

Y A-T-IL

UNE

VÉRITÉ ?

Jean DAUJAT

*Les grandes réponses
de la philosophie*

Éditions P. TÉQUI

Table des matières :

INTRODUCTION :	7
LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ EST FONDAMENTAL	7
LE PROBLÈME EST PHILOSOPHIQUE	8
OBJET ET PLAN DE CE LIVRE	11
ANNEXE POUR LE LECTEUR CATHOLIQUE	12
1^{ère} PARTIE :	21
NOTIONS FONDAMENTALES DE MÉTHAPHYSIQUE :	21
L'ÊTRE ET LES DIVISIONS DE L'ÊTRE	21
CHAPITRE 1 :	23
L'ÊTRE	23
LA NOTION LA PLUS FONDAMENTALE : LA NOTION D'ÊTRE :	23
LE PRINCIPE LE PLUS FONDAMENTAL : LE PRINCIPE D'IDENTITÉ	24
ÊTRE RÉEL ET ÊTRE DE RAISON	27
L'ESSENCE ET L'EXISTENCE	27
LA SUBSTANCE ET L'ACCIDENT	29
CHAPITRE 2 :	35
LE CHANGEMENT ET LA MULTIPLICITÉ	35
LE PROBLÈME DU CHANGEMENT	35
L'ÊTRE EN PUISSANCE ET L'ÊTRE EN ACTE	36
LE PROBLÈME DE LA MULTIPLICITÉ	38
LES DEUX MULTIPLICITÉS	39
LA MULTIPLICITÉ DES ESPÈCES	41
LA MULTIPLICITÉ DES INDIVIDUS DE MÊME ESPÈCE : MATIÈRE ET FORME	42
LES QUATRE CAUSES	47
LA RÉCIPROCITÉ DES CAUSES	48
2^e PARTIE :	51
L'ÊTRE OBJET DE CONNAISSANCE :	51
LES MOYENS DE CONNAISSANCE DE L'HOMME	51
CHAPITRE 1 :	53
LA CONNAISSANCE SENSIBLE	53
L'OBJET MATÉRIEL DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE	53
L'OBJET FORMEL DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE	54
LA SENSATION	55
LA PERCEPTION DE L'ESPACE	56
LA SENSIBILITÉ INTERNE	57
CHAPITRE 2 :	61
LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE	61
LES TROIS ACTIVITÉS DE L'INTELLIGENCE	61
L'OBJET MATÉRIEL DE L'INTELLIGENCE DANS LES IDÉES	62
L'OBJET FORMEL DE L'INTELLIGENCE DANS LES IDÉES	64
LA FORMATION DES IDÉES	69
L'ABSTRACTION	74
LES DEGRÉS D'ABSTRACTION	78
LE JUGEMENT	81
LE RAISONNEMENT	84
LA SCIENCE	85
CHAPITRE 3 :	87
LA NATURE DE LA CONNAISSANCE	87
QU'EST-CE QUE LA CONNAISSANCE ?	87
L'OBJET CAUSE FORMELLE	89
ÊTRE ENTITATIF ET ÊTRE INTENTIONNEL	90
TROIS DÉFINITIONS DE LA CONNAISSANCE	91
LA CONNAISSANCE ACTIVITÉ IMMANENTE	93
LES CONDITIONS PRÉREQUISES A LA CONNAISSANCE	95
CHAPITRE 4 :	97

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ.....	97
RÉFUTATION DE L'AGNOSTICISME.....	97
COMMENT S'ASSURER DE LA VÉRITÉ DE NOS AFFIRMATIONS	99
DESCARTES ET L'IDÉALISME.....	100
RÉFUTATION DE DESCARTES.....	102
RÉFUTATION DE L'IDÉALISME.....	105
LES CONSÉQUENCES DE L'IDÉALISME	108

CHAPITRE 5 **113**

LIMITES DE L'INTELLIGENCE HUMAINE.....	113
LE CLAIR-OBSCUR DE NOTRE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE	113
L'INTELLIGENCE HUMAINE EST DISCURSIVE.....	115
L'INTELLIGENCE HUMAINE EST-ELLE CAPABLE D'INTUITION ?	117
IGNORANCE ET DÉCOUVERTE	120
LE FLÉAU DU SYSTÉMATISME	122
L'ANALOGIE DE L'ÊTRE.....	124
AUTRES NOTIONS ANALOGUES	127
LA CLÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE	129

3^e PARTIE :	131
-------------------------------------	------------

L'ÊTRE OBJET D'AMOUR : **131**

LES MOYENS D'ACTION DE L'HOMME **131**

CHAPITRE 1 : **133**

LES INCLINATIONS DE LA SENSIBILITÉ.....	133
INCLINATIONS ET ACTIVITÉS.....	133
NATURE DES INCLINATIONS DE LA SENSIBILITÉ.....	134
CLASSIFICATION DES INCLINATIONS DE LA SENSIBILITÉ.....	136

CHAPITRE 2 : **139**

LA VOLONTÉ LIBRE.....	139
NATURE DE LA VOLONTÉ.....	139
LA LIBERTÉ	140
L'ACTE VOLONTAIRE LIBRE	141
LIMITES DE LA LIBERTÉ HUMAINE.....	144
L'AMOUR DE PRÉDILECTION.....	146

4^e PARTIE :	151
-------------------------------------	------------

LA SOURCE DE L'ÊTRE : **151**

L'ÊTRE PAR SOI **151**

CHAPITRE 1 : **152**

L'EXISTENCE DE DIEU.....	152
DIEU NOUS EST-IL CONNAISSABLE ?.....	152
VALEUR D'UNE CONNAISSANCE INDIRECTE	156
PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU.....	157
L'ÊTRE PAR SOI	160
L'EXISTENCE ACTUELLE DE DIEU.....	161
LES CINQ VOIES POUR CONNAITRE L'EXISTENCE DE DIEU	164

CHAPITRE 2 : **167**

CE QUE NOUS POUVONS CONNAITRE DE DIEU : LES PERFECTIONS DIVINES.....	167
LE MYSTÈRE	167
CE QUE NOUS POUVONS DIRE DE DIEU	168
DIEU IMMUABLE ET ÉTERNEL.....	172
DIEU UN ET SIMPLE	173
DIEU EST LUMIÈRE	176
DIEU EST AMOUR	177

CHAPITRE 3 : **181**

LA CRÉATION.....	181
QU'EST-CE QUE CRÉER ?.....	181
LES ERREURS CONTRAIRES A LA CRÉATION.....	182
LES OBJECTIONS CONTRE LA CRÉATION.....	184
INTELLIGENCE DIVINE ET CRÉATION.....	188
AMOUR DIVIN ET CRÉATION	190
LE PROBLÈME DU MAL.....	192

5^e PARTIE :	197
LES ÊTRES IMMATÉRIELS	197
CHAPITRE 1 :	198
L'ÂME HUMAINE	198
QU'EST-CE QUE L'ÂME ?	198
L'ÂME HUMAINE	200
SPIRITUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE	201
LES ERREURS SUR L'ÂME HUMAINE	202
L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE	206
LES OBJECTIONS CONTRE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE	207
LA CONNAISSANCE DE L'ÂME HUMAINE PAR ELLE-MÊME	211
L'ÂME SÉPARÉE	213
CHAPITRE 2 :	217
LES ESPRITS PURS	217
LA POSSIBILITÉ DE CRÉATURES PUREMENT SPIRITUELLES	217
EXISTE-T-IL DES ESPRITS PURS ?	218
LES NATURES ANGÉLIQUES	221
L'INTELLIGENCE ANGÉLIQUE	222
LA VOLONTÉ ANGÉLIQUE	228
L'ACTION ANGÉLIQUE	229
6^e PARTIE :	233
LA MORALE OU LA FINALITÉ DE LA VIE HUMAINE	233
CHAPITRE 1 :	234
LE DOMAINE PRATIQUE	234
SPÉCULATIF ET PRATIQUE	234
SUBDIVISIONS DU DOMAINE PRATIQUE	235
LE DOMAINE DU FAIRE	236
ART ET MORALE	240
CHAPITRE 2 :	243
LES FONDEMENTS DE LA MORALE	243
LOI PHYSIQUE ET LOI MORALE	243
NOTIONS FONDAMENTALES DE MORALE	245
LA DIVERSITÉ DES MORALES	247
MORALE ET LIBERTÉ	248
CLASSIFICATION DES BIENS	252
LA FIN DERNIÈRE RAISON D'ÊTRE DE LA MORALE	253
LA VRAIE FIN DERNIÈRE DE L'HOMME	255
DIEU ET LA MORALE	257
ANNEXE POUR LE LECTEUR CHRÉTIEN	258
CRITIQUE DE LA MORALE IDÉALISTE	262
CHAPITRE 3 :	267
CONSCIENCE ET PRUDENCE	267
LA CONSCIENCE	267
NE PAS JUGER AUTRUI	268
ÉCLAIRER NOTRE CONSCIENCE	270
LA PRUDENCE	271
QUALITÉS DE LA PRUDENCE	273
CHAPITRE 4 :	277
LES VERTUS	277
POURQUOI LES VERTUS	277
COMMENT ACQUÉRIR LES VERTUS	278
EDUCATION DES VERTUS	279
MORALE ET VIE SOCIALE	280
MESURE DES VERTUS	282
CONNEXION DES VERTUS	283
CLASSIFICATION DES VERTUS	286
LA JUSTICE	287
LA TEMPÉRANCE	288
LA FORCE	289
CONCLUSION	291

INDEX ANALYTIQUE.....	293
BIBLIOGRAPHIE.....	298
Ouvrages du même auteur.....	301

INTRODUCTION :

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ EST FONDAMENTAL

Il est impossible d'échapper au *problème de la vérité* de nos affirmations car si quelqu'un prétendait que ce problème ne l'intéresse pas je lui demanderais aussitôt s'il est vrai que le problème de la vérité n'est pas intéressant et nous retrouverions par là un problème de vérité. Le seul moyen de l'éviter serait de renoncer à tout exercice de notre intelligence, qui ne s'exerce qu'en affirmant quelque chose, et de se taire définitivement. Écrire un livre ne peut avoir d'intérêt et de valeur que dans la mesure où l'on est convaincu que ce que l'on écrit est vrai.

Prétendra-t-on que ce qui est intéressant pour l'homme n'est pas la vérité, mais l'utilité pour satisfaire ses besoins et ses désirs ? Nous serons alors amenés à nous demander si ce que l'on prétend utile est *vraiment* utile et nous retombons sur un problème de vérité : apprécier ce qui est utile doit être une affirmation vraie.

La pratique constante de la vie, à chaque instant, suppose de la part de notre intelligence des affirmations vraies. Nous ne pourrions faire aucun compte s'il n'était pas vrai que $2 + 2 = 4$. Nous ne pourrions pas user d'un thermomètre s'il n'était pas vrai que la chaleur dilate une colonne de mercure. Tous nos tuyaux craqueraient si nous ne savions pas qu'il est vrai que le gel dilate l'eau. Nous ne pourrions garder aucun objet en verre ou en porcelaine si nous ne savions pas qu'il est vrai qu'il se casse en tombant par terre. Et comment vivrions-nous si quand la nuit tombe nous ne savions pas qu'il est vrai que le jour reviendra le lendemain ? Aucune histoire ne serait possible si l'historien ne pouvait pas affirmer comme vrai que Napoléon est mort à Sainte Hélène ou que Charles VII a été sacré à Reims. L'astronome Le Verrier était certain de la vérité de l'existence de la planète Neptune avant que celle-ci ait été observée dans un télescope. Et l'on mourrait empoisonné si l'on ne savait pas qu'il est vrai qu'à une certaine dose la strychnine est un poison mortel. Et l'on arriverait en retard à tous ses rendez-vous si l'on ne connaissait pas en vérité le temps qu'il faut pour se rendre d'un endroit à un autre.

Nous aurions pu multiplier indéfiniment les exemples. C'est toute notre vie qui suppose que nous puissions savoir si, quand, comment les affirmations de notre intelligence sont vraies. Dira-t-on que les animaux n'ont pas besoin de l'intelligence parce qu'ils sont guidés infailliblement par l'instinct ? Mais l'homme, sur le plan des moyens physiques et des instincts, est le plus démuné de tous les animaux et serait immanquablement condamné à périr s'il ne leur était pas supérieur à tous par les dimensions et la complexité de son cerveau qui sont le principal caractère de son espèce : si l'homme a réussi mieux que toutes les autres espèces animales et a pu les dominer toutes, c'est uniquement grâce à son intelligence.

Ici le lecteur pensera peut-être que tout cela est du bon sens élémentaire et qu'il n'y a pas lieu de consacrer un livre au problème de la vérité pour « enfoncer des portes ouvertes ». C'est pourquoi il faut insister sur *le caractère fondamental du problème de la vérité* car nous vivons en un temps où, pour des raisons que nous étudierons longuement par la suite, un grand nombre de nos contemporains sont convaincus qu'il ne peut pas y avoir de vérité certaine et que l'intelligence humaine ne peut rien affirmer parce qu'elle ne peut pas savoir où est le vrai et où est le faux. Et c'est là ce qui entraîne le désarroi, le désespoir et la révolte de toute une jeunesse dont l'explosion en mai 1968 a surpris l'aveuglement des générations précédentes, mais non pas ceux qui s'occupaient des jeunes depuis longtemps et les connaissaient bien. C'est qu'en effet s'il n'y a rien de certain, il n'y a plus ni raison d'être certaine ni but certain de la vie humaine et cette disparition de toute raison de vivre ne peut engendrer que le désespoir et la

révolte. Que les adultes et les vieillards n'accusent pas les jeunes : leur génération est responsable que ceux-ci grandissent dans un monde où toutes les voix de la philosophie, de la littérature, du théâtre, de la presse, de la radio, de la télévision viennent leur crier qu'on ne peut pas savoir où est le vrai et où est le faux et que rien n'est certain.

S'il n'y a ni raison d'être certaine ni but certain de la vie humaine, il n'y a plus de morale : pourquoi accepter des règles dont on ignore si elles sont vraies ou fausses ? S'il n'y a plus rien de certain, il n'y a plus rien qui vaille la peine de s'y donner, de s'y dévouer, le cas échéant de s'y sacrifier : il n'y a plus qu'à jouir et à profiter. Peut-être me dira-t-on qu'en tout temps il y a eu des vices et des crimes : oui, mais ils étaient reconnus comme vices et comme crimes, tandis qu'aujourd'hui il n'y a plus un vice, plus un crime qui ne trouve quelque penseur ou quelque auteur de roman, de théâtre ou de film à la mode pour en faire l'éloge. Puis, s'il n'y a plus de vérité certaine, il n'y a plus aucune base commune sur laquelle les hommes puissent s'accorder pour fonder la vie morale, l'ordre social, la civilisation : c'est la multiplication sans fin des opinions, des écoles, des partis, des camps, des idéologies, et l'humanité devient une tour de Babel où les hommes ne se comprennent plus et où toutes les discussions sont des dialogues de sourds car on ne peut discuter qu'à partir d'un point de départ commun (qu'on observe par exemple ce que deviennent les discussions internationales entre des pays qui n'ont pas la plus élémentaire notion commune de la morale, du droit ou de la justice).

Il ne faut donc pas s'étonner que l'humanité vive aujourd'hui *une crise qui atteint les fondements mêmes de la civilisation et remet en question l'homme tout entier.*

Voilà donc le problème fondamental auquel nul ne peut échapper et auquel tous sont obligés de réfléchir : y a-t-il une vérité et notre intelligence humaine peut-elle, fût-ce laborieusement, parvenir à la connaître ? C'est à cette question, dont dépend l'avenir de l'homme et de la civilisation, que ce livre a l'ambition de répondre en amenant la réflexion de tous vers *ce qu'il y a de plus fondamental*

LE PROBLÈME EST PHILOSOPHIQUE

On nous objectera peut-être que la plupart de nos contemporains admettent bien qu'il y a des vérités certaines dans le domaine des sciences mathématiques, physiques, biologiques et même historiques et que c'est bien là ce que supposent les prodigieux développements de ces sciences en notre siècle, qu'ils admettent, pour reprendre nos exemples, qu'il est vrai que $2 + 2 = 4$, que la chaleur dilate une colonne de mercure, que le gel dilate l'eau, qu'il existe une planète Neptune, que le soleil disparu chaque soir réapparaît chaque matin, que le choc contre le sol casse les oeufs, le verre et la porcelaine, qu'une certaine dose de strychnine est un poison mortel, que Napoléon est mort à Sainte-Hélène, que Charles VII a été sacré à Reims. Autrement dit, ils admettent comme certaines les vérités dont nous sommes assurés par le calcul, l'observation, l'expérience qui permettent de leur obtenir une adhésion unanime. Mais c'est dans les domaines philosophique et religieux, où l'on constate la division et l'opposition des systèmes et des confessions, que la plupart estiment que l'on ne peut pas savoir où est le vrai et où est le faux et que l'on ne peut donc rien affirmer de certain.

Nous ferons d'abord remarquer que certaines philosophies aujourd'hui fort répandues et influentes dont nous aurons l'occasion de reparler par la suite contestent que les sciences mathématiques, physiques et naturelles nous fassent connaître des vérités certaines et ne voient dans ces sciences que des guides pratiques pour nos techniques et notre action au service de nos désirs et de nos besoins.

Cette position est inacceptable car la réussite de nos techniques n'est précisément que le fruit de la connaissance des vérités certaines qui les guident : c'est parce que notre connaissance de la réaction chimique entre l'essence et l'oxygène de l'air est vraie que nos moteurs d'auto ou d'avion marchent comme nous le voulons, c'est parce que notre connaissance des lois du courant électrique est vraie que nos lampes à incandescence éclairent et que nos trains électriques marchent comme nous le voulons, c'est parce que notre connaissance des hormones du pancréas est vraie que les injections d'insuline soulagent effectivement les diabétiques, c'est parce que les équations qui fondent nos calculs sont vraies que les prévisions faites par ceux-ci se réalisent. Si l'on ne croyait plus à aucune vérité certaine, on ne croirait plus à la réussite d'aucune technique. Encore fallait-il pouvoir justifier ce que nous

venons d'affirmer ainsi et montrer pourquoi sont inacceptables les philosophies qui le contestent : c'est là travail philosophique. Contester qu'il y a une vérité dans les sciences, c'est tarir le développement de ces sciences : Meyerson a définitivement montré par le témoignage quasi unanime des savants que ceux-ci ne cherchent rien d'autre que la connaissance de la vérité et que toutes les sciences supposent cette connaissance effectivement possible (cf. nos ouvrages *L'oeuvre de l'intelligence en physique* et *Physique moderne et philosophie traditionnelle*). C'est d'ailleurs cette préoccupation de vérité qui fait que l'unanimité des savants n'a pas toujours été réalisée d'emblée : la connaissance de l'histoire des sciences nous montre ce qu'ont été les longues discussions et oppositions entre eux.

Ainsi le développement et le progrès des diverses sciences suppose le problème de la vérité de leurs affirmations, et bien qu'il suffise en un grand nombre de cas que la plupart des savants y croient spontanément comme l'homme de la rue croit spontanément aux affirmations du sens commun, il est quand même indispensable de justifier rigoureusement les conclusions des sciences comme les convictions spontanées du sens commun et de les mettre par là à l'abri de toute critique ou contestation : or c'est faire là oeuvre de philosophie.

En effet chaque science particulière présuppose à sa base un certain nombre de *notions fondamentales et de principes fondamentaux* qu'elle considère acquis et qu'il ne lui appartient pas de définir et de prouver elle-même (cela aussi a été définitivement établi par les enquêtes de Meyerson concernant les sciences expérimentales modernes) : il faut pourtant, pour fonder la valeur authentique de toutes les sciences, que ces notions et principes de base soient justifiés, ce qui revient à dire que toutes les sciences particulières présupposent une science plus fondamentale, une *science première et rectrice de toutes les autres sciences*, qui donnera à toutes leurs premières notions et leurs premiers principes, qui jugera de la vérité et de la valeur de toutes les autres sciences en même temps que de leurs limites, qui éclairera leur nature et leurs méthodes : c'est la philosophie. Nous avons promis d'amener la réflexion du lecteur vers « ce qu'il y a de plus fondamental », c'est l'amener vers la philosophie.

Il est d'ailleurs impossible d'échapper à la philosophie car prétendre que la philosophie est impossible, sans intérêt ou sans valeur est une thèse philosophique et c'est déjà faire de la philosophie que soutenir cela comme on se sert de l'intelligence quand on affirme que l'intelligence n'a pas de valeur. Se demander s'il y a lieu de faire de la philosophie, c'est poser un problème philosophique et il faut faire de la philosophie pour le résoudre. On nous objectera peut-être le cas de tous ceux qui ne sont pas philosophes : ils le sont alors sans le savoir en suivant les convictions spontanées du sens commun qui constituent un commencement de philosophie auquel une philosophie rigoureuse devra apporter sa justification.

C'est donc bien le problème de la certitude de la vérité en philosophie auquel nous sommes acculés : cette introduction ne prétend pas le résoudre —il y faudra ce livre tout entier— mais elle apporte la preuve que c'est bien à ce problème qu'il est indispensable d'appliquer l'effort de notre intelligence.

Il y a plus. Nous avons montré comment l'humanité contemporaine est conduite au désespoir, à la révolte, à l'effondrement de toute vie civilisée, s'il n'y a pas de raison d'être certaine et de but certain de la vie humaine : or ce problème de la raison d'être et du but de la vie humaine est un problème philosophique qu'aucune des sciences particulières ne pourrait résoudre, et ainsi ce que nous avons dit nous accule bien au problème de la vérité en philosophie.

S'il y a une affirmation certaine des sciences d'observation, c'est bien que nous mourrons et même que cette mort est le seul événement certain de notre avenir : ceux qui rêvent d'une société future sur la terre d'où serait éliminée toute injustice oublient l'injustice fondamentale que les hommes actuellement vivants, comme d'ailleurs tous ceux du passé, n'y participeraient pas parce qu'alors ils seraient morts depuis longtemps ; de plus ceux qui y participeraient n'en profiteraient que pour un temps bref et en seraient finalement éliminés par la mort. A supposer que les progrès de la médecine réussissent à prolonger considérablement la durée de la vie humaine, ils ne supprimeront quand même pas la mort. Aussi lointaine que soit cette mort, il y aura un instant aussi réel que l'instant présent où elle se produira et où ce sera définitivement fini de cette vie. Nos jours sont comptés comme les cartes d'un jeu et il y aura un jour qui sera le dernier. La mort est la fin de la vie pour notre corps, nos organes,

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 10 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

notre sensibilité : est-elle aussi la fin pour notre conscience, notre intelligence, notre volonté, notre liberté, notre amour ? Cette conscience, par laquelle je sais que je suis aujourd'hui et me connais moi-même et par laquelle je sais que je mourrai et me pose le problème de cette mort, cessera-t-elle alors ou survivra-t-elle ? La vie humaine se limite-t-elle à la vie présente prenant fin avec la mort ou celle-ci est-elle une préparation à une existence immortelle de notre conscience, de notre intelligence, de notre volonté, de notre liberté, de notre amour ? Tout le sens de la vie humaine dépend de la réponse à cette question-clé, la seule question véritable qui se pose à nous pour orienter et diriger notre vie : c'est là un problème philosophique.

C'est une certitude immédiate de ma conscience qu'actuellement je suis : comment se fait-il que je sois ? Cela a-t-il une cause, une explication, une raison d'être ? C'est une certitude immédiate de l'expérience qu'il y a d'autres êtres que moi : comment se fait-il qu'ils soient ? Leur existence a-t-elle une cause, une explication, une raison d'être ? Les sciences physiques et naturelles m'expliquent l'évolution et le fonctionnement de l'univers, la manière dont les événements s'y enchaînent et s'y succèdent : comment se fait-il que cet univers existe ? Son existence a-t-elle une cause, une explication, une raison d'être ? C'est là un problème philosophique.

C'est encore une certitude immédiate de ma conscience que je décide de ce que je veux faire ou ne pas faire : cette liberté est-elle une illusion ou une réalité ? Et si elle est une réalité, comment alors en user pour diriger ma vie ? C'est de nouveau un problème philosophique.

Si je sais qu'il y a des êtres autres que moi, si je sais que moi-même je suis, c'est qu'il y a en moi cette réalité que l'on appelle la connaissance : connaît-elle vraiment quelque chose ? C'est le problème fondamental de la vérité que nous retrouvons ici et c'est encore un problème philosophique.

Il est donc impossible de trouver un sens à notre vie et de donner un sens à tout l'immense effort collectif de la vie civilisée s'il n'y a pas de vérité en philosophie. Aussi toutes les civilisations sont-elles marquées en profondeur par les convictions philosophiques qui leur donnent leurs principes directeurs et leurs orientations fondamentales, par exemple le XVII^e siècle par la philosophie de Descartes, la Révolution française par les doctrines de Voltaire, l'Encyclopédie, Jean-Jacques Rousseau, le communisme par la philosophie de Karl Marx et Engels (cf. notre brochure *Connaître le communisme*) : les hommes dirigent leur vie individuelle et collective selon l'idée qu'ils se font de la raison d'être et du but de leur vie, c'est-à-dire selon leurs convictions philosophiques ou religieuses. Ce sont ainsi les doctrines philosophiques ou religieuses qui sont responsables du destin des civilisations et de la marche de l'histoire. Certes les partisans du matérialisme historique nous objecteraient le rôle de l'or ou des armes, l'action des forces matérielles d'ordre économique ou militaire, mais ces forces matérielles, qu'ont-elles fait, sinon ce que leur ont fait faire les idées et les doctrines qui les menaient et s'en servaient comme d'instruments (le matérialisme historique lui-même est une philosophie) ?

Ainsi dans la crise actuelle qui ébranle dans ses fondements la civilisation tout entière nous pouvons considérer comme vouée à l'échec toute tentative de redressement, de réforme, de révolution qui ne s'attaquera pas au problème des *principes directeurs de la vie* qui sont du domaine de la philosophie et qui ne redonnerait pas une raison d'être et un sens à la vie humaine : on ne guérit pas une dent cariée avec un cachet d'aspirine qui calme la douleur pendant une heure, il faut supprimer la cause de l'infection ; on n'arrête pas une locomotive avec une barricade sur la voie ferrée, il faut couper la vapeur ou le courant électrique ; on ne remédie pas à un désordre sans supprimer les causes du mal. Pensons par exemple à l'illusion des « anti-communistes » qui croient pouvoir éliminer le communisme par des procédés policiers : des obstacles matériels n'arrêteront jamais les esprits, et le marxisme est une philosophie qui pénètre les esprits et ne pourrait disparaître que par une conversion des esprits.

Le salut de la civilisation ne se fera pas par des réformes ou une révolution mais par *un redressement des esprits* dont dépendent les redressements possibles des mœurs et des institutions, c'est-à-dire par *un retournement intérieur concernant les principes directeurs qui donnent un sens à la vie humaine et à tous les efforts humains*, donc par ce que l'on appelle une « conversion » (cf. nos livres *La nécessaire conversion* et *Le Christianisme et l'homme contemporain*) : il s'agit de retrouver les vérités philosophiques fondamentales qui sont les principes directeurs de la vie individuelle comme des efforts collectifs de l'humanité dans la vie civilisée. Tel est le but pour lequel nous faisons appel à l'effort de réflexion de nos lecteurs.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 11 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

OBJET ET PLAN DE CE LIVRE

Si j'écrivais un Traité complet de Philosophie dont les dimensions dépasseraient alors de beaucoup celles de ce livre, j'adopterais l'ordre classique : *Logique, Physique* (au sens grec et médiéval du mot qui inclut ce que les modernes appellent « psychologie » ¹, *Métaphysique, Éthique ou Morale* (incluant l'Économique et la Politique comme je l'ai montré dans *L'Ordre Social chrétien*), *Poétique* (toujours au sens grec et médiéval des mots ne se limitant pas à la poésie mais incluant tous les arts et non seulement les arts de l'artiste, avec ce que le vocabulaire contemporain appelle « esthétique », mais encore les arts de l'artisan, donc les techniques et métiers). Une telle ordonnance s'expliquera et se justifiera par la suite. Mais ce livre, qui voudrait atteindre tout le public capable de l'effort d'attention, de réflexion, de concentration d'esprit que nous lui demanderons, ne cherchera pas à être un Traité complet de philosophie, il se limitera à l'objet que nous venons de proposer au lecteur : *les vérités philosophiques fondamentales qui commandent toute l'orientation de la vie et de la destinée humaines et tous les efforts de la civilisation* et dont nous venons de montrer qu'il est impossible de se passer pour vivre vraiment en homme, plus précisément établir que ces vérités peuvent être formulées de manière aussi rigoureuse et connues avec autant de certitude que les conclusions des sciences expérimentales et mathématiques, avec une certitude qui peut et doit s'imposer à tout esprit impartial et objectif libéré de tout préjugé. Certes le lecteur aura souvent l'impression, surtout au début en étudiant la 1ere partie de l'ouvrage, que nous consacrons bien des pages à des affirmations qui ne concernent pas directement le problème de la raison d'être et du but de la vie humaine, mais il découvrira peu à peu qu'elles constituaient des *fondements préalables indispensables pour apporter ensuite des preuves rigoureuses aux affirmations fondamentales qui concernent le problème de la raison d'être et du but de la vie humaine et que ce n'est que grâce à elles que la philosophie peut se constituer en une science dont les conclusions soient certaines.*

Il résulte de là que notre plan, qui paraîtra peut-être quelque peu arbitraire à certains philosophes, sera purement pédagogique : développer nos affirmations et leur preuves dans l'ordre qu'il faut pour amener le lecteur, avec le minimum d'effort d'étude, à la certitude des conclusions qui sont indispensables dans la perspective que nous avons indiquée pour éclairer son intelligence pour résoudre tous les problèmes fondamentaux d'orientation de sa vie individuelle et de sa participation à l'effort collectif du progrès humain et de la civilisation. Ce plan « pédagogique » résulte de l'expérience de 40 ans d'enseignement oral et des réactions, difficultés, objections, problèmes soulevés par des milliers d'élèves.

Nous venons de suggérer ce que sera la 1ere partie : définir les notions fondamentales et prouver les principes fondamentaux de Métaphysique, dont nous verrons qu'ils concernent *l'être et les grandes divisions de l'être*, qui seront utilisés constamment par toute la suite de notre développement. En particulier ces *notions fondamentales de métaphysique* constitueront le vocabulaire précis indispensable pour faire de la philosophie une connaissance ayant la rigueur scientifique : le lecteur qui aimerait se contenter du vocabulaire courant devra reconnaître que celui-ci n'aurait pas la précision suffisante et que toute science authentique doit se constituer un vocabulaire propre qui est la condition de sa précision et de sa rigueur, qu'il faut donc accorder à une philosophie qui se veut science rigoureuse ce qu'on accorde sans difficulté aux autres sciences ², mais ce vocabulaire ne devrait présenter aucune difficulté pour le lecteur qui se veut attentif car nous n'emploierons aucun mot sans l'avoir défini avec la plus extrême précision. Certes les lecteurs qui ne sont pas philosophes de goût et d'aptitude trouveront cette 1ere partie ardue et peut-être même ennuyeuse : nous devons pourtant leur demander cet effort en vue des résultats visés en leur faisant remarquer que toute étude sérieuse et qui vise haut exige des débuts laborieux, ardues et ennuyeux, par exemple pour conquérir la joie de lire dans leur langue les grands auteurs d'une langue qu'on ignore il faut commencer par apprendre la grammaire, des conjugaisons, des verbes irréguliers ; pour conquérir la joie de jouer au piano des oeuvres de Bach, de Mozart ou de Beethoven il faut commencer par apprendre le solfège et faire des gammes ; pour contempler le merveilleux panorama que l'on trouve au sommet d'une montagne il faut commencer

¹ cf. notre livre *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*.

² Il est vrai que les vulgarisateurs refusent de le leur accorder mais ils ne réussissent par un vocabulaire sans précision qu'à donner l'illusion de la Science en déformant le visage authentique de celle-ci : ne confondons jamais cette « vulgarisation » qui abaisse tout au niveau de la masse avec son contraire la *culture populaire* qui élève le niveau de la masse en l'instruisant et l'éduquant et pour cela en lui demandant l'effort.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 12 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

la montée par des chemins rocailleux, arides, ensoleillés, où l'on ne voit rien.

Puisque notre but est de *connaître* et connaître avec certitude, nous devons consacrer une IIe partie, qui sera particulièrement longue et importante, aux *Moyens de Connaissance* dont l'homme dispose par le fait de sa nature humaine, à étudier leurs possibilités et leurs limites. Cette IIe partie touchera à la fois le domaine de la Psychologie qui est l'étude de l'homme et le domaine de la Critériologie qui pose le problème de la certitude de nos connaissances³.

En restant sur le terrain de la Psychologie il nous faudra passer de l'étude des moyens de connaissance de l'homme à l'étude de ce qui en résulte pour lui comme Moyens d'action : ce sera la IIIe partie qui complétera l'étude précédente du « connaître » par l'étude de l'*aimer* et de l'*agir* car selon que l'homme connaît il peut en conséquence aimer et agir. C'est dans cette partie que nous rencontrerons le problème de la liberté qui rend l'homme maître et responsable de ses actes et de la conduite de sa vie.

La IVe partie nous ramènera sur un terrain purement métaphysique : elle soulèvera le problème de *La cause ou la source de l'être* et fera découvrir *L'Être par soi* que l'on nomme *Dieu*.

La cause d'existence de l'univers ainsi connue, nous reviendrons à l'étude de l'univers, mais en nous limitant, dans la perspective qui est ici la nôtre, aux êtres doués d'intelligence et par conséquent de liberté. C'est ainsi que dans cette Ve partie nous retrouverons d'abord l'homme et par là le domaine de la Psychologie, mais cette fois pour étudier *comment l'être humain est constitué*, pour découvrir comment il est à la fois corps et âme, et c'est là que nous rencontrerons le problème, dont nous avons dit combien il est la clé de tout pour nous, de *l'immortalité de l'âme humaine*. Il faudra ensuite, débouchant de nouveau sur la Métaphysique, nous demander s'il existe d'autres êtres intelligents et libres que l'homme : ce sera le chapitre sur *les esprits purs* que le vocabulaire biblique nomme « les anges ».

Ces 5 parties nous rendront possible de résoudre dans une VIe le problème de *l'orientation de la vie humaine*, c'est-à-dire du passage *de la connaissance à l'action*, de savoir *comment l'homme doit diriger sa vie* : ce sera *la Morale ou la finalité de la vie humaine* avec des indications pour distinguer les domaines de la morale et des arts ou techniques.

ANNEXE POUR LE LECTEUR CATHOLIQUE

Ce livre est un ouvrage de philosophie, ce qui veut dire que se fondant uniquement sur des certitudes obtenues par l'expérience et le raisonnement ses conclusions pourront être comprises et admises par tout lecteur, chrétien ou non-chrétien, croyant ou incroyant, qui usera bien de sa raison. Mais cette introduction a mis en avant le problème de la raison d'être et du but de la vie humaine et le lecteur chrétien nous objectera sans doute que ce problème ne relève pas de la seule philosophie mais surtout de la foi chrétienne et de la certitude de celle-ci qui se fonde sur la Révélation Divine. De cela je suis personnellement profondément convaincu, et j'ai exposé ces certitudes de la foi chrétienne dans 2 ouvrages, un petit manuel de Doctrine chrétienne intitulé *Connaître le christianisme* et surtout un gros Traité complet de théologie intitulé *La Vie surnaturelle*, c'est pourquoi je pourrai y faire allusion à plusieurs reprises dans ce livre au cours de digressions destinées au lecteur catholique, ce qui sera chaque fois explicitement signalé pour éviter toute équivoque. Il reste que l'objet propre de ce livre est d'être un ouvrage de seule philosophie ne s'adressant pas seulement aux chrétiens, mais à *tout homme qui use droitement de sa raison humaine*. Certaines écoles de théologie protestante objecteraient que cela est *impossible* parce que cette raison a été faussée et détériorée par le péché originel : nous, catholiques, pensons que cela est certes *difficile*, d'où les oppositions précédemment signalées entre les systèmes philosophiques et la fréquence des erreurs graves en philosophie, d'abord parce que la raison humaine ne parvient à la vérité que laborieusement et est sujette à l'erreur pour des motifs que nous analyserons longuement, ensuite parce qu'en effet le péché originel l'a blessée, diminuée, affaiblie, mais que celui-ci ne l'a pourtant pas détruite ni totalement faussée et que donc il lui reste possible de parvenir à la vérité philosophique en procédant comme nous l'indiquerons.

³ Peut-être pensera-t-on qu'il aurait fallu commencer par là mais nous verrons alors pourquoi la 1ere partie était indispensable avant.

Certains lecteurs chrétiens nous objecteront peut-être encore que cette étude philosophique leur est inutile et ne les intéresse pas puisqu'ils ont les certitudes de la foi pour connaître la raison d'être et le but de leur vie. A cela nous répondrons d'abord que Pie XII et Jean XXIII ont insisté sur l'importance des vérités naturellement connaissables par la raison humaine comme terrain commun d'entente et de collaboration entre chrétiens et non-chrétiens, croyants et incroyants.

Mais il y a plus : L'Église a maintes fois insisté sur la distinction, à laquelle elle attache un grand prix pour éviter de graves confusions, entre d'une part *les vérités naturellement connaissables* par les moyens de connaissance dont nous disposons par notre nature humaine et qui sont, nous le verrons par la suite, *l'expérience et le raisonnement* — ce sont les *vérités scientifiques* et les *vérités philosophiques* —, et d'autre part *les vérités révélées* que nous n'avons aucun moyen naturel de découvrir, de prouver, de vérifier, et que nous ignorerions totalement si Dieu ne nous avait pas parlé, dans ce que l'on appelle « la Révélation », par la bouche des Patriarches et des Prophètes, puis de Jésus-Christ et de l'Église, ⁴ pour nous les enseigner. Cela suppose évidemment que, comme nous l'expliquerons longuement par la suite, les possibilités de la raison humaine sont limitées et qu'il y a des domaines dont elle n'aurait jamais rien pu connaître si Dieu n'avait pas pris l'initiative de nous en instruire par la Révélation, en particulier pour ce qui concerne les intentions de Dieu dans l'ensemble de la Création et notamment sur nous, et c'est bien là que se situent des données essentielles du problème de la raison d'être et du but de la vie humaine. C'est pourquoi nous avons dit notre accord que ce problème ne peut être totalement résolu qu'à la lumière de la Révélation et donc grâce à la foi chrétienne qui adhère à la plénitude de cette Révélation (les vérités révélées sont encore appelées « vérités de foi » parce que nous ne pouvons les connaître qu'en adhérant à la Révélation par *la foi*, c'est-à-dire en les *croyant*). Mais l'erreur serait de conclure de là que la recherche de la vérité philosophique n'est nullement nécessaire pour le problème de la raison d'être et du but de notre vie.

Ce dont il s'agit en effet pour le lecteur catholique de bien prendre conscience maintenant, c'est que la doctrine chrétienne pour être acceptée, assimilée et comprise suppose connues et admises un certain nombre de vérités philosophiques qui seront donc incluses dans cette doctrine chrétienne à titre de présupposés, et de plus que c'est le plus souvent la méconnaissance de ces vérités philosophiques fondamentales qui rend la foi chrétienne inacceptable et inassimilable à un grand nombre de nos contemporains.



C'est ici qu'il est important d'avoir bien saisi la distinction précédemment indiquée entre les vérités scientifiques qui sont du domaine des différentes sciences particulières et les vérités philosophiques que toutes ces sciences présupposent. L'Église n'a rien à nous enseigner et n'a donc pas de doctrine dans le domaine des sciences particulières, ce n'est pas son domaine et cela ne la concerne pas, par exemple elle n'a rien à dire au mathématicien, au physicien et au biologiste et ne se mêle pas de ce qu'ils découvrent et affirment dans leurs travaux tant qu'ils restent sur le terrain de leur science et ne cherchent pas à en sortir pour empiéter sur le terrain philosophique et religieux. Mais il y a des vérités philosophiques qui sont si fondamentales qu'elles sont présupposées, non seulement par toutes les sciences sur le terrain des vérités naturellement connaissables, mais encore par la Révélation elle-même et par l'énoncé même des vérités révélées : ces vérités philosophiques sont par là indispensables à la doctrine chrétienne et c'est pourquoi l'Église doit les considérer comme incorporées à sa doctrine qui les présuppose et par conséquent les enseigner. Ainsi, bien que le domaine propre de la doctrine chrétienne et de l'enseignement de l'Église soit celui des vérités révélées, il inclut pourtant les vérités philosophiques fondamentales que celles-ci présupposent. Cela ne veut certes pas dire que ces vérités philosophiques fondamentales appartiendraient en propre à la doctrine chrétienne et entreraient dans le domaine des vérités révélées, auquel cas elles cesseraient d'être philosophiques, puisque nous avons dit qu'elles sont connaissables par tout homme, chrétien ou non chrétien, croyant ou incroyant, qui use bien de sa raison humaine, mais ce patrimoine commun de tous les hommes qui usent bien de leur raison, l'Église le fait sien sans le

⁴ Révélation partielle et progressive avec la longue suite des Patriarches et des Prophètes, Révélation totale et définitive en Jésus-Christ dont l'Église ne fait que transmettre l'enseignement en explicitant la formulation chaque fois que cela est nécessaire pour éviter toute erreur d'interprétation.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 14 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

monopoliser.

De même, sur le terrain pratique, l'Église ne se mêle pas —ce n'est pas son domaine— des *arts et techniques*, elle n'a rien à dire au peintre ou au sculpteur, au menuisier ou au chaudronnier tant qu'ils restent sur le terrain de leur art ou de leur technique, mais dès qu'on se trouve sur le terrain *moral*, c'est-à-dire le terrain du *vrai bien de l'homme*, l'Église a un enseignement.

Pour établir et faire comprendre ce que nous venons d'affirmer, nous ferons d'abord remarquer que l'énoncé même des vérités révélées, pour être donné, comme le font les définitions des Conciles, avec toute la précision de formulation indispensable pour éviter toutes les erreurs d'interprétation, utilise des notions qu'il appartient à la philosophie de définir de manière précise et de défendre contre toutes les contestations et déformations. Par exemple, l'énoncé du Mystère de la Trinité affirme qu'il y a en Dieu une nature et 3 personnes, l'énoncé du Mystère de l'Incarnation affirme qu'il y a en Jésus-Christ une personne et 2 natures : c'est à la philosophie qu'il appartient de définir avec toute la précision indispensable et de justifier contre toutes les critiques ces notions fondamentales de *nature* et de *personne*. Par exemple encore l'énoncé du Mystère de la Trinité affirme que les 3 Personnes Divines sont « consubstantielles » et l'énoncé du Mystère de l'Eucharistie affirme que la substance du pain y est changée en la substance du corps du Christ et la substance du vin en la substance du sang du Christ : c'est à la philosophie qu'il appartient de définir cette notion fondamentale de *substance* avec toute la précision indispensable et de la justifier contre toutes les critiques.

Cette fonction de la philosophie préliminaire à la foi est plus indispensable que jamais aujourd'hui car des courants très influents de la philosophie moderne, dont ce livre aura à faire l'étude critique approfondie ⁵, prétendent précisément rejeter ou éliminer ces notions fondamentales de nature, de personne et de substance : ils rendent par là les énoncés les plus fondamentaux de la foi inacceptables et inassimilables à un grand nombre de nos contemporains ⁶. C'est d'ailleurs ce qui a amené l'hérésie dite « moderniste », dont le danger a été dénoncé avec tant de force par saint Pie X, Pie XII et Paul VI, à vouloir remanier ou changer ces énoncés fondamentaux de la foi : saint Pie X a pu dire qu'il y a là comme la synthèse de toutes les hérésies car toutes les hérésies deviennent possibles si les énoncés de la foi formulés par les papes et les Conciles peuvent être modifiés d'une manière qui en change ou en déforme le sens. Mais ce *modernisme* s'effondre sans motif si la philosophie peut —comme nous le ferons— justifier les notions de nature, de personne et de substance et en réfuter la critique par certains courants de la philosophie moderne.

Dira-t-on qu'alors il faudrait être philosophe et bon philosophe avant de pouvoir adhérer aux énoncés de la foi ? Certes non, car nous avons déjà fait remarquer qu'une saine philosophie ne fait que préciser et développer *les certitudes spontanées du sens commun*, de sorte que, comme l'a dit Paul VI, il suffit pour la foi chrétienne de ces certitudes spontanées du sens commun tant qu'elles n'ont pas été rejetées ou déformées par une fausse philosophie, mais précisément la philosophie deviendra indispensable pour les justifier contre les erreurs philosophiques qui les méconnaissent ou les critiquent.

Objectera-t-on que la Bible et notamment le Nouveau Testament ne formulent pas les vérités révélées comme l'ont fait ensuite les Conciles à l'aide de notions comme celles de nature, de personne et de substance ? Ce sont les fausses interprétations des énoncés bibliques qui ont obligé à les *explicit*er en des formulations utilisant des notions philosophiques précises. Mais les énoncés bibliques présupposent ces notions dans la mesure où elles sont déjà possédées par un sens commun non déformé par de fausses philosophies. Par exemple quand le Christ prenant du pain dit : « Ceci est mon corps », cela veut bien dire que ce qui était du pain n'est plus du pain, mais a été changé en son corps, et cela présuppose la notion de substance incluse dans le « Ceci » sujet du verbe être qui désigne la substance.

S'il y a ainsi des *notions philosophiques fondamentales* qui sont indispensables aux énoncés de la foi, il y a aussi des *vérités philosophiques fondamentales* que la foi présuppose, au moins pour tous au niveau de leur connaissance primitive par les certitudes spontanées du sens commun, mais finalement au niveau d'une élaboration philosophique précise dès qu'il faudra faire face aux erreurs qui les contestent ou les rejettent.

⁵ Il s'agit surtout du courant *nominaliste* concernant la notion de nature et du courant *phénoméniste* concernant la notion de substance.

⁶ Toute morale devient aussi inassimilable et inacceptable si avec le nominalisme on rejette la notion de nature car alors on n'admet ni ordre naturel des choses ni finalité naturelle des choses pouvant constituer un fondement de la morale.

La première concerne *le problème lui-même de la vérité* qui a été le point de départ de toutes nos considérations : la foi présuppose que l'intelligence humaine qui va adhérer aux vérités révélées en les croyant vraies est une faculté de connaissance qui peut discerner le vrai du faux et reconnaître la vérité avec certitude ⁷. Or, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, la pensée moderne est souvent dominée par un *agnosticisme* qui refuse à l'intelligence humaine toute capacité de discerner le vrai du faux et de reconnaître la vérité avec certitude, ce qui rend a priori impossibles toutes les affirmations et certitudes de la foi si rien ne peut être certain. La solution philosophique du problème de la vérité est donc préalable à la foi.

Nous verrons que la philosophie moderne est dominée par un *idéalisme* qui nie toute réalité objective existant indépendamment de la conscience humaine : dans ce cas il n'y a ni Dieu ni réalité créée par Lui ni signes de son existence ou de son intervention, car alors il n'y a rien en dehors de la pensée humaine et de sa propre évolution intérieure. La Révélation et la foi sont donc impossibles sans une réfutation préalable de cet idéalisme.

Puis la foi, comme nous l'avons expliqué, consiste à croire ce que Dieu dit : comment croire ce que Dieu dit si Dieu n'existe pas ? L'affirmation de *l'existence de Dieu* est donc présupposée par la foi ⁸ : nous verrons comment la philosophie peut donner une formulation précise à la démonstration de l'existence de Dieu et par là réfuter *l'athéisme* qui rendrait la Révélation et la foi impossibles.

Enfin la Révélation nous enseigne à quoi Dieu destine notre âme après la mort : cela présuppose que *l'âme humaine est immortelle*, ce qu'il appartient à la philosophie, comme nous le verrons, de démontrer en réfutant le *matérialisme* qui en le niant rend impossibles les enseignements de la foi.

Nous pouvons donc conclure que pour accéder aux affirmations de la Révélation chrétienne sur la raison d'être et le but de la vie humaine il est indispensable de pouvoir d'abord affirmer un certain nombre de vérités philosophiques fondamentales, et notre lecteur sait déjà que tel sera l'objet propre de ce livre constituant par là une étude primordiale nécessaire à quiconque veut approfondir d'une manière réfléchie le contenu de sa foi ⁹.

Objectera-t-on alors que nous rendons la foi dépendante d'une philosophie et la lions à un système philosophique ? Nous développerons longuement l'étude critique des « systèmes » philosophiques et montrerons comment on peut parvenir à une *science philosophique* authentique ayant la certitude et la rigueur d'une véritable science et par là dépassant les vues partielles des systèmes. Il reste que la Révélation n'est pas liée à tous les développements et à toutes les conclusions de cette science philosophique dont certaines peuvent être méconnues sans s'écarter pour autant de la foi, elle ne dépend que des vérités philosophiques fondamentales qu'elle présuppose de la manière que nous venons d'expliquer.

Certains objecteraient encore aujourd'hui que des notions comme celles de nature et de substance nous viennent de la pensée grecque au sein de laquelle le christianisme a pris ses premiers développements intellectuels et par là appartiennent en propre à la civilisation occidentale de sorte que l'emploi de ces notions dans les énoncés de la foi rendraient ceux-ci inacceptables et inassimilables par d'autres civilisations, par exemple celles de l'Inde ou de l'Extrême-Orient ou de l'Afrique noire. Pour répondre à cette difficulté il est indispensable de bien distinguer dans l'apport de la pensée grecque et de la civilisation occidentale qui en est née ce qui est typiquement grec ou occidental et ce qui est *vérité humaine de valeur universelle* acquise d'abord en Grèce ou en Occident mais valable pour tous les hommes et toutes les civilisations. Il ne faudrait à aucun prix lier le christianisme, dont la nature et la mission sont de porter la grâce, le salut, la sanctification à l'universalité des hommes et des civilisations, à quoi que ce soit de ce qui est typiquement grec ou occidental dans ce qui a pu marquer ses premiers développements historiques. Mais le christianisme qui doit au cours de son développement s'incorporer, en les sauvant par la

⁷ Certes dans ce cas de la foi il s'agit de vérités que l'intelligence humaine n'est pas capable par ses capacités naturelles de reconnaître vraies mais si elle n'était pas par nature une capacité de reconnaître la vérité elle ne pourrait pas être surélevée par Dieu à la reconnaître sur un plan surnaturel dépassant ses capacités naturelles.

⁸ Nier cela serait tomber dans l'erreur que l'Église a condamnée sous le nom de *fidéisme*.

⁹ Pour étudier le contenu même de la foi lire *Connaître le Christianisme ou La Vie Surnaturelle*.

Rédemption par Jésus-Christ de toute contamination ou déviation par le péché, toutes les valeurs humaines peut porter en lui tous les apports de la civilisation grecque, puis occidentale qui constituent des valeurs humaines universelles valables comme le christianisme lui-même pour tous les hommes et toutes les civilisations et c'est alors un bienfait humain de porter ces valeurs humaines aux peuples qui ne les ont pas encore acquises et en les portant le christianisme se fait *civilisateur* comme il l'a été pour l'Europe qu'il a civilisée en même temps que christianisée en la faisant hériter de tout ce qu'il s'était incorporé des valeurs humaines universelles d'abord acquises par la Grèce et par Rome. Nul ne peut d'ailleurs contester qu'aujourd'hui bien des peuples de l'Asie ou de l'Afrique, sans rien renier pour autant de leurs vieilles civilisations souvent figées dans l'immobilisme depuis des millénaires, acquièrent un développement supérieur de vie civilisée en héritant de tous les développements de la civilisation occidentale née en Grèce : prétendra-t-on que les notions fondamentales de la géométrie sont inassimilables par l'Inde, la Chine ou l'Afrique noire parce qu'historiquement elles ont été d'abord acquises par Pythagore et Euclide ? Les notions philosophiques de nature et de substance ont la même vérité humaine universelle que les théorèmes de Thalès et de Pythagore et sont indispensables à toute civilisation à partir d'un certain stade de développement.

Si le Nouveau Testament et les décisions des Conciles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse, de Chalcédoine ont été rédigés en grec et si le christianisme a eu son premier essor au sein de la civilisation grecque, ce n'est pas plus un hasard que l'appartenance du Christ au peuple juif et sa descendance d'Abraham et de David, c'est *une volonté de la Providence* en raison d'une *mission providentielle de la Grèce* de porter la civilisation à un certain stade de développement où les énoncés de la foi pourraient trouver une formulation suffisamment précise. Il n'y a pas plus lieu de s'en étonner que du fait qu'aujourd'hui encore le vocabulaire de toutes les sciences est dans toutes les langues du monde un vocabulaire grec et que par exemple la science la plus à l'avant-garde du progrès scientifique et technique s'appelle d'un nom grec « la cybernétique ».

Ces difficultés écartées, nous espérons que maintenant le lecteur catholique comprendra pourquoi *la doctrine chrétienne inclut un enseignement d'ordre philosophique*. Peut-on alors, en considérant cet enseignement, parler d'une « *philosophie chrétienne* » ? Certainement non si l'on voulait dire que cette philosophie s'appuie sur la Révélation et argumente à partir d'elle : elle cesserait alors d'être une philosophie qui doit prouver toutes ses conclusions par les seuls moyens de l'expérience et du raisonnement à la portée de l'exercice naturel de la raison humaine ; donc encore certainement non si l'on voulait dire que cette philosophie ne serait accessible qu'aux chrétiens : elle cesserait alors d'être une philosophie qui se doit d'être acceptable et compréhensible par tout homme, chrétien ou non-chrétien, croyant ou incroyant, qui use droitement de sa raison humaine. Et pourtant, ces fausses interprétations éliminées, on peut en un sens parler de « philosophie chrétienne » si l'on entend par là les *conditions historiques* dans lesquelles cette philosophie, sans cesser le moins du monde d'être une philosophie de la manière que nous venons de préciser, a eu en fait son complet développement au sein du christianisme. Nous avons dit que si l'intelligence humaine n'a pas été détruite ou totalement faussée par le péché originel, elle a pourtant été blessée et diminuée par lui : c'est ce qui explique que si en dehors du christianisme et notamment en Grèce on a pu découvrir d'importantes vérités philosophiques que le christianisme accueillera et fera siennes, pourtant en dehors de lui on n'est jamais parvenu à une connaissance *complète et sans erreur* de toutes les vérités fondamentales, par exemple Aristote, à qui nous verrons que l'on doit tant de fondements primordiaux de la philosophie, a été arrêté devant les affirmations de la Création et de l'immortalité de l'âme humaine qui sont pourtant d'importance capitale. C'est pourquoi c'est *en fait* à l'intérieur du Christianisme qu'une intelligence purifiée par la Rédemption des suites du péché originel et redressée par elle et de plus illuminée du dedans par la Révélation accueillie par la foi a pu donner à la science philosophique fondée dans son argumentation sur la seule raison son complet développement pur de toute erreur. C'est en ce sens qu'il est exact de qualifier de « chrétienne » la philosophie incorporée à l'enseignement chrétien et assumée par lui (de même qu'un élève peut reconnaître par sa seule raison et sans aucun appel à l'argument d'autorité les vérités que lui enseigne un professeur et pourtant sans cet enseignement il n'aurait pas réussi seul à les découvrir toutes sans lacune et sans erreur).

S'il est maintenant bien établi comment et pourquoi la doctrine chrétienne inclut en elle l'enseignement de vérités philosophiques fondamentales, il reste à se demander où l'on y trouvera cet enseignement.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 17 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

La doctrine chrétienne a sa source dans *la Bible qui est la Parole même de Dieu*. Dira-t-on que la Bible ne contient aucun enseignement philosophique ? Certes cet enseignement philosophique n'est pas son objet propre, mais quand Dieu se définit à Moïse : « Je suis Celui qui suis » et quand saint Jean le définit : « Dieu est Esprit », « Dieu est Lumière », « Dieu est Amour », quand saint Paul écrit aux Romains que le Dieu invisible s'est fait connaître par les choses visibles qu'Il a faites, même quand le Christ prescrit : « que votre oui soit oui et que votre non soit non, » il y a bien là l'affirmation de vérités philosophiques fondamentales. Les travaux de Claude Tresmontant ont bien mis en relief quelle philosophie est incluse dans l'ensemble de l'enseignement biblique.

La doctrine chrétienne s'explicite et se précise dans *l'enseignement des papes et des conciles* : certes celui-ci n'est pas directement un enseignement philosophique mais celui-ci aussi inclut à maintes occasions le rappel de vérités philosophiques fondamentales qui avaient été méconnues et nous aurons par exemple à citer dans ce livre le 1er Concile du Vatican affirmant que l'existence de Dieu peut être connue sans la foi par le moyen naturel de la raison humaine comme une cause se fait connaître par ses effets et le concile de Vienne définissant contre l'erreur de Platon que l'âme humaine n'est pas un esprit pur indépendant du corps mais le principe animateur et organisateur du corps.

Mais le développement complet de la doctrine chrétienne se trouve dans les oeuvres d'un certain nombre d'auteurs, tous saints canonisés, que l'Église a reconnus pour *Docteurs de l'Église* : ce sont eux qu'elle donne aux catholiques pour Maîtres de pensée. Ces oeuvres sont riches de nombreux enseignements philosophiques mais la plupart ont un autre objet que d'enseigner la philosophie. C'est ici qu'il faut tenir compte que chaque Docteur de l'Église a sa vocation et sa mission propre et par là sa place et sa fonction dans l'ensemble harmonieux et immense de l'enseignement chrétien. Par exemple saint Augustin est le Docteur de la Prédication qui veut mouvoir les âmes vers Dieu et sera toujours le Maître des prédicateurs, saint Alphonse de Liguori est le Docteur de la Direction des âmes et sera toujours le Maître des confesseurs et des guides spirituels, saint Jean de la Croix est le Docteur de la prière et c'est sur ce terrain que Pie XI nous l'a donné pour Maître. Mais ce même Pie XI a proclamé saint Thomas d'Aquin Docteur de l'enseignement et des études (*Studiorum ducem*) et maître des professeurs qui doivent tous suivre sa doctrine et Benoît XV avait précisé : « L'Église fait *sienne* la doctrine de saint Thomas d'Aquin » (*Ecclesia fecit propriam suam doctrinam sancti Thomas*) et tous les papes récents de Léon XIII (encyclique *Aeterni Patris*) à Paul VI ont répété cela sous des formes différentes.

Que saint Thomas d'Aquin soit le Maître que l'Église nous donne dans le domaine de la doctrine entraîne que c'est lui que les catholiques doivent prendre comme *Maître de philosophie* et que c'est dans son oeuvre que nous trouverons *l'ensemble complet et cohérent de la philosophie chrétienne*. Les oeuvres des autres Docteurs de l'Église, avons-nous dit, contiennent de précieux enseignements philosophiques, aucune ne s'est donné pour mission d'enseigner la philosophie ni de constituer celle-ci en un ensemble complet et cohérent. Ce fut au contraire la vocation propre de saint Thomas d'Aquin, venu à son heure pour cela dans l'histoire de l'Église et le développement de la pensée chrétienne, de constituer *la science philosophique* et *la science théologique* en un corps doctrinal complet et cohérent reposant sur un ensemble bien enchaîné de notions fondamentales et de principes fondamentaux et se développant en un ensemble hiérarchisé de thèses complémentaires et solidaires les unes des autres. Cela ne veut pas dire qu'après saint Thomas d'Aquin cette science philosophique et cette science théologique n'auront pas comme toute science à s'enrichir sans cesse d'apports nouveaux, à s'accroître et se développer indéfiniment, mais à partir des fondements que saint Thomas d'Aquin leur a donnés en les constituant par là *en véritables sciences capables de conclusions certaines et de démonstrations rigoureuses* comme Lavoisier a fondé la chimie et Claude Bernard la physiologie.

Pour réaliser une telle oeuvre, dont nous aurons à expliciter par la suite toutes les conditions, saint Thomas d'Aquin a hérité de tout le travail de réflexion philosophique et théologique de tous les Pères et Docteurs de l'Église, grecs ou latins, qui l'ont précédé, travail qu'il a su accueillir sans rien rejeter mais en intégrant cet ensemble disparate en une *synthèse harmonieuse, bien ordonnée et enchaînée, et vraiment complète* où toutes les affirmations soutenues par les uns et les autres se trouvent mises en pleine lumière en se rattachant à des principes directeurs fondamentaux et en se reliant à des affirmations complémentaires. Si « l'Église fait *sienne* la doctrine de saint Thomas d'Aquin » (phrase déjà citée du pape Benoît XV), c'est que cette doctrine n'exclut rien mais accueille tout

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 18 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

en elle et que tout s'y retrouve, mais bien mis à sa place.

Ce que nous venons de dire concerne surtout la théologie. Mais en ce qui concerne la philosophie, objet propre de ce livre, saint Thomas d'Aquin a hérité aussi en l'accueillant et le faisant sien de tout le travail philosophique des philosophes grecs et latins et par-dessus tout de celui qu'il appelle « le philosophe », Aristote. On pourrait même être tenté de penser que le Lavoisier ou le Claude Bernard de la philosophie, celui qui l'a fondée et constituée comme véritable science, c'est Aristote. On trouve en effet chez Aristote un ensemble cohérent de notions fondamentales et de principes fondamentaux de philosophie susceptible de donner à celle-ci un caractère véritablement scientifique. Il y reste pourtant trop de lacunes graves, par exemple concernant des problèmes aussi importants que ceux de la Création ou de l'immortalité de l'âme humaine, pour que l'on puisse dire que l'authentique science philosophique est complètement constituée avec l'oeuvre d'Aristote, elle ne le sera qu'avec celle de saint Thomas d'Aquin qui n'hésitera pas à reconnaître tout ce qu'il doit à son génial précurseur païen. Tout cet admirable ensemble de notions fondamentales et de principes fondamentaux de philosophie qui est dû à Aristote, saint Thomas d'Aquin le fait sien, l'incorpore à sa philosophie, mais en en corrigeant les lacunes, en en redressant les erreurs, en le complétant et le développant, surtout en le plaçant sous *une lumière supérieure qui l'illumine en profondeur et le transfigure* et en fait quelque chose qui sans rien perdre de l'ancien est pourtant entièrement nouveau (Jacques Maritain a pu comparer l'oeuvre d'Aristote à une ville vue la nuit à la lumière des torches et celle de saint Thomas d'Aquin à la même ville vue à la lumière du soleil du matin).

Il nous faut donc protester contre la légende qui classe saint Augustin en disciple de Platon et saint Thomas d'Aquin en disciple d'Aristote. Certes saint Augustin a su faire sien tout l'apport de vérité de la philosophie de Platon mais c'est lui aussi qui a le plus sévèrement critiqué les erreurs de Platon, et si saint Thomas d'Aquin a fait sien tout l'apport de vérité philosophique d'Aristote c'est lui qui a le mieux critiqué les erreurs d'Aristote (même en physique il rejette les affirmations d'Aristote quand depuis celui-ci l'expérience les a contredites). Mais saint Augustin n'est pas disciple de Platon ni saint Thomas d'Aquin disciple d'Aristote parce que l'un et l'autre ne sont disciples que de Jésus-Christ, saint Thomas d'Aquin ayant dans le développement historique de la doctrine chrétienne hérité de toute l'oeuvre de saint Augustin qu'il cite constamment mais à laquelle il sait associer tout l'apport des Pères grecs. Nous avons insisté sur l'oeuvre philosophique de saint Thomas d'Aquin parce que c'est l'objet propre de ce livre mais pour saint Thomas d'Aquin cette oeuvre philosophique n'était qu'*un préliminaire à la théologie et son but était l'explicitation en science théologique cohérente de l'enseignement du Nouveau Testament* : de cela nous trouverons un simple signe matériel dans la place prédominante qu'occupent ses commentaires du Nouveau Testament dans le total des volumes de saint Thomas d'Aquin et on n'a pas vraiment pénétré sa pensée quand on ignore ces commentaires.

Ceci précisé, revenons à la philosophie de saint Thomas d'Aquin dont ce livre exposera les affirmations fondamentales. On y verra pourquoi cette philosophie constitue la véritable science philosophique et n'est pas un système mais *accueille en elle et y intègre toutes les vérités partielles et complémentaires les unes des autres* reconnues par les différents systèmes opposés entre eux de sorte que cette philosophie *n'exclut rien*, elle reconnaît tout ce qui a été vu de vrai en toute philosophie en le faisant sien et l'illuminant sous une lumière supérieure et le reliant à tout le reste, c'est par là qu'elle est vraiment « catholique », ce qui veut dire universelle : pour ne rejeter l'apport authentique d'aucune philosophie, il faut *cette puissance universelle d'accueil* qui ne se trouve que dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin car dès qu'on entre dans un système on rejette l'apport du système opposé ou complémentaire. C'est dire aussi que cette authentique science philosophique que saint Thomas d'Aquin a fondée ne se termine pas plus avec ce qu'il a pu penser et écrire de son vivant que la chimie ne s'est terminée avec l'oeuvre de Lavoisier ou la physiologie avec celle de Claude Bernard : ouverte à tout accueillir en elle, elle demeure toujours *ouverte à tous les développements*, à tous les accroissements et enrichissements qui lui viendront au cours des siècles de tous les progrès de la pensée humaine en tous ordres et notamment dans les domaines divers de toutes les sciences. Par là cette philosophie de saint Thomas d'Aquin n'est pas plus du XIII^e siècle que la chimie fondée par Lavoisier n'est du XVIII^e ou la physiologie fondée par Claude Bernard du XIX^e, elle n'est pas plus européenne que la chimie ou la physiologie, elle vaut pour toute l'histoire, pour tous les temps, pour toutes les civilisations (l'homme qui a le mieux su comprendre, accueillir, faire sien, éclairer toutes les richesses des philosophies de l'Inde n'est-il pas le fidèle disciple de saint Thomas d'Aquin qu'est Olivier Lacombe ?). Nous aurons l'occasion de donner des exemples de la manière dont la philosophie de saint Thomas d'Aquin peut s'enrichir de tout l'apport des

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 19 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

prodigieux progrès contemporains des sciences physiques et naturelles en même temps que les éclairer ¹⁰ (citons seulement ici l'exemple de Roland Dalbiez, fidèle disciple de saint Thomas d'Aquin, qui fut le premier catholique à comprendre, accueillir, assimiler, faire sien tout l'apport scientifique authentique de l'oeuvre de Freud) et s'ouvrir à toutes les richesses de civilisation du monde contemporain (Jacques Maritain, fidèle disciple de saint Thomas d'Aquin, n'est-il pas l'homme qui a le mieux compris, expliqué, éclairé, aimé et fait aimer les formes les plus d'avant-garde de la poésie et de l'art contemporains ?)

Tout cela s'éclairera complètement pour qui aura la patience d'étudier avec attention et soin et application d'esprit l'ensemble de ce livre.

¹⁰ cf. nos livres *Physique moderne et philosophie traditionnelle* et *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Introduction	Page 20 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 21 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

1^{ere} PARTIE :

NOTIONS FONDAMENTALES DE MÉTHAPHYSIQUE :

L'ÊTRE ET LES DIVISIONS DE L'ÊTRE

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 22 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 23 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

CHAPITRE 1 :

L'ÊTRE

LA NOTION LA PLUS FONDAMENTALE : LA NOTION D'ÊTRE :

Nous avons dit que toutes les sciences particulières supposent certaines notions fondamentales qu'elles ne peuvent pas elles-mêmes fonder et justifier et que cela appartient à une science fondamentale et première, rectrice de toutes les autres sciences, qui est la philosophie. Ainsi la philosophie recherche en toute chose ce qu'il y a de plus fondamental et ce que tout le reste présuppose.

Cette considération nous conduit directement au premier problème de la philosophie qui sera donc de découvrir, parmi les notions fondamentales qu'elle doit définir avec précision et justifier, celle qui est la plus fondamentale de toutes et par là absolument première. En effet toute notion se définit à partir d'autres notions qui sont plus fondamentales qu'elle et qu'elle suppose, par exemple la notion de rectangle, qui se définit comme un parallélogramme dont les angles sont droits, suppose les notions plus fondamentales de parallèle et d'angle droit. Mais en remontant ainsi de chaque notion à des notions plus fondamentales on ne peut continuer indéfiniment dans ce processus de la pensée : il faut donc qu'il y ait une notion absolument première, présupposée par toutes les autres, à partir de laquelle toutes les autres seront définies, et ainsi le premier problème de philosophie sera de *découvrir cette notion la plus fondamentale et absolument première.*

Cette notion absolument première, pour être supposée par toutes les autres, doit être incluse dans toutes les autres, donc doit être la notion de *quelque chose qui est commun à tout ce qui est.* Or les êtres sont aussi divers qu'il est possible, mais la seule chose qui leur est commune à tous, c'est d'être : au-delà des diversités entre les êtres, il n'y a que l'être qui leur appartienne à tous. Prenons pour exemple une grande diversité d'êtres que peut considérer notre pensée et que notre langage désignera par des mots : un homme, un cheval, un chêne, une pierre, la blancheur, la taille de deux mètres, la paternité, la position assise. On peut facilement trouver quelque chose de commun à plusieurs d'entre eux : la vie est commune à l'homme, au cheval et au chêne ; il est commun à l'homme, au cheval, au chêne et à la pierre d'être ce que nous appellerons bientôt des substances. Mais la vie n'appartient pas à la pierre, et la blancheur, la taille de deux mètres, la paternité, la position assise ne sont pas des substances. Ainsi la seule chose qui soit commune malgré leur extrême diversité à tous ces objets de pensée sans exception aucune, c'est d'être, parce qu'*au-delà de la plus extrême diversité des êtres, l'être seul est commun à tout ce qui est.* ¹¹

¹¹ Nous verrons par la suite, et sans contredire ce que nous venons d'affirmer, qu'avec l'être et en raison de lui est aussi commun à tout ce qui est tout ce qui est lié inséparablement à l'être comme par exemple le vrai et le bien que nous appellerons des *transcendants* parce que transcendant toutes les différences entre les êtres.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 24 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

Quelles que soient les différences entre les êtres avec ce qui est propre à chacun d'eux, *l'être seul est supposé en tout ce qui est*. Et rien n'est en dehors de l'être : en dehors de l'être, il n'y a que le néant, c'est-à-dire ce qui n'est pas.

Il en résulte que *la notion la plus fondamentale et absolument première est LA NOTION D'ÊTRE*. En effet, toute définition, sans exception aucune, répondant à la question : « Qu'est-ce que c'est ? » inclut en elle en son centre même et à son fondement la notion première d'être qui est ainsi présupposée par toutes les définitions.

Ceci entraîne évidemment que la notion d'être ne peut elle-même être ni définie ni expliquée puisque toute définition ou explication l'utilise mais c'est un fait que tout homme, même le plus sot ou le plus inculte, comprend immédiatement sans explication ni définition ce petit mot : « être » qui est le premier mot de toutes les langues humaines ¹² : nous verrons par la suite que cela résulte de la nature même de l'intelligence de saisir l'être comme c'est la nature de la vue de percevoir la lumière et la nature de l'ouïe de percevoir le son et c'est pourquoi tout homme, mais l'homme seul comprend spontanément le mot « être » qui ne pourrait avoir aucune signification pour un animal. Nous ne voudrions pas que certains lecteurs, croyant la métaphysique quelque chose de très inaccessible, s'imaginent ne pas saisir cette notion d'être parce qu'ils y chercheraient quelque chose de très mystérieux qui s'y trouverait caché : ils n'ont rien d'autre à comprendre ici que ce que tout le monde comprend par le mot « être », donc que ce qu'eux-mêmes ont certainement déjà compris.

Ceci nous amène à un autre avertissement à nos lecteurs. Nous allons voir bientôt, et on peut déjà le deviner par ce que nous venons de dire, que toutes les notions fondamentales de métaphysique se rattachent à la notion première d'être et se définissent à partir d'elle : il en résulte que si l'intelligence est attentive aux définitions qui en seront données ces notions fondamentales de métaphysique sont, elles aussi, très faciles à comprendre, mais à la condition que l'intelligence situe son attention pour comprendre dans cette perspective de l'être à laquelle nous allons tout rattacher et à partir de laquelle nous allons tout définir, et c'est là qu'un obstacle pourrait surgir si au lieu de situer l'attention de l'intelligence dans cette perspective propre à la métaphysique comme d'ailleurs au bon sens qui est spontanément métaphysicien on la situait dans la perspective de la succession des phénomènes sensibles qui est propre aux sciences physiques et naturelles ou sciences expérimentales ou dans la perspective de la quantité et des relations de calcul entre les quantités qui est propre aux sciences mathématiques. Dans ces deux perspectives l'intelligence dans son effort pour comprendre est souvent ¹³ aidée et appuyée par l'imagination qui peut se représenter ce dont on parle : au contraire les notions de métaphysique ne sont susceptibles d'aucune représentation imaginative et si l'on cherchait une telle représentation pour comprendre on serait assuré d'un échec complet. Quand donc nous disons que ces notions de métaphysique sont faciles à comprendre, c'est à condition de *les comprendre avec l'intelligence seule* dont c'est le rôle propre de comprendre, avec un effort de l'intelligence seule, sans jamais essayer de se représenter quoi que ce soit avec l'imagination, c'est donc à condition d'imposer à l'imagination une abstention totale.

Concluons donc que l'être est premier et fondamental en tout ce qui est car une chose n'est ceci ou cela qu'en étant, une chose ne peut être ceci ou cela que d'abord en ayant l'être, et nous ne pouvons considérer quelque chose qu'en le considérant d'abord comme étant, comme ayant l'être de quelque manière, rien ne pouvant être considéré en dehors de l'être puisqu'alors précisément cela ne serait pas. L'être inclus en tout ce qui est est comme l'étoffe commune en laquelle est taillé tout ce qui est et dont tout est fait, la notion d'être comme l'étoffe commune en laquelle sont taillées toutes les autres notions et dont toutes sont faites.

LE PRINCIPE LE PLUS FONDAMENTAL : LE PRINCIPE D'IDENTITÉ

Les différentes sciences ont à leur fondement des principes de base qu'elles n'ont pas elles-mêmes les moyens de justifier mais qu'elles présupposent et sans lesquels leur travail serait impossible : c'est encore à la philosophie

¹² Là où il ne se trouve pas explicitement, il est contenu et implicitement présent par la nature même de la pensée qui ne peut pas penser sans lui comme nous venons de le montrer.

¹³ Nous disons "souvent" car ceci n'est exact que dans les premiers développements des sciences physiques et mathématiques (par exemple on ne peut pas se représenter un électron ou une figure non euclidienne) et ne l'est plus dans leurs développements supérieurs mais à la différence de la métaphysique ces développements supérieurs y restent dans le prolongement de « l'imaginable » des premières étapes.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 25 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

qu'il appartient d'examiner et de justifier ces principes fondamentaux.

Mais il faut pour cela enchaîner ces principes entre eux. La vérité d'une affirmation peut être démontrée, comme nous le verrons, par un raisonnement rigoureux à partir d'autres affirmations déjà reconnues comme vraies qui servent de points de départ ou « principes » à ce raisonnement. Mais comme on ne peut remonter indéfiniment dans ce processus de la pensée il faut bien qu'il y ait *une affirmation absolument première que tous les raisonnements et donc toutes les autres affirmations présupposent et sans laquelle il serait à tout jamais impossible de rien affirmer* : la philosophie se doit donc d'abord de *formuler cette affirmation la plus fondamentale et absolument première*.

Comme nous savons déjà que la notion la plus fondamentale et absolument première est la notion d'être, nous pouvons en conclure que l'affirmation la plus fondamentale et absolument première porte sur l'être en lui attribuant ce qui lui convient en premier : or ce qui lui convient et lui appartient en premier et avant quoi que ce soit d'autre, c'est précisément d'être ; d'où il résulte que l'affirmation absolument première que toutes les autres présupposeront affirmera l'identité de l'être avec lui-même, c'est donc ce que la philosophie appellera LE PRINCIPE D'IDENTITE et qu'on pourrait présenter à tout le monde en l'appelant le principe de Monsieur de La Palisse.

Pour rendre ce principe utilisable comme fondement premier de toutes les affirmations et de tous les raisonnements en étant susceptible d'être appliqué à n'importe quelle réalité en laquelle se vérifiera toujours l'identité de l'être avec lui-même et pour éviter en même temps une formulation qui ne serait qu'une simple répétition de mots, nous le formulerons : TOUTE CHOSE EST CE QU'ELLE EST. On voit immédiatement qu'une telle affirmation est incluse à l'intérieur, au centre, au fondement de toutes les affirmations et présupposée par elles toutes comme par tous les raisonnements, constituant comme une étoffe commune en laquelle affirmations et raisonnements sont comme taillés et qui est l'étoffe même de l'être, l'étoffe même de tout ce qui est, et que sans elle on ne pourrait plus rien affirmer et qu'il n'y aurait plus aucun raisonnement possible.

Nous avons donné là du principe le plus fondamental et absolument premier une formulation affirmative. On pourrait en donner équivalamment une formulation négative : UNE CHOSE N'EST PAS CE QU'ELLE N'EST PAS, qui n'est que l'exclusion de l'être de ce qui n'est pas parce que ce qui n'est pas n'est rien. C'est là ce que nous appellerons LE PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION qui nous permettra d'exclure de nos raisonnements et de nos affirmations tout ce qui est contradictoire (le contradictoire est encore appelé « absurde » pour marquer qu'il est purement et rigoureusement inacceptable). D'où le procédé courant de raisonnement qu'on appelle « par l'absurde » qui démontre la vérité d'une affirmation en démontrant qu'on ne peut la nier sans tomber dans la contradiction : on ne démontre pas alors directement que cela est vrai, mais qu'il est impossible que cela ne soit pas vrai.

Bien entendu, le principe d'identité ne peut être démontré par aucun raisonnement puisque tout raisonnement le présuppose, mais il n'en a nul besoin parce qu'il est d'une *évidence immédiate pour l'intelligence* comme la lumière pour la vue car il est impossible de considérer l'être comme n'étant pas, donc de le considérer autrement que comme identique à lui-même. Si l'être est l'objet de connaissance saisi en premier par l'intelligence parce qu'elle ne peut rien considérer en dehors de lui, qu'il est inclus en tout ce qu'elle considère et qu'elle considère tout comme étant, donc à travers lui, l'intelligence en saisissant l'être par son acte premier le saisit immédiatement comme étant, donc comme identique à lui-même : cela s'éclairera davantage plus loin quand nous montrerons que c'est la nature même de l'intelligence de saisir l'être comme c'est la nature de la vue de percevoir la lumière, car nous comprendrons alors que par sa nature même l'intelligence en saisissant l'être le saisit comme n'étant qu'en étant identique à lui-même, donc qu'avec cette identité à lui-même lui appartenant en premier et avant quoi que ce soit d'autre.

Nous pouvons d'ailleurs ajouter qu'il est absolument impossible de nier ou même de mettre simplement en doute le principe d'identité. Si en effet quelqu'un prétend nier que toute chose est ce qu'elle est, je lui réponds aussitôt qu'alors sa négation n'est pas ce qu'elle est, donc n'est plus une négation et se détruit ainsi elle-même. Et si quelqu'un prétend mettre en doute que toute chose est ce qu'elle est, je lui réponds aussitôt qu'alors son doute n'est pas ce qu'il est, donc n'est plus un doute et par là se détruit lui-même.

Ceci n'a pourtant pas empêché certains philosophes de contester le principe d'identité. Les uns, à la suite d'*Héraclite*, ont prétendu s'appuyer pour cela sur le fait du changement : nous montrerons leur erreur dans le prochain chapitre en étudiant le problème du changement. Mais il nous faut examiner dès maintenant le cas de *Hegel* dont la contestation s'est attaquée directement à la notion d'être.

Le point de départ du raisonnement de Hegel se trouve dans le fait que pour arriver à la notion de l'être

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 26 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

commun à tout ce qui est il faut faire abstraction de toutes les différences entre les êtres, donc de toutes les déterminations propres à chacun, d'où Hegel conclut que l'être est ce qu'il y a de plus indéterminé. Mais c'est pour ajouter aussitôt que ce qu'il y a de plus indéterminé étant le néant, l'être est néant, l'être n'est pas, il n'y a pas d'être, et bien entendu ce rejet de la notion d'être entraîne le rejet du principe d'identité.

Il va nous être facile de découvrir qu'il y a là un faux raisonnement, c'est-à-dire ce que l'on appelle « un sophisme ». Pour examiner la valeur d'un raisonnement, il faut toujours le mettre sous sa forme précise :

A est B
or B est C
donc A est C

(nous employons ici le verbe être parce qu'en métaphysique on considère les choses dans leur être, mais ceux qui sont habitués aux mathématiques qui ont pour objet les quantités connaissent le raisonnement sous la forme $A = B$, or $B = C$, donc $A = C$).

Le raisonnement mis ainsi sous forme précise repose tout entier sur B par l'intermédiaire duquel on réussit à identifier A et C et qu'on appelle pour ce motif « le moyen terme ». D'où il résulte que la condition indispensable de la valeur du raisonnement est que B soit même dans l'affirmation : A est B et dans l'affirmation : B est C, car si B n'est pas le même, le prétendu raisonnement est pur artifice entièrement fallacieux. Or ceci est le cas dans le raisonnement de Hegel.

Mettons en effet ce raisonnement de Hegel sous forme précise. Il devient alors :

L'être est indétermination
Or l'indétermination est néant
Donc l'être est néant

Le « moyen terme » y est ainsi constitué par la notion d'indétermination. Mais il devient alors visible que cette notion n'est pas du tout la même quand on dit que l'être est indétermination et quand on ajoute ensuite que l'indétermination est néant. En effet quand on dit que l'être est indétermination on y fait abstraction de toutes les déterminations propres à chaque être qui distinguent les êtres les uns des autres mais on n'y fait nullement abstraction de la détermination de l'être lui-même commun à tout ce qui est. Au contraire on fait abstraction de l'être lui-même quand on dit que l'indétermination est néant. Ainsi ce raisonnement est un pur sophisme.

Ce qui explique l'erreur de Hegel, c'est que pour des raisons que nous aurons l'occasion de développer plus tard il n'a pas vu que l'être lui-même est une détermination et la première de toutes, celle que toutes les autres supposent et qui est incluse en toutes les autres parce que rien ne peut être quoi que ce soit de déterminé sans d'abord être : les déterminations qui s'ajoutent à l'être pour distinguer les êtres les uns des autres supposent l'être et ont l'être pour fondement, il ne peut y avoir de déterminations et de distinctions qu'au sein de l'être, un être ne pouvant être quelque chose de déterminé que parce qu'il est et dans la mesure même où il est. Si, pour les raisons que nous avons dites, l'être ne peut être défini, il n'est pas pour autant une notion vide ou quelque chose de vague, il est le fondement de tout sur lequel tout repose — et que tout contient et suppose —

Cette critique de Hegel est extrêmement importante, non seulement parce qu'il s'y agit des notions premières de métaphysique, mais parce qu'Hegel a tiré de là une philosophie pour laquelle il n'y a que de la contradiction perpétuelle et tout se développe dans la contradiction perpétuelle : s'il n'y a pas d'être il n'y a pas de vérité et l'affirmation d'aujourd'hui devra être contredite par celle de demain dans une histoire qui est révolution perpétuelle et destruction perpétuelle. C'est une philosophie essentiellement révolutionnaire d'où sortiront tous les grands mouvements révolutionnaires contemporains. En particulier *Karl Marx* et *Engels*, les créateurs du communisme, ont eu toute leur formation philosophique à l'école de Hegel : il ne faudra donc pas s'étonner quand on verra les communistes dire et faire chaque jour le contraire de ce qu'ils ont dit et fait la veille, ce n'est là ni scandaleuse hypocrisie ni heureuse évolution, c'est la pure logique d'une philosophie pour laquelle oui se change en non, affirmer se change en nier dans la contradiction perpétuelle qui constitue l'histoire comme une destruction perpétuelle et une révolution perpétuelle.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 27 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

ÊTRE RÉEL ET ÊTRE DE RAISON

Ce qui intéresse la métaphysique et ce qui nous intéressera en ce livre, c'est l'être *réel* (le mot vient du latin *res* traduit communément par « chose » et qui peut désigner toute réalité), c'est-à-dire l'être qui existe indépendamment de la connaissance que nous en avons et qui donc existerait même si nous ne le connaissions pas. Par exemple, c'est l'astronome Le Verrier qui a découvert l'existence de la planète Neptune, mais tous les astronomes sont convaincus qu'elle n'a pas commencé à exister au moment de cette découverte, qu'elle existait avant cette découverte bien qu'alors nous ne connaissions pas son existence : la planète Neptune est un être réel. Le soleil ne cesse pas d'exister la nuit quand nous ne pouvons plus le voir et les étoiles ne cessent pas d'exister le jour quand nous ne pouvons plus les voir : le soleil et les étoiles sont des êtres réels. Pierre et Marie Curie ont découvert la présence du radium dans la pechblende, mais tous les chimistes sont convaincus que cette présence du radium dans la pechblende n'a pas commencé au moment de cette découverte, qu'il s'y trouvait auparavant bien qu'alors nous ne le savions pas : le radium est un être réel.

On appelle au contraire « *être de raison* » ce qui n'existe que dans notre pensée comme une forme de son fonctionnement et en raison de ce fonctionnement. Par exemple nous avons parlé tout à l'heure du moyen terme dans un raisonnement : il n'y a pas de moyen terme en dehors et indépendamment de notre pensée, le moyen terme n'est qu'un élément de la structure du raisonnement au sein de notre pensée ; c'est un être de raison. Par exemple quand j'affirme : Pierre est brun, je dirai que Pierre est sujet, brun attribut, mais ces notions de sujet et d'attribut ne concernent que les positions de Pierre et de brun dans la structure de mon affirmation au sein de ma pensée ; ce sont des êtres de raison. Dans les paragraphes précédents nous avons parlé de « néant », mais le néant n'est pas quelque chose qui existe puisque par définition il est précisément ce qui n'existe pas, ce n'est donc d'aucune manière de l'être réel ; il n'y a d'idée de néant que grâce au procédé de *négation* (ici négation de l'être lui-même) qui est un procédé du fonctionnement de notre pensée ; c'est donc encore de l'être de raison. Il en est évidemment de même de toutes les négations, par exemple la cécité : ce qui existe, ce qui est réel, c'est l'aveugle et c'est l'œil mal conformé de cet aveugle, mais la cécité n'est que le manque de la vue, ce n'est pas quelque chose qui existe, c'est quelque chose qui n'existe pas, c'est la vue qui n'existe pas, nous ne pouvons donc considérer la cécité que par le procédé de négation de notre pensée niant l'existence de la vue, c'est donc de l'être de raison. Un autre exemple d'êtres de raison, ce sont les espèces et les genres : les hommes sont des êtres réels, leur nature humaine par laquelle ils sont hommes est une réalité, mais l'espèce humaine n'a d'existence que dans ma pensée considérant l'ensemble des êtres qui ont la nature humaine, c'est de l'être de raison. Les mathématiques manient constamment des êtres de raison : nombres fractionnaires, irrationnels, imaginaires, espaces non euclidiens, espaces à n dimensions, etc... qui ne sont que le produit de nos procédés de calcul et de raisonnement.

Bien entendu il n'y aurait pas d'êtres de raison s'il n'y avait pas au fondement un être réel qui est la pensée elle-même utilisant ces êtres de raison dans ses procédés de fonctionnement : si la cécité n'est pas un être réel, l'acte de l'intelligence humaine pensant la cécité est un être réel.

Ainsi l'être de raison n'existe que dans et par la pensée qui connaît et pour cette connaissance.

L'étude de l'être de raison, donc de tous les procédés de fonctionnement de la raison humaine, s'appelle *La Logique* (le mot vient du grec *λογος*, *Logos*, qui signifie aussi bien la parole proférée extérieurement que cette parole intérieure, au-dedans de nous, qui est la pensée en laquelle s'expriment toutes nos connaissances intellectuelles). Une grande partie des mathématiques modernes appartient ainsi plus à la Logique qu'aux mathématiques proprement dites dont l'objet propre est la quantité car on n'y étudie plus que l'ordonnance elle-même entre les opérations. Nous n'aurons pas la place dans ce livre d'étudier la Logique sauf en passant quand il le faudra pour notre propos.

Revenons donc à l'être réel pour établir l'ensemble des notions fondamentales de métaphysique qui, dérivant de l'être, se rattacheront aux premières grandes divisions de l'être ou distinctions au sein de l'être.

L'ESSENCE ET L'EXISTENCE

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 28 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

Une première perspective pour considérer l'être sera de le considérer dans son *intelligibilité*. Puisque l'être est l'objet premier de l'intelligence que toute autre connaissance intellectuelle suppose et inclut en elle, puisque la notion d'être est l'étoffe commune de toute connaissance intellectuelle et que c'est à l'être que se rattachent toutes nos autres notions, puisque c'est donc par l'être et dans l'être, sous l'angle de l'être, que l'intelligence connaît tout le reste, toute chose est intelligible, c'est-à-dire connaissable par l'intelligence, dans son être et par son être, dans la mesure même où elle est : il y a là une constatation fondamentale que nous aurons l'occasion d'approfondir par la suite, mais nous savons dès maintenant que l'intelligibilité va avec l'être, accompagne l'être.

Il est donc normal que la considération de l'être par notre intelligence le considère d'abord comme connaissable par elle, dans la perspective de son intelligibilité : aussi est-ce dans cette perspective que nous allons être amenés à définir de premières notions fondamentales de métaphysique.

Nous avons dit que l'intelligence connaît toute chose dans son être et par son être. Plus précisément, quand l'intelligence veut connaître quelque chose, elle demande : « Qu'est-ce que c'est ? », elle veut la réponse à cette question qui est devant toute chose la première question de l'enfant parvenant à l'âge de raison. Donc ce que l'intelligence cherche à connaître d'une chose, c'est CE QUE LA CHOSE EST : ce qui nous rend intelligible un être, ce qui donne prise sur lui à l'intelligence, c'est ce qu'il est. On appelle en philosophie ESSENCE ou NATURE d'une chose ce que la chose est. Le mot « nature » est d'usage plus courant que le mot « essence », mais d'une signification un peu plus complexe : un être ne pouvant agir que selon ce qu'il est, on appelle « nature » l'essence selon qu'elle est ainsi le principe, la source, le fondement de toutes les activités d'un être (la nature se définit ainsi dans la philosophie d'Aristote comme un *dynamisme* et l'on voit par là à quel degré on méconnaît et caricature cette philosophie quand on y présente la notion de nature comme quelque chose de statique).

Nous vérifions ici combien les notions fondamentales de métaphysique sont simples et faciles à comprendre pour l'intelligence —quoi de plus simple et de plus facile à comprendre que cette définition de l'essence : « ce que la chose est » ?— mais combien elles ne peuvent être comprises que par l'intelligence s'appliquant à saisir ce qui est ainsi défini en situant son attention dans la perspective de l'être et ne sont susceptibles d'aucune représentation par l'imagination, car si l'on essayait de se représenter l'essence on imaginerait quelque chose de subtil et de vaporeux flottant autour de la chose ou situé en son fond et alors on n'aurait absolument rien compris car pour le métaphysicien il n'y a rien d'autre à comprendre dans la notion d'essence que ce que l'intelligence de tout le monde peut comprendre par la définition : « ce que la chose est ».

Mais si l'intelligence considère ainsi en toute chose ce qu'elle est, l'essence ou nature par laquelle cette chose nous est intelligible, l'intelligence peut aussi considérer en une chose le simple *fait* qu'elle existe et c'est ce FAIT D'EXISTER QU'ON APPELLE L'EXISTENCE de la chose ¹⁴.

D'une part une chose est *ceci* ou *cela* (et pas autre chose que ce qu'elle est) : c'est son essence ou nature. D'autre part elle *existe* (c'est là simplement un fait) : c'est son existence. Ainsi se distinguent essence et existence en distinguant en toute chose d'une part ce qu'elle est et d'autre part le fait qu'elle existe : cette *distinction de l'essence et de l'existence* est fondamentale en métaphysique.

Bien entendu c'est l'intelligence seule qui peut reconnaître cette distinction pour les raisons que nous venons d'expliquer mais ici encore il n'y a aucune possibilité de représentation imaginative : si l'on essayait de se représenter l'essence seule sans l'existence ou l'existence seule sans l'essence et l'essence et l'existence combinées mais séparables comme l'hydrogène et l'oxygène dans l'eau, on dévierait complètement. En effet on ne peut pas parler d'existence sans qu'il y ait quelque chose qui existe dont on pourra donc demander ce que c'est, c'est-à-dire considérer son essence. D'autre part pour demander ce qu'est une chose il faut soit qu'elle existe actuellement soit au moins qu'elle ait une possibilité d'existence déterminée par cette essence, de sorte qu'on ne peut pas parler d'essence sans lien à l'existence actuelle ou au moins possible. Donc reconnaître essence et existence comme distinctes et même —nous verrons pourquoi au prochain chapitre— comme réellement distinctes n'empêche pas qu'on ne peut pas les considérer indépendamment l'une de l'autre : l'essence est relation à l'existence et l'existence

¹⁴ Le langage courant réserve quelquefois en un autre sens le mot « existence » aux êtres vivants : il s'agit ici du simple fait d'exister, donc de l'existence de tout ce qui existe, vivant ou inanimé.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 29 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

appartient à une essence. Toute saine métaphysique reconnaît donc la distinction mais aussi l'union de l'essence et de l'existence.

Mais on voit aussi qu'il y a ici la possibilité de deux familles de systèmes philosophiques opposés : d'une part des systèmes *essentialistes* n'admettant que les essences et niant les faits d'existence, d'autre part des systèmes *existentialistes* n'admettant que les faits d'existence et niant les essences ¹⁵. On peut se demander comment des philosophes ont pu en arriver là. Or nous avons vu que l'intelligence considère en toute chose ce qu'elle est, c'est-à-dire son essence, de sorte que l'essence est ce qu'il y a en quelque chose d'intelligible (de connaissable par l'intelligence) l'élément d'intelligibilité de cette chose, mais aussi ce qui n'est connaissable que par l'intelligence seule capable de connaître les natures des choses. Au contraire l'existence est un pur fait, donc une donnée d'expérience. Alors les philosophies intellectualistes ou rationalistes qui veulent tout réduire à ce qui est connaissable et explicable par l'intelligence, tout déduire d'un enchaînement de nécessités intelligibles, et refusent de reconnaître les faits comme de pures données que l'on ne peut que constater sans les expliquer tendront vers des systèmes essentialistes. Au contraire les philosophies empiristes qui n'admettent que les faits et refusent toute possibilité d'explication rationnelle tendront vers des systèmes existentialistes dont la forme extrême ira jusqu'à nier toute intelligibilité du réel et à considérer celui-ci comme incompréhensible et absurde, donc jusqu'à désespérer de l'intelligence qui ne peut rien comprendre à rien. Les systèmes essentialistes se heurtent au fait de l'existence des choses que l'on ne peut que constater mais qui n'est déductible d'aucune nécessité rationnelle. Les systèmes existentialistes se heurtent au fait de la réussite de nos sciences qui parviennent effectivement à trouver dans la réalité quelque chose d'intelligible, à y découvrir une certaine intelligibilité.

LA SUBSTANCE ET L'ACCIDENT

Après avoir considéré l'être dans la perspective de son intelligibilité, comme connaissable par l'intelligence, il nous faut maintenant considérer les êtres dans leur existence réelle et découvrir parmi eux les classifications fondamentales, les premières grandes divisions et distinctions.

Pour cela nous allons simplement reprendre la liste d'êtres les plus divers qui nous avait servi d'exemple pour aboutir à reconnaître que l'être seul leur est commun : un homme, un cheval, un chêne, une pierre, la blancheur, la taille de deux mètres, la paternité, la position assise. Nous découvrons immédiatement entre eux une différence fondamentale. L'homme, le cheval, le chêne, la pierre n'ont nul besoin d'un autre être en qui exister, ils ont en eux-mêmes de quoi exister et se suffisent à eux-mêmes pour exister : c'est là ce que nous appellerons, en précisant ensuite longuement la signification exacte de ce mot, des SUBSTANCES. Au contraire la blancheur n'existe et ne peut exister que dans un être, homme, cheval ou pierre, qui est blanc : il n'y a pas d'être en lui-même existant qui serait la blancheur, celle-ci n'a pas en elle-même de quoi exister, elle a besoin d'un autre être en qui exister que l'on qualifiera de blanc. De même la taille de deux mètres ne peut exister que dans un être qui a deux mètres : il n'y a pas d'être en lui-même existant qui serait la taille de deux mètres, celle-ci n'a pas en elle-même de quoi exister, elle a besoin d'un autre être en qui exister. De même, alors que le père est un être en lui-même existant, la paternité n'existe et ne peut exister que dans l'homme qui est père de son fils ou dans le cheval qui est père de son poulain : il n'y a nulle part en ce monde et dans le champ de notre expérience d'être en lui-même existant qui serait la paternité, celle-ci n'a pas en elle-même de quoi exister, elle a besoin d'un autre être en qui exister. Et l'on en dirait évidemment autant de la position assise. Nous exprimerons cela en disant que blancheur, taille de deux mètres, paternité, position assise sont des ACCIDENTS.

Ainsi l'on appelle « substance » *l'être en lui-même existant qui n'a pas besoin d'un autre en qui exister parce qu'il a en lui-même de quoi exister*, disons plus brièvement *l'être en soi* (en latin *in se*), et l'on appelle « accident » *l'être qui a besoin d'un autre être, d'un sujet ou d'une substance en qui exister parce qu'il n'a pas en lui-même de quoi exister et ne peut exister que de l'existence d'un autre, d'un sujet ou d'une substance en qui il existe*, disons plus brièvement *l'être en un autre* (en latin *in alio*), mais surtout n'introduisons pas dans la notion philosophique

¹⁵ On trouve ici le sens précis de ce mot d' « existentialisme » qui est très à la mode mais dont la plupart ne comprennent pas la signification parce qu'ignorant la distinction de l'essence et l'existence.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 30 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

d'accident ainsi définie et à comprendre par cette définition la notion d'accidentel au sens de ce qui se produit accidentellement comme un accident de chemin de fer car s'il y a effectivement des accidents qui sont en ce sens accidentels comme dans nos exemples la situation assise (il est accidentel à un homme d'être assis, il pourrait tout aussi bien ne pas l'être), il y a aussi des accidents, au sens philosophique du mot, qui ne sont nullement accidentels au sens courant du mot comme dans nos exemples la blancheur ou la taille de deux mètres car il n'est nullement accidentel à un homme d'être blanc ou d'avoir deux mètres si telles sont sa coloration de peau et sa taille. Donc, *il appartient à la substance d'être le sujet en qui existent les accidents et aux accidents d'exister en la substance qui est leur sujet* : cela définit la substance et l'accident l'un par rapport à l'autre.

Ceci nous amène à préciser la notion de SUJET qui convient ainsi à la substance : le sujet est purement et simplement *ce qui est*, ce à quoi par l'intermédiaire du verbe être on attribuera son existence, son essence ou sa nature et tous ses accidents, par exemple du sujet Pierre on dira que Pierre existe, que Pierre est homme (essence ou nature), que Pierre est blanc, haut de deux mètres, père, assis (accidents). Ce caractère de la substance d'être ainsi sujet est appelé en philosophie *la subsistence* (en grec « l'hypostase »), et, quand il s'agit d'un être doué d'intelligence et de liberté, *la personne*¹⁶ parce que par l'intelligence et la liberté elle est le sujet responsable de ses actes et de ses relations avec les autres.

Dans certains manuels, au lieu de définir la substance comme ce qui existe « en soi », on la définit comme ce qui existe « par soi ». Ce vocabulaire est acceptable si au moyen du français « par soi » on traduit le latin « *per se* » car en latin la substance peut se définir comme *per se* aussi bien que comme *in se*, cela voulant dire qu'elle a en elle de quoi exister, se suffit à elle-même pour exister, n'a pas besoin comme les accidents d'un autre en qui exister. Mais l'expression française « par soi » est équivoque car elle pourrait aussi traduire le latin « *ab se* » qui signifie non seulement ce qui a en soi de quoi exister et se suffit ainsi pour exister, donc n'existe pas en un autre, mais ce qui a en soi le fondement et l'explication de son existence, donc ne la reçoit pas d'un autre : or nous verrons plus tard que Dieu seul est *ab se* ou « par soi » en ce sens tandis que toutes les substances créées reçoivent l'existence de Lui (mais c'est une existence qu'une fois reçue de Dieu elles ont en elles-mêmes¹⁷ sans avoir comme les accidents à exister en un autre être et de l'être d'un autre). On risque donc là une dangereuse confusion qui, comme dans la philosophie de Spinoza, confondrait la substance créée avec Dieu : nous verrons qu'on appelle « panthéisme » cette grave erreur pour laquelle Dieu est la substance même de toutes choses, pour laquelle donc tout est divin dans une confusion de substance entre l'univers et Dieu.

La distinction de la substance et de l'accident, tout comme la distinction de l'essence et de l'existence, ne peut être comprise que par l'intelligence s'appliquant à saisir les très simples définitions et explications que nous avons données mais n'est, elle aussi, susceptible d'aucune représentation imaginative car alors on se représenterait la substance cachée à l'intérieur des choses sous les accidents et recouverte par eux comme un objet caché sous la couche de peinture qui le recouvre¹⁸, représentation qui induirait complètement en erreur car alors les accidents seraient considérés comme s'ils étaient eux-mêmes des substances (la couche de peinture qui recouvre un objet est une substance) et la substance serait considérée comme pouvant exister sans ses accidents et indépendamment d'eux, or la substance n'existe que déterminée par ses accidents (par exemple un cheval blanc n'existe qu'avec la détermination de cette blancheur), n'existe qu'avec ses accidents en elle, et les accidents n'existent que de l'être de la substance qu'ils déterminent ainsi, qu'en cette substance déterminée ainsi par eux, de sorte que l'être réel est constitué par l'ensemble de la substance et de ses accidents inséparablement et qu'on ne peut considérer ni la substance sans les accidents ni les accidents sans la substance¹⁹.

Il faut même préciser que la connaissance sensible ne perçoit que les accidents comme par exemple la couleur

¹⁶ Ce mot « personne » vient du « personnage » de théâtre parce que dans le théâtre antique le personnage se reconnaissait par le masque qui servait en même temps de porte-voix faisant résonner sa voix au loin.

¹⁷ Parce qu'elles ont dans leur nature ce qu'il faut pour recevoir l'existence tandis que les accidents n'ont pas dans leur nature ce qu'il faut pour recevoir l'existence sans passer par celle d'une substance qui est leur sujet et les reçoit.

¹⁸ L'étymologie du mot « substance » : ce qui se tient sous, n'est qu'une image qu'il serait dangereux de prendre trop littéralement.

¹⁹ Dans le cas de l'Eucharistie la foi croit sur la parole du Christ précisée par les définitions de l'Eglise que la substance de pain y est changée en la substance du Corps du Christ et la substance du vin en la substance de Son Sang (ce qu'on appelle transsubstantiation), donc qu'il n'y a plus ni pain ni vin tandis que demeurent pourtant les accidents du pain et du vin perçus par nos sens mais pour maintenir ces accidents dans l'existence sans les substances qui en sont les sujets naturels il faut supposer l'intervention directe de la Toute-puissance divine cause de l'existence même des choses, intervention qui va à l'encontre de l'ordre naturel des choses mais qui a lieu pour que les accidents du pain et du vin demeurent comme les signes sacramentels par lesquels sont présents le Corps et le Sang du Christ en lesquels le pain et le vin ont été changés

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 31 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

(des accident qu'on appelle les propriétés sensibles des choses, justement parce que connaissables par la sensibilité) tandis que l'intelligence seule peut avoir la notion de substance car, appliquée à connaître l'être même des choses ainsi que nous l'avons indiqué, elle seule peut avoir la notion de ce qui est comme sujet des accidents qui le déterminent : ce n'est qu'en connaissant les choses dans leur être qu'on y découvre la substance comme l'être déterminé par les accidents. Ceci explique que les philosophies sensualistes qui réduisent toute connaissance à la connaissance sensible soient souvent amenées au *phénoménisme* qui, n'admettant que ce qui est perçu par la sensibilité, nie la substance²⁰. Tel est par exemple le cas du *structuralisme* à la mode aujourd'hui, qui n'admet rien d'autre que les « structures » observées dans le champ de notre expérience et en particulier pour lequel il n'y a pas d'homme ni de nature humaine, mais uniquement les structures psychologiques et sociologiques observables auxquelles se réduit ce que nous appelons « l'homme ». Une telle philosophie est contradictoire car il n'y aurait ni accidents ni « phénomènes » perçus par la sensibilité ni « structures » observables sans les substances qui sont les sujets de ces accidents, de ces phénomènes, de ces structures, qui sont affectées et déterminées par ces accidents, ces phénomènes, ces structures, mais leur communiquent leur être, les font exister de leur être et dans leur être (il n'y a pas de « structures » s'il n'y a rien qui soit structuré, pas de structures psychologiques et sociologiques sans un être humain affecté par ces structures). La conclusion d'un tel raisonnement est donc certaine mais l'intelligence seule pouvait le faire²¹.

Ainsi seule la métaphysique définit et justifie avec précision la notion de substance. Cela ne veut pourtant pas dire qu'elle ne soit accessible qu'aux seuls métaphysiciens car le sens commun possède incontestablement cette notion de substance et l'homme de la rue considère toutes les choses qu'il rencontre autour de lui comme des substances : spontanément l'intelligence à travers la perception des accidents sensibles des choses va aux substances qui sont les sujets supposés par ces accidents parce que l'intelligence est naturellement portée à connaître les choses dans leur être et par leur être, et que l'être des accidents suppose l'être de la substance en lequel il a son fondement. Par ailleurs Meyerson, au terme d'une enquête minutieuse sur l'état réel des sciences expérimentales, a montré définitivement que celles-ci supposent des substances qui sont les sujets affectés par les phénomènes qu'elles s'appliquent à observer. Un témoignage éclatant, que cite Meyerson (*L'Explication dans les sciences*, p. 560), en a été fourni par le grand chimiste Urbain qui professait une philosophie phénoméniste. Voulant se rendre compte si ses convictions étaient partagées par l'ensemble des chimistes, il demanda à brûle-pourpoint à un grand nombre d'entre eux s'ils croyaient à la réalité du sulfate de baryum : « au regard effaré qu'ils m'ont jeté, dit-il, j'ai reconnu que tous me croyaient fou de leur poser pareille question », d'où il conclut : « Voilà qui est acquis, le chimiste actuel fait des corps le substratum absolu de leurs propriétés ». Ce témoignage est d'autant plus probant qu'Urbain, ne citant ce fait que pour le déplorer, ne peut donc d'aucune manière être accusé de partialité : il est donc certain que le chimiste dont la pensée n'a pas été faussée d'une manière totalement étrangère à la chimie par une philosophie phénoméniste admet spontanément l'existence réelle de substances qui sont les sujets des propriétés et des phénomènes qu'il observe dans son laboratoire.

Ainsi les êtres réels se classent (toute première classification) en substances et accidents, la substance n'existant que déterminée par les accidents et les accidents n'ayant d'être que dans et par la substance. Cette distinction entre substance et accidents oblige à distinguer entre l'essence de la substance et les essences des accidents : les essences des accidents n'ont pas en elles seules ce qu'il faut pour recevoir l'existence, il faut pour cela l'intermédiaire d'une substance en laquelle ces accidents existent et qui en étant affectée par eux soit leur sujet ; au contraire l'essence ou nature substantielle a en elle ce qu'il faut pour recevoir l'existence parce qu'elle a en elle ce qu'il faut pour constituer un sujet à qui appartiendra son existence, comme lui appartiendront ses accidents, et comme lui appartiendra cette essence ou nature substantielle elle-même.

²⁰ On comprendra par la note précédente qu'une telle philosophie est strictement incompatible avec la foi catholique dans l'Eucharistie.

²¹ Il n'y a donc aucune vérification expérimentale possible de la transsubstantiation eucharistique car toute tentative de vérification expérimentale ne pourra jamais trouver que les accidents du pain et du vin, par exemple l'analyse chimique ne trouverait que les propriétés chimiques du pain et du vin qui sont des accidents, mais ici les substances du Corps et du Sang du Christ présentes par la transsubstantiation ne sont pas connues par l'usage naturel de notre intelligence mais par la foi seule

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 32 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

Si nous voulons aller plus loin dans la classification des êtres réels il va falloir classer d'une part les substances, d'autre part les accidents.

Concernant les substances nous nous limiterons pour le moment aux substances *corporelles*, c'est-à-dire faites de matière, car nous ne pourrions examiner que plus loin s'il existe des substances immatérielles²². Les substances corporelles se classent évidemment en *inanimées* et *vivantes*, celles-ci en *végétaux* qui ne sont pas doués de connaissance et *animaux* qui sont doués de connaissance sensible, ceux-ci enfin en *animaux sans intelligence* et *l'animal intelligent* qui est *l'homme*.

Concernant les accidents, Aristote les a classés en *neuf catégories*. Ici où nous ne pouvons tout traiter nous nous contenterons de parler des quatre principales :

1). *La qualité*

Comme le mot l'indique, c'est tout ce qui « qualifie » la substance en la disposant et la caractérisant de quelque manière, donc tout ce qui la détermine, non point par rapport à autre chose, mais en elle-même, tout ce qui lui appartient en propre. Dans nos exemples précédents la blancheur est une qualité²³. Chez un homme, intelligence et liberté sont des qualités. Toutes les perfections qui de quelque manière déterminent la substance sont des qualités.

Parmi les qualités, celles que l'on possède en soi comme de véritables « possessions » dont on peut disposer s'appellent, d'un mot latin intraduisible en français et qu'il faut donc garder tel quel en français, des *habitus* (la racine « hab » est le verbe avoir en latin), par exemple nous verrons que la science est un *habitus* parce que par elle nous possédons en nous nos connaissances intellectuelles. On fausserait complètement le sens du mot en traduisant par « habitude », la seule traduction à la rigueur possible serait l'infinitif du verbe « avoir » pris substantivement en disant que les *habitus* sont nos *avoirs*, par exemple que la science est un avoir de l'intelligence.

2). *La quantité*

La quantité est un accident propre aux substances corporelles en tant qu'en raison de la matière dont elles sont faites elles sont divisibles en parties extérieures les unes aux autres (cette divisibilité et cette extériorité appartiennent en propre à la matière) et donc s'ajoutant les unes aux autres, de sorte que c'est par la quantité que la substance corporelle est étendue et mesurable. On peut avec précision définir la quantité comme ce qui est susceptible d'*égalité* et d'*addition* et par là se prête au *calcul* : nous verrons qu'elle est l'objet propre des sciences *mathématiques*. Dans nos exemples la taille de deux mètres est une quantité.

Dans les substances corporelles la quantité est l'accident premier et fondamental qui est le sujet de tous les autres accidents reçus en elles par l'intermédiaire de la quantité, c'est pourquoi la physique moderne réussit une analyse complète du monde corporel et de son fonctionnement par le moyen des mesures et de la connaissance mathématique ou quantitative qui en résulte.

3). *La relation*

C'est l'accident par lequel un être se rapporte à un autre. Dans nos exemples la paternité est une relation, elle concerne le père dans son rapport au fils.

Nous avons dit qu'en latin la substance se définit comme *in se*, l'accident comme *in alio* : la relation se définit comme *ad aliud*, c'est-à-dire par l'orientation *vers* l'autre qui est le terme de cette relation (par exemple le fils est le terme de la relation de paternité qui est relation du père au fils)²⁴.

4). *L'action*

C'est l'accident par lequel un être en agissant en transforme un autre, donc l'action, elle aussi, a son terme dans cet autre qui la reçoit et est par là transformé par elle. Par exemple l'action de l'instrument du sculpteur transforme le marbre qui reçoit cette action.

²² La notion de substance, se définissant uniquement comme ce qui existe en soi, n'inclut nullement que la substance soit matérielle et par là connaissable par la sensibilité.

²³ Peu nous importe, pour ce que nous traitons ici, que cette blancheur, qui ne peut qualifier qu'une substance corporelle, s'explique par une disposition de sa surface qui renvoie l'ensemble des rayons lumineux.

²⁴ Dans tout le champ de notre expérience le *ad aliud* qui définit la relation va avec le *in alio* qui définit l'accident, de sorte que la relation est toujours un accident. Il ne serait pas contradictoire que dans un domaine inconnu de nous et d'une manière qui nous serait donc incompréhensible il y ait des relations se définissant toujours par le *ad aliud* qui est l'essence de la relation mais sans comporter le *in alio*, c'est-à-dire qui ne soient pas des accidents : il a fallu la révélation du mystère de la Trinité à la foi chrétienne pour savoir sans le comprendre qu'il en est ainsi en Dieu.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 33 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

Cette considération de l'action introduit la notion du changement que nous allons examiner au chapitre suivant.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 34 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'être	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 35 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

CHAPITRE 2 :

LE CHANGEMENT ET LA MULTIPLICITÉ

LE PROBLÈME DU CHANGEMENT

Nous avons dit qu'à la suite d'Héraclite un certain nombre de philosophes ont prétendu contester le principe d'identité en s'appuyant sur le fait du changement : c'est le problème posé par là qu'il nous faut étudier maintenant pour continuer à découvrir les grandes divisions de l'être et les notions fondamentales de métaphysique.

Le changement est un fait d'expérience courante. Or il semble à première vue que ce fait du changement contredit le principe d'identité. En effet le changement consiste en ceci que ce qui était n'est plus et que ce qui n'était pas est maintenant, il est donc une destruction de l'identité de l'être avec lui-même. Nous avons formulé le principe d'identité en disant que « toute chose est ce qu'elle », or dans le changement elle cesse d'être ce qu'elle est pour devenir ce qu'elle n'était pas, donc en perdant son identité avec elle-même : si une chose est ce qu'elle est et n'est pas ce qu'elle n'est pas, il semble qu'elle doit rester ce qu'elle est et ne jamais être ce qu'elle n'est pas, donc que le changement soit impossible. Une chose ne peut changer selon ce qu'elle est, puisqu'elle l'est déjà, et ne peut pas davantage changer selon ce qu'elle n'est pas, car cela n'est rien (l'être ne peut pas sortir du néant parce que le néant n'est rien). Le changement ne peut provenir ni de ce qui est, parce que cela est déjà, ni de ce qui n'est pas, parce que cela n'est rien du tout. Si l'être est ce qu'il est et n'est que ce qu'il est, on ne voit pas comment il pourrait devenir ce qu'il n'est pas. D'où le terme du changement, qui n'était rien avant ce changement, pourrait-il provenir ? Il ne peut provenir du point de départ du changement selon ce qu'il est, car ce qu'il est, il l'est déjà et n'a pas à le devenir : ce point de départ n'était que ce qu'il était et était déjà tout ce qu'il était. Mais le terme du changement ne peut provenir de son point de départ selon ce qu'il n'est pas, car à ce titre, il n'est rien du tout et rien ne peut provenir de lui. Le néant ne peut pas devenir quelque chose parce qu'il n'est rien et l'être ne peut pas devenir ou changer parce qu'il est déjà ce qu'il est tandis que le terme du changement, avant ce changement, n'est pas. Le changement semble contradictoire en faisant sortir l'être de ce qui n'est pas.

C'est sur l'examen de cette difficulté que la métaphysique a pris naissance en Grèce au Ve siècle avant notre ère, avec les deux systèmes opposés de PARMÉNIDE et d'HÉRACLITE auxquels se rattacheront ensuite, parce que ce problème est fondamental, tous les systèmes philosophiques qui apparaîtront au cours des siècles et seront tous parménidiens ou héraclitéens.

Parménide, pour maintenir l'évidence intellectuelle et la certitude du principe d'identité, se croit obligé par les raisonnements précédents de nier le fait du changement, donc de n'y voir qu'une apparence ou une illusion de nos sens : derrière cette apparence la véritable réalité de l'être serait parfaitement immuable et sans changement ; il n'y aurait de réel que l'Être parfait et immuable demeurant éternellement ce qu'il est sans pouvoir changer, et tout le reste qui apparaît à nos sens ne serait qu'illusion. Un tel système se réfute par l'évidence immédiate de l'expérience qui nous assure sans contestation possible du fait du changement : il suffit de se mettre à marcher en réalisant par là

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 36 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

un changement de lieu pour constater l'impossibilité d'accepter la philosophie de Parménide.

Héraclite, pour maintenir cette certitude expérimentale du changement, se croyait obligé de nier le principe d'identité et par là de nier l'être lui-même : puisque rien ne demeure, il n'y a pas d'être, il n'y a que du changement, c'est le changement lui-même qui est la seule réalité se développant dans ce changement dans la contradiction perpétuelle puisque chaque instant contredit l'instant précédent, le perpétuel devenir est à lui-même sa raison et en lui s'identifient les contradictoires puis qu'il fait être ce qui n'était pas et n'être pas ce qui était, de sorte que par lui rien n'est parce que tout incessamment devient en un flux perpétuel de changement. Héraclite illustre cela par cette image : « on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve » (l'eau a coulé, ce n'est plus la même eau, donc ce n'est plus le même fleuve, et ainsi la réalité est comme l'eau du fleuve, écoulement perpétuel dans lequel rien ne demeure).

Nous pouvons aisément montrer que cette philosophie d'Héraclite est impossible car si l'on n'admet plus que toute chose est ce qu'elle est, alors le changement lui-même peut n'être pas ce qu'il est, changer peut être la même chose que ne pas changer, et ainsi le changement s'est nié et détruit lui-même. Le changement consiste en ceci que A devient B qui est différent de A mais si l'on n'admet plus que toute chose est ce qu'elle est, dire que B est différent de A sera aussi bien dire que B n'est pas différent de A (car B n'est différent de A qu'en étant ce qu'il est qui est différent de ce qu'est A) et alors il n'y a plus de changement et c'est aussi bien l'éternel repos que l'éternel devenir : les différences entre les êtres sont elles-mêmes de l'être, et nier l'être, c'est nier les différences et par là nier le changement car s'il n'y a plus de différences, il n'y a plus de changement. Pour que A devienne B il fallait que A ait été ce qu'il était et que maintenant B soit ce qu'il est : s'il n'y a plus d'être il n'y a plus de changement.

Avec cette opposition entre Parménide et Héraclite nous avons un premier exemple de ce que nous rencontrerons pour chaque grand problème de philosophie : des systèmes opposés dont chacun a vu quelque chose de vrai, mais est tombé dans l'erreur en niant ce qu'a vu l'autre, ce qui nous conduira à admettre à la fois les vérités partielles et complémentaires vues par chaque système en montrant comment elles s'accordent, donc à accueillir ce qu'il y a de vrai en chaque système. Pour le problème qui nous occupe actuellement Parménide a bien vu l'évidence intellectuelle du principe d'identité, mais est tombé dans l'erreur en niant le fait du changement, Héraclite a bien vu l'évidence expérimentale du changement mais est tombé dans l'erreur en niant le principe d'identité : nous n'avons pas d'autre solution que d'*admettre à la fois la certitude intellectuelle du principe d'identité et la certitude expérimentale du changement*, ce qui nous conduit à rechercher comment les concilier, comment, en dépassant ce qui nous était apparu à première vue, le changement s'accorde avec le principe d'identité. Cette solution a été trouvée deux siècles après Héraclite et Parménide par Aristote dans la découverte de la distinction entre « l'être en puissance » et « l'être en acte » qui va constituer une nouvelle division de l'être fondamentale en métaphysique.

L'ÊTRE EN PUISSANCE ET L'ÊTRE EN ACTE

Les raisonnements que nous venons d'exposer et selon lesquels le changement serait inconciliable avec le principe d'identité ne considèrent que l'être actuellement existant ou réalisé, ce qu'Aristote appelle l'être EN ACTE, mais il ne faut pas ici prendre le mot « acte » dans le sens d'action que lui donne souvent le français contemporain, « acte » a ici le sens que l'on trouve dans les mots « actuel » et « actualité », c'est-à-dire ce qui existe *actuellement* : si l'on ne pouvait envisager aucune autre sorte d'être que l'être en acte, le changement serait effectivement impossible car rien ne pourrait expliquer que ce qui n'était pas, soit, et que ce qui était ne soit plus, le point de départ ne pouvant devenir le terme du changement ni selon ce qu'il n'est pas — car à ce titre il n'est rien —, ni selon ce qu'il est — car il est déjà tout ce qu'il est. Mais — et c'est là la grande découverte d'Aristote — s'il est déjà tout ce qu'il est, il n'est pas déjà tout ce qu'il *peut* être et précisément par le changement il va devenir ce qu'il peut être, mais n'est pas encore : ce qu'il va devenir, il a en lui de quoi l'être, il peut l'être bien qu'il ne le soit pas actuellement. C'est donc *selon ce qu'il peut être* que le point de départ deviendra le terme du changement. La graine ne devient pas plante parce qu'elle est graine ni parce qu'elle n'est pas plante mais parce qu'elle peut devenir plante, parce qu'il y a en elle de quoi devenir plante.

Le changement ne provient ni de ce qui est, parce que cela est déjà, ni de ce qui n'est pas, parce que cela n'est rien, mais de *ce qui peut être* bien que cela ne soit pas encore en acte : c'est là ce qu'Aristote appelle l'être EN

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 37 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

PUISSANCE, mais surtout il ne faudrait pas prendre le mot « puissance », comme souvent dans le français contemporain, dans le sens de ce qui est « puissant », comme lorsqu'on parle de « la puissance » d'un boxeur ou lorsqu'on dit que les U. S. A. sont une « grande puissance », car il s'agit ici purement et simplement de ce qui « peut » être, de *possibilités d'être* non encore réalisées en acte. Le changement s'explique alors sans contredire le principe d'identité parce que si ce qui est maintenant n'était pas en acte, cela *pouvait* être, cela était « en puissance », ce qui veut dire que cela répondait à un *pouvoir être*, à une réelle possibilité d'être. Quand j'ai les yeux fermés je ne vois pas en acte mais il y a en moi une réelle possibilité de voir que n'a pas l'aveugle et quand j'ouvre les yeux je réalise un changement qui est donc le passage de l'être en puissance à l'être en acte. Ainsi *tout changement, provenant de ce qui peut-être pour l'amener à être actuellement, est le passage de l'être en puissance à l'être en acte*, c'est-à-dire de la possibilité d'être à l'existence actuelle. La physique moderne a su utiliser cette distinction de l'être en puissance et de l'être en acte, quand elle distingue l'énergie potentielle de l'énergie actuelle qu'elle appelle « cinétique ».

La métaphysique doit donc considérer en dehors du néant qui n'est rien non seulement ce qui est actuellement (être en acte) mais ce qui peut être (être en puissance). Les philosophies héraclitéennes objectent à cela que l'être en puissance n'ayant pas d'existence actuelle n'est actuellement que du néant puisqu'actuellement purement et simplement il n'est pas. Mais confondre ainsi l'être en puissance avec le néant, ce qui revient à nier l'être en puissance, c'est méconnaître qu'il y a des possibilités réelles d'être qui bien qu'elles ne soient pas actuellement réalisées sont pourtant réelles en tant que possibilités et par là ne sont pas du néant, par exemple c'est confondre l'homme qui en fermant les yeux ne voit pas actuellement, mais a en lui la possibilité réelle de voir s'il les ouvre, avec l'aveugle ou avec une pierre qui n'a aucune possibilité de voir, c'est confondre le gland qui n'est pas actuellement chêne, mais a en lui la possibilité de devenir chêne, avec le noyau de cerise qui n'a en lui aucune possibilité de devenir chêne alors qu'il a en lui une tout-à-fait réelle possibilité de devenir cerisier. Ceci suppose évidemment qu'on ne définisse pas l'être en puissance seulement négativement par l'absence de réalité actuelle, mais positivement par la réelle possibilité qui le constitue et dont la réalité se manifeste précisément parce que, par le changement, elle pourra passer à l'existence actuelle. Bien entendu cet être en puissance ne peut exister sans le support de quelque existence actuelle, de quelque être en acte qui recèle en lui cette possibilité de transformation qu'est l'être en puissance : si le gland est chêne en puissance, c'est parce qu'il est gland en acte avec l'organisation intérieure du gland ; si l'homme qui ferme les yeux est en puissance de voir, c'est parce qu'il existe en acte en lui ses yeux avec leur organisation.

Le monde changeant que nous fait connaître notre expérience est ainsi un monde d'êtres en qui se mêlent être en puissance et être en acte, c'est-à-dire d'êtres qui ne sont pas actuellement tout ce qu'ils peuvent être, qui ont en eux des possibilités qu'ils réaliseront à condition de changer, donc d'êtres qui possèdent en acte certaines perfections mais peuvent acquérir d'autres perfections qu'ils n'ont pas actuellement, et n'acquerront qu'en changeant, et c'est précisément pourquoi ce monde est changeant : ainsi la philosophie d'Aristote qu'ont stupidement accusée de statisme ceux qui en parlent sans la connaître est en réalité une philosophie du *perpétuel dynamisme évolutif* du monde de notre expérience.

Nous ne pouvons savoir, au point où nous en sommes, s'il existe en dehors de ce monde changeant auquel nous appartenons un être qui soit *Acte pur*²⁵ mais un tel être serait absolument immuable, immuable parce que parfait, c'est-à-dire n'ayant aucune perfection qui lui manque à acquérir, parce qu'ayant en acte toutes les possibilités de l'existence, il serait tel que Parménide concevait l'être mais en commettant l'erreur d'appliquer une telle conception à l'être donné dans notre expérience et cela à l'encontre précisément des données de cette expérience.

Remarquons pour terminer que le changement est un cas particulier de la multiplicité : c'est la multiplicité successive des instants différents les uns des autres qui constitue *le temps*. Un monde changeant est un monde dans le temps. Nous avons dit que le changement consiste en ceci que ce qui était n'est pas maintenant. S'il consistait en ceci que ce qui est n'est pas, il serait contradictoire, donc vraiment impossible. Mais il n'est pas impossible que ce qui était n'est pas maintenant car « était » est autre que « est », l'existence même de ces deux temps distincts du verbe être indique la réalité de la succession dans le temps, manifeste que l'être donné dans notre expérience est successif, donc un être dans le temps où par le changement se succèdent et se distinguent les instants qui diffèrent les uns des autres. La multiplicité ainsi découverte est un cas particulier du problème d'ensemble de la multiplicité

²⁵ Nous démontrons par la suite qu'il existe et que c'est lui que nous appelons Dieu.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 38 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

qu'il nous faut traiter maintenant dans toute sa généralité.

LE PROBLÈME DE LA MULTIPLICITÉ

Comme le changement qui en est un cas particulier, la multiplicité des êtres différents les uns des autres est un fait donné par l'expérience la plus courante : une pomme est différente d'une poire, deux pommes sont différentes l'une de l'autre. Or il semble aussi à première vue que ce fait de la multiplicité est inconciliable avec le principe d'identité.

En effet si l'être est ce qu'il est, il n'est rien d'autre que ce qu'il est et on ne voit pas comment il pourrait être deux choses différentes et comment pourrait s'introduire en lui le moindre principe de division ou de différenciation, il semble donc qu'il devrait être parfaitement un et indivis comme il nous a semblé qu'il devrait être immuable : toute différence au sein de l'être semble contredire et détruire son identité. S'il y avait deux êtres, ils devraient se distinguer par autre chose que par l'être qui leur est commun, mais ce qui est autre que l'être est néant, n'existe pas, donc toute différenciation paraît impossible : l'être ne peut être qu'un, car on ne peut rien concevoir qui s'ajoute à l'être pour y introduire une différenciation, car ce serait encore de l'être ou cela ne serait rien. La multiplicité, ne pouvant provenir ni de l'être qui est commun à tous les êtres ni d'autre chose que l'être qui ne serait rien, semble impossible.

Devant cette difficulté Parménide et Héraclite ont eu exactement les mêmes réactions qu'à propos du changement. Parménide, pour maintenir l'évidence intellectuelle et la certitude du principe d'identité, s'est cru obligé de nier le fait de la multiplicité, de n'y voir qu'une apparence ou une illusion de nos sens : derrière cette apparence l'être en sa véritable réalité serait parfaitement un et indivis, il n'y aurait de réel que l'être dans sa parfaite unité sans division contenant tout en lui, et tout le reste qui apparaît à nos sens ne serait qu'illusion. Un tel système se réfute par l'évidence immédiate de l'expérience qui nous assure sans contestation possible du fait de la multiplicité : il suffit, selon les exemples que nous venons de donner, de montrer une pomme et une poire ou même simplement deux pommes.

Héraclite, pour maintenir cette certitude expérimentale de la multiplicité, se croyait obligé de nier le principe d'identité et par là de nier l'être lui-même : il n'y a pas d'être, il n'y a que de la diversité, le monde est un chaos et rien n'est commun aux êtres totalement étrangers les uns aux autres dans leur diversité²⁶ qui ne peuvent donc que se contredire et s'opposer les uns aux autres. Chaque être contredisant les autres, la seule réalité est la contradiction dans le chaos du divers identifiant en lui les contradictoires.

Nous pourrions de nouveau montrer que cette philosophie d'Héraclite est impossible car si l'on n'admet plus que toute chose est ce qu'elle est, alors la diversité elle-même peut n'être pas ce qu'elle est, donc il n'y a plus de diversité, elle s'est détruite et niée elle-même. La multiplicité consiste en ceci que A est différent de B mais si l'on n'admet plus que toute chose est ce qu'elle est, dire que A est différent de B sera aussi bien dire que A n'est pas différent de B car A n'est différent de B qu'en étant ce qu'il est qui est différent de ce qu'est B, et alors il n'y a plus aucune diversité, la diversité a été détruite et niée avec l'être car il ne peut y avoir de diversité que dans l'être, la diversité suppose l'être : les différences entre les êtres sont elles-mêmes de l'être (on ne peut parler de ces différences que parce qu'elles sont) et nier l'être, c'est nier les différences, donc nier la multiplicité elle-même, car s'il n'y a plus de différences, il n'y a plus de multiplicité. Si les contradictoires sont identiques tout se confond et toute diversité disparaît : une philosophie qui identifie les contradictoires ne pouvait ainsi que se contredire elle-même.

Ne pouvant ainsi admettre ni la position de Parménide ni celle d'Héraclite, nous serons de nouveau conduits à admettre à la fois les vérités partielles et complémentaires vues par chaque système en montrant comment elles s'accordent et en accueillant par là ce qu'il y a de vrai en chaque système. La solution sera donc encore d'*admettre à la fois la certitude intellectuelle du principe d'identité bien vue par Parménide et la certitude expérimentale de la multiplicité bien vue par Héraclite*, en montrant comment les concilier, comment en dépassant ce qui nous était

²⁶ On retrouvera chez Sartre cette idée de chaque être muré en lui-même sans rien de commun et sans communication avec les autres : alors tout est agressivité, haine, égoïsme, guerre.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 39 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

apparu à première vue la multiplicité s'accorde avec le principe d'identité. Cette solution sera de nouveau celle qu'a découverte Aristote avec la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte.

C'est en effet l'être en acte qui est commun à tout ce qui est et s'il n'y avait pas d'autre sorte d'être que l'être en acte, la multiplicité serait tout aussi impossible que le changement, et il n'y aurait que l'être aussi parfaitement un et indivis qu'éternellement immuable²⁷ tel que le concevait Parménide, mais une telle conception ne peut concerner l'être donné dans le champ de notre expérience puisque précisément cette expérience nous met en présence de la multiplicité. Ce qu'il est fondamental de remarquer maintenant, c'est que les êtres que notre expérience nous fait connaître ne sont multiples et divers que parce qu'ils sont *limités* : chacun, n'étant pas limité de la même manière que les autres, est par là différent des autres²⁸ Limitation, diversité, multiplicité sont des notions liées inséparablement l'une à l'autre. Or, si les êtres qui nous sont donnés dans le champ de notre expérience sont limités, c'est évidemment parce que *chacun n'est en acte que ce qu'il pouvait être*, le chêne n'est que chêne et pas cerisier parce que le gland ne pouvait devenir que chêne et ne pouvait pas devenir cerisier tandis que le noyau de cerise ne peut devenir que cerisier et ne peut pas devenir chêne, les yeux qui s'ouvrent ne sont en acte que de voir et pas d'entendre parce que leur constitution incluait la possibilité de voir et pas celle d'entendre qui appartient aux oreilles. Ainsi *l'être en acte qui vient à l'existence dans et par le devenir, ce qui est le cas de tous les êtres rencontrés dans le champ de notre expérience, est limité par l'être en puissance dont il réalise les possibilités mais dont il ne réalise que les possibilités* et voilà pourquoi dans tout le champ de notre expérience l'être en acte parce qu'ainsi limité est multiplié en êtres divers limités de façons différentes par les possibilités d'être dont ils sont issus.

Nous pouvons conclure qu'un être en acte est ceci et non cela parce que l'être en puissance dont il provient était possibilité de ceci et non de cela. Ainsi la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte écarte toute contradiction du fait de la multiplicité et le rend compatible avec le principe d'identité.

Telle est la solution du problème général de la multiplicité mais il nous faut maintenant préciser les choses en distinguant en ce qui concerne les substances deux sortes très différentes de multiplicités.

LES DEUX MULTIPLICITÉS

Les exemples que nous avons pris pour illustrer le fait de la multiplicité nous donnent immédiatement les deux sortes de multiplicités au niveau de l'expérience courante : une pomme et une poire, c'est *la multiplicité des espèces* ; deux pommes, c'est *la multiplicité des individus de même espèce* (nous verrons par la suite que cette seconde multiplicité n'existe que dans le cas des êtres faits de matière ou êtres corporels mais ce sont les seuls qui nous sont donnés dans le champ de notre expérience auquel nous limitons pour le moment nos considérations). Ces données de l'expérience courante peuvent être précisées d'une manière tout à fait rigoureuse et certaine grâce aux conclusions du présent développement des sciences expérimentales.

1). LA MULTIPLICITE DES ESPECES.

Nous savons déjà que les substances corporelles se partagent entre les êtres inanimés et les êtres vivants.

a). Les êtres inanimés

Les corps avec lesquels l'expérience courante nous met en contact sont en général des mélanges réunissant en réalité plusieurs corps de natures différentes : par exemple l'air est un mélange d'oxygène et d'azote, l'eau de mer un mélange d'eau et de chlorure de sodium. Mais la chimie parvient à isoler de ces mélanges ce qu'elle appelle des *corps purs*, c'est-à-dire des corps dont chacun est d'une seule nature déterminée, et c'est là ce que pour employer un vocabulaire plus philosophique nous appellerons les « espèces chimiques » : le mot ESPECE désigne un ensemble d'êtres de même nature, donc d'une seule et unique nature déterminée, et c'est ainsi l'existence d'une *nature déterminée* qui définit l'espèce²⁹ (par exemple les hommes sont une espèce parce qu'ils ont tous la même

²⁷ Tel est l'Acte pur s'il existe.

²⁸ Au contraire s'il existe un Être parfait il est unique car s'il y en avait un autre c'est qu'ils différeraient par quelque chose, donc l'un aurait quelque chose que l'autre n'aurait pas, et alors ils ne seraient pas parfaits. Nous démontrerons par la suite l'existence de cet Être parfait.

²⁹ Le verbe « spécifier » signifie donc donner à quelque être sa nature et le situer par là dans son espèce, le mot « spécificateur » ce qui donne à quelque être sa nature et le situe par là dans son espèce, la « spécification » est l'action de spécifier.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 40 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

nature humaine mais les animaux ne sont pas une espèce parce qu'ils sont d'une multitude de natures différentes).

Or la chimie classe les corps purs en un certain nombre d'*espèces chimiques* qui se distinguent les unes des autres parce qu'elles sont de *natures différentes* : l'oxygène est d'une autre nature et donc d'une autre espèce que l'azote, l'eau est d'une autre nature et donc d'une autre espèce que le chlorure de sodium. Nous trouvons donc bien là la multiplicité des espèces. Mais la chimie précise cela et nous le rend bien plus certain en affirmant la discontinuité entre les espèces chimiques entre lesquelles il n'y a pas d'intermédiaire possible. En effet autrefois on reconnaissait une espèce chimique à un ensemble cohérent de propriétés physiques et chimiques, cette cohérence des propriétés étant le signe d'une nature déterminée, mais aujourd'hui on a pu découvrir le caractère spécifique fondamental qui manifeste et définit la nature même de l'espèce depuis qu'on connaît la structure de la molécule pour les corps composés et celle de l'atome pour les corps simples. Par exemple la nature même de l'eau se définit comme celle du corps dont la molécule est constituée par un atome d'oxygène et deux d'hydrogène (ne soyons pas étonnés de rencontrer ici avec la structure intérieure de la molécule l'accident quantité puisque nous avons vu que la quantité est l'accident premier et fondamental des substances corporelles et par là le sujet de tous leurs autres accidents reçus en elles par l'intermédiaire de la quantité). C'est ainsi par un nombre entier d'atomes dans la molécule que se manifeste la nature du corps composé : or il n'y a pas d'intermédiaire possible entre deux nombres entiers, il y aura par exemple un atome ou deux atomes d'un élément, mais il n'y en aura pas un et demi. De même c'est par un nombre entier d'électrons périphériques dans la structure de l'atome que se manifeste la nature d'un corps simple, par exemple la nature de l'hydrogène se définit comme celle du corps dont l'atome n'a qu'un seul électron périphérique, et ici de nouveau il n'y a pas d'intermédiaire possible entre deux nombres entiers. D'où la discontinuité entre les espèces chimiques dont chacune a sa nature propre distincte de la nature des autres, ce qui nous assure avec certitude et précision de la multiplicité de ces espèces qu'il est impossible de jamais confondre les unes avec les autres.

b). *Les êtres vivants*

Les biologistes, eux aussi, classent les êtres vivants en une multiplicité d'espèces de natures différentes mais, bien qu'aujourd'hui on n'en soit sans doute plus très loin avec les progrès de la cytochimie et de la génétique, ils n'ont pas encore découvert le caractère spécifique fondamental qui manifeste et définit la nature même d'une espèce, ils en sont encore à définir une espèce vivante par *un ensemble cohérent de caractères anatomiques et physiologiques*, cette cohérence étant le signe d'une nature déterminée, d'où la possibilité qui demeure d'hésitations et de discussions sur les frontières exactes des espèces. Il est pourtant possible en biologie comme en chimie d'affirmer la discontinuité entre les espèces parce que pour avoir un être viable il faut un certain ensemble cohérent de caractères anatomiques et physiologiques caractéristique d'une espèce ou un autre ensemble cohérent caractéristique d'une autre espèce, mais un être intermédiaire qui ne présenterait pas cette cohérence de caractères anatomiques et physiologiques ne serait pas viable. Cette affirmation n'est nullement inconciliable avec l'hypothèse³⁰ admise aujourd'hui par la majorité des biologistes selon laquelle les espèces vivantes seraient issues les unes des autres car le fait que dans les réactions chimiques et les transmutations les espèces chimiques sont issues les unes des autres n'empêche pas qu'il y ait alors changement de nature, donc discontinuité, et il en serait de même dans le passage d'une espèce vivante à une autre. Nous pouvons donc nous considérer comme assurés, quelles que soient les frontières exactes entre elles, de la multiplicité d'espèces vivantes dont chacune a sa nature propre distincte de la nature des autres.

2). LA MULTIPLICITÉ DES INDIVIDUS DE MÊME ESPÈCE

En ce qui concerne les êtres vivants l'expérience courante est suffisante pour affirmer avec certitude qu'il existe dans chaque espèce une multitude d'individus tous de même nature mais pourtant différents les uns des autres, par exemple une multitude de moutons et une multitude de lapins comme une multitude de chênes et une multitude de rosiers.

Le problème est plus difficile et mérite davantage examen en ce qui concerne les êtres inanimés. Comment définir exactement l'INDIVIDU ? L'étymologie du mot signifie ce qu'on ne peut diviser sans le détruire. Par exemple on peut diviser un troupeau de moutons jusqu'à ce que l'on arrive à un mouton, mais quand on est arrivé à un mouton on ne peut le diviser sans le détruire. De là provient la difficulté pour trouver l'individu chez les êtres

³⁰ Nous disons « hypothèse » parce qu'elle reste discutée et soulève des objections.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 41 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

inanimés car si l'on prend par exemple un volume d'eau, on a beau le diviser, cela reste toujours de l'eau. Mais c'est précisément là que nous allons être éclairés par les conclusions des progrès scientifiques contemporains, car nous savons aujourd'hui qu'il y a une limite à ce que nous venons de dire, cette limite est *la molécule* : quand on arrive à une molécule d'eau, on ne peut plus la diviser sans la détruire. Ce sont donc les molécules qui sont les individus dans les espèces chimiques, et les corps que nous voyons et touchons sont des foules de molécules comme un troupeau de moutons est une foule de moutons. Nous avons ainsi l'assurance certaine de la multiplicité des individus dans chaque espèce de corps inanimés.

LA MULTIPLICITÉ DES ESPECES

Comment expliquer la multiplicité des espèces ? Nous avons déjà dit que l'acte d'existence est commun à tout ce qui est mais il est limité en chaque être par sa nature à être l'existence de ceci et non de cela, par exemple limité par la nature humaine à être l'existence d'un homme et non d'un cheval, donc les êtres sont d'abord différents les uns des autres parce qu'ils sont de natures différentes : l'acte d'existence est limité, diversifié, multiplié par la multiplicité des natures ou essences des êtres. Or nous venons de voir qu'une espèce se définit par une nature déterminée : la multiplicité des espèces, c'est la multiplicité des natures ou essences des êtres diversifiant l'acte d'existence. C'est donc *la distinction de l'essence et de l'existence* qui permet d'expliquer la multiplicité des espèces sans contredire le principe d'identité.

Comment alors pouvons-nous retrouver ici la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte ? L'être en acte se trouvant évidemment dans l'acte d'existence, il s'agit de bien voir que l'essence, qui limite et par là diversifie et multiplie l'acte d'existence, est en puissance par rapport à cet acte d'existence. En effet, *l'essence ou la nature d'une chose, c'est la possibilité d'existence d'un être de cette nature* (au moins si cette essence ne recèle en elle aucune contradiction car alors un tel être serait impossible, par exemple un cercle carré ne peut pas exister parce que si c'est un cercle, ce n'est pas un carré), mais l'essence n'exige pas par elle-même l'existence, n'est pas une nécessité d'existence : pour qu'il y ait existence, il faut que l'essence reçoive l'acte d'existence (nous pourrions dire : qu'elle soit « actée » par l'acte d'existence) dont elle n'est que la possibilité. Par exemple la nature humaine est la possibilité qu'il existe des hommes ayant cette nature humaine, mais il aurait été possible qu'il n'en existe aucun, elle ne recèle en elle aucune nécessité d'existence, l'acte d'existence vient réellement s'ajouter à elle pour la réaliser en lui donnant l'existence actuelle qu'elle ne comporte pas par elle-même. Ce qu'est une chose n'exige pas qu'elle soit et ne se réalise en fait que par l'acte d'existence : il y a donc bien distinction réelle entre l'essence et l'existence.

- - - - -

L'explication de la multiplicité des espèces par la multiplicité des essences ou natures des choses nous conduit à des précisions sur la notion d'essence. Nous avons distingué précédemment entre les essences des accidents et l'essence de la substance. Ce que nous avons dit sur la multiplicité des espèces est valable en un sens qui leur convient pour les accidents car il y a différentes natures et par là différentes espèces d'accidents : si par exemple nous prenons cet accident qu'est la connaissance chez les êtres qui en sont doués, nous verrons prochainement que la connaissance intellectuelle est d'une autre nature que la connaissance sensible et en ce qui concerne la connaissance sensible que la vue est d'une autre nature que l'ouïe. Mais ce que nous avons considéré jusqu'ici et allons continuer à considérer dans ce paragraphe, ce sont les essences ou natures des substances entraînant la classification de celles-ci en une multitude d'espèces. C'est donc la notion d'*essence ou nature substantielle* que nous voudrions préciser maintenant.

Prenons comme exemple d'être corporel un homme que nous appellerons Pierre. Pierre est un homme, il est Pierre, il est libre, il est brun, il est assis. Assis ne se relie à rien, car non seulement c'est un accident, mais c'est accidentel : Pierre resterait Pierre s'il cessait d'être assis. Or ce qui m'intéresse pour l'intelligibilité de Pierre est ce que Pierre ne peut pas perdre sans cesser d'être Pierre : tels sont les cas de brun et de libre. Mais je découvre tout de suite une différence : Pierre est brun parce qu'il est Pierre et il est libre parce qu'il est homme, autrement dit en

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 42 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

cessant d'être brun il ne cesserait que d'être Pierre mais s'il n'était pas libre il ne serait pas homme (nous verrons par la suite pourquoi la liberté est une conséquence de la nature humaine). L'accident brun résulte de l'individualité de Pierre ou, si nous osons fabriquer ce mot, de sa « pétrinité », de ce fait qu'il est Pierre, tandis que l'accident libre résulte de sa nature humaine, c'est-à-dire de la nature de son espèce.

Nous retrouvons ici ce que nous a déjà fait soupçonner la multiplicité des individus de même espèce, la différence entre l'individualité et la nature de l'espèce puisque les individualités peuvent être différentes quand l'espèce est la même, par exemple Pierre est brun et Paul est blond mais tous deux sont hommes. Mais ce qu'il faut approfondir maintenant, c'est que les différences entre les individus de même espèce provenant de leurs différentes individualités sont d'une autre nature que les différences entre les espèces, ce qui revient à dire que la multiplicité des substances corporelles n'est pas un chaos d'individus dans lequel le classement en espèces ne serait qu'un découpage artificiel ne se fondant que sur des ressemblances.

Pour bien saisir cela il faut avoir présent à l'esprit que nous avons rencontré la notion d'essence en considérant les êtres dans leur intelligibilité, que l'essence est l'élément d'intelligibilité de quelque chose, ce qui nous rend un être intelligible. Et certes il est intelligible par tout ce qu'il est. Mais il nous faut rechercher maintenant ce qui nous le rend *d'abord* intelligible, ce qui est *le fondement de son intelligibilité*. Or, pour revenir à notre exemple, l'individualité de Pierre, sa « pétrinité », ne nous rend pas intelligible qu'il est brun : nous ne savons pas *pourquoi* il est brun parce qu'il est Pierre, ce n'est qu'un fait constaté (à supposer même que les progrès de la biochimie et de la génétique nous fassent découvrir d'où provient cette pigmentation brune, nous ne saurions toujours pas pourquoi Pierre a cette constitution individuelle, bien au contraire la génétique nous assure aujourd'hui que l'individualité est le produit d'un hasard si l'on considère ce qu'elle retient et ne retient pas du patrimoine biochimique héréditaire)³¹. Nous verrons dans le prochain paragraphe d'où provient l'individualité des substances corporelles mais nous pouvons retenir dès maintenant que cette individualité n'est qu'un fait objet de pure constatation, elle n'est pas un principe d'intelligibilité, et c'est pourquoi nous parlons d'*individualité* plutôt que de « nature individuelle » pour réserver le mot « nature » à ce qui est principe d'intelligibilité (l'expression « nature ou essence individuelle » si on l'adoptait signifierait ce qu'est Pierre en tant qu'il est Pierre, ce qu'est Pierre dans son individualité, donc ce que nous avons appelé sa « pétrinité »).

Au contraire, quand nous disons que Pierre est libre parce qu'il est homme, cette nature humaine nous rend intelligible qu'il est libre, nous découvrons en elle *pourquoi* il est libre, donc cette nature humaine est *un fondement premier d'intelligibilité* rendant raison de tout ce qui en Pierre dérive d'elle et a sa source en elle. Nous disons donc au sens le plus fort des mots de ce point de vue de l'intelligibilité que la nature humaine est la nature ou l'essence de Pierre car d'elle provient tout ce qui en Pierre a un principe d'intelligibilité, aucun principe d'intelligibilité ne nous expliquant un fait individuel comme d'être brun ni encore moins un fait purement accidentel comme d'être assis. Si malgré cela on voulait absolument garder l'expression de « nature individuelle », nous dirions pour être tout à fait précis et écarter toute équivoque que la nature humaine est *la nature ou l'essence spécifique* de Pierre, ce qui le situe dans son espèce. De même la nature canine est la nature ou l'essence spécifique de Médor car il en dérive que comme tous les chiens Médor est aboyant parce que chien de même que comme tous les chats Minet est miaulant parce que chat, mais rien ne nous rend intelligible en dehors du simple fait de son individualité que Médor a le poil roux. C'est ainsi sur la diversité des natures ou essences spécifiques que se fonde la multiplicité des espèces.

Un individu diffère d'un autre de même espèce par le fait constatable, mais non intelligible, de son individualité : ils ont tous deux le même principe d'intelligibilité dans la nature de leur espèce. Deux espèces diffèrent par deux natures spécifiques différentes, c'est-à-dire par des principes d'intelligibilité qui ne sont pas les mêmes. La multiplicité des espèces est donc bien d'une autre nature que la multiplicité des individus de même espèce qu'il nous va falloir expliquer maintenant.

LA MULTIPLICITÉ DES INDIVIDUS DE MÊME ESPÈCE : MATIÈRE ET FORME

Devant le fait que les individualités sont différentes quand l'espèce est la même il faut bien conclure que

³¹ A plus forte raison en microphysique l'individualité des particules est du pur domaine du hasard.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 43 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

l'individualité provient d'un autre principe que la nature spécifique, donc que l'être³² de la substance corporelle est constitué de deux principes distincts, l'un qui lui donne son individualité, l'autre qui lui donne la nature de son espèce ou sa « spécificité ». Ce sont ces deux principes qu'il nous faut expliciter maintenant.

Le principe de l'individualité est évidemment la matière dont les corps sont faits car deux individus de même espèce sont organisés de la même manière puisqu'ils ont la même nature régissant leur organisation mais ils se distinguent l'un de l'autre malgré leurs organisations semblables parce qu'ils ne sont pas faits de la même PORTION DE MATIERE, par exemple deux molécules d'eau ont la même organisation caractérisée par deux atomes d'hydrogène et un d'oxygène mais se distinguent l'une de l'autre parce qu'elles ne sont pas faites de la même portion de matière : la matière dont les corps sont faits est donc bien le principe de leur individuation par *sa divisibilité en portions distinctes*.

Quant au principe de spécificité, le vocabulaire philosophique que nous utiliserons désormais en ce sens le nomme la FORME, mais il faut faire bien attention et bien préciser que nous sommes ici fort loin de l'emploi courant du mot « forme » qui désigne le contour extérieur délimitant le volume, c'est-à-dire ce qu'avec précision on devrait appeler la figure géométrique, comme lorsqu'on parle de « forme » cubique, cylindrique ou sphérique : en philosophie la « forme », ce n'est pas le contour extérieur ou la figure géométrique, c'est le principe intérieur qui organise la matière dont un corps est fait en un corps d'une certaine nature ayant par là une certaine organisation interne, donc le principe de spécificité qui avec son organisation donne au corps la nature de son espèce. La forme est donc la même pour toute l'espèce mais les individus s'y distinguent par les portions de matière recevant cette forme.

Cet emploi philosophique des mots « matière » et « forme » qui est dû à Aristote³³ provient d'une comparaison faite par lui des corps naturels que nous étudions en ce moment avec les objets artificiels fabriqués par notre art ou notre industrie parmi lesquels il a pris pour exemple les statues. Il y a bien chez les statues une double multiplicité, d'une part il y a différentes espèces de statues, par exemple la Minerve de Phidias est d'une autre espèce que le Moïse de Michel Ange, d'autre part chaque espèce de statue peut être réalisée à une multitude d'exemplaires différents. Mais ici le principe de spécificité, c'est la forme au sens courant du mot, c'est-à-dire le contour extérieur délimitant le volume, par exemple la Minerve de Phidias est d'une autre forme, au sens courant du mot « forme », que le Moïse de Michel Ange ; quant au principe d'individualité, c'est la matière dont on fait la statue, par exemple deux exemplaires du Moïse de Michel Ange, qui ont la même forme, différent parce qu'ils ne sont pas faits de la même portion de marbre ou de plâtre ou de bronze. Alors Aristote a transposé les mots « matière » et « forme » pour appeler dans le cas des corps naturels matière ce qui par sa divisibilité en portions distinctes leur donne leur individualité et forme ce qui les constitue dans leur nature spécifique.

Mais il faut bien savoir que cette transposition a changé le sens des mots. Pour le mot « forme » nous l'avons déjà expliqué. Mais le mot « matière » a, lui aussi, changé de sens. La matière, au sens courant du mot, c'est une substance matérielle comme le marbre ou le plâtre dont on fait les statues, substance matérielle qui est donc, pour les raisons que nous venons d'exposer, constituée de matière et de forme car elle a une certaine nature, donc une forme qui la lui donne, par exemple la forme du carbonate de calcium si c'est du marbre ou du sulfate de calcium si c'est du plâtre. Ce qu'au contraire maintenant en philosophie nous appelons « matière » en la distinguant de la forme et l'opposant à la forme, c'est le pur « *ce dont les corps sont faits* » qui par soi n'a ni nature ni forme et qui ne sera déterminé que par la forme à constituer une substance d'une certaine nature mais ce qui par sa divisibilité en portions distinctes peut donner à chaque corps son individualité.

Pour arriver à cette notion de la matière il faut éliminer tout ce qui, nature spécifique ou accidents, spécifie ou détermine un corps de quelque manière que ce soit : il reste alors *le sujet par lui-même totalement indéterminé qui reçoit toutes ces déterminations et est déterminé par elles*, qui n'est donc que ce dont le corps est fait, et c'est là ce que nous appelons matière. N'étant que ce dont le corps est fait, la matière n'est par elle-même rien de fait et n'a d'existence que dans le corps fait de matière en étant en lui déterminée par la forme à constituer ce corps d'une

³² C'est pour éviter toute équivoque et être tout à fait précis que nous disons L'ETRE de la substance corporelle pour bien marquer que nous sommes en philosophie où l'on considère les choses dans leur être même et non sur le terrain des sciences expérimentales, donc que la constitution de l'être dont nous parlons ici n'a rien à voir avec la composition chimique comme par exemple lorsqu'on dit que l'eau est composée d'hydrogène et d'oxygène.

³³ En grec matière se dit « hylé » (ύλη) et forme « morphè » (μορφή), c'est pourquoi on appelle hylémorphisme cette doctrine affirmant que l'être de la substance corporelle est constitué de matière et forme.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 44 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

certaine nature. Ceci ne doit pourtant pas nous faire douter de l'existence de la matière, non pas certes seule et sans forme, ce qui serait absurde, mais dans le corps constitué de matière et de forme en lequel elle est déterminée par la forme à constituer ce corps d'une certaine nature, car il faut bien pour constituer ce corps déterminé par sa forme une matière dont il fait que cette forme détermine, une matière qui soit le sujet récepteur de cette forme en étant déterminée par elle, une matière qui donnera à ce corps son individualité en le distinguant des autres de même espèce parce que c'est de cette portion-là de matière qu'il est fait.

Cette distinction de la matière et de la forme peut être aisément comprise par l'intelligence s'appliquant à considérer la substance corporelle dans son être et saisissant les raisonnements que nous venons d'exposer et les définitions qui en résultent mais ici, peut-être plus encore que dans les cas précédents, il est absolument impossible à l'imagination de se représenter la matière et la forme et toute tentative de représentation imaginative conduirait aux plus grossières erreurs ou confusions : on ne peut en effet imaginer que la substance corporelle elle-même constituée de matière et de forme qui n'existent jamais l'une sans l'autre et donc que l'intelligence seule peut distinguer l'une de l'autre comme constituants distincts, mais relatifs l'un à l'autre et l'un exigeant l'autre, de l'être de cette substance corporelle. Il serait absurde de considérer la matière sans forme puisqu'elle serait alors quelque chose d'absolument indéterminé : il n'y a de matière que dans des substances corporelles qui en sont faites et ont une nature, donc une forme. Mais quand il s'agit de substances corporelles ³⁴ dont la nature est d'être faites de matière on ne peut pas davantage envisager la forme sans la matière qu'elle détermine pour en faire une substance d'une certaine nature : bien des erreurs de la scolastique décadente du XIVe au XVIIe siècles sont venues de la considération des formes comme si elles existaient en elles-mêmes indépendamment des substances faites de matière qu'elles organisent en leur donnant leurs natures. Ce serait donc une grave sottise d'imaginer la matière et la forme pouvant exister par elles-mêmes et l'une sans l'autre et s'unissant pour constituer la substance corporelle comme l'hydrogène et l'oxygène s'unissent pour constituer l'eau : il n'y a de matière qu'avec une forme et, dans le cas des substances corporelles, de forme qu'avec une matière, matière et forme ne pouvant donc exister l'une sans l'autre tout en étant distinctes.

- - - - -

Puisque la matière n'a de détermination que par la forme et n'a par elle-même aucune détermination, il n'y a rien en elle d'intelligible en dehors du pur fait de son existence et de sa relation à la forme qui la définit comme matière : nous comprenons maintenant pourquoi, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, l'individualité qui provient de la matière dont les corps sont faits n'est pas principe d'intelligibilité, pourquoi, alors que les espèces nous sont intelligibles par le principe d'intelligibilité qui se trouve dans les natures spécifiques, les individus, dont l'existence et la multiplicité est un fait d'expérience, ne nous sont pas intelligibles par leurs individualités.

Il reste à se demander comment la matière, qui n'a par elle-même aucune détermination, peut donner à la substance cette détermination qu'est son individualité car un individu est bien déterminé par ce qui le distingue des autres : nous avons déjà répondu que c'est par sa divisibilité en portions distinctes, donc *par l'intermédiaire de l'accident quantité* qui précisément appartient en propre aux substances corporelles en tant qu'elles sont faites de matière et ont par là des parties extérieures les unes aux autres susceptibles de division ou d'addition. C'est en tant qu'il y a ainsi des portions de matière distinctes les unes des autres que la quantité distingue une portion d'une autre : les auteurs anciens disaient en latin que le principe de l'individuation est la *materia signata quantitate*, la matière désignée en tant que telle portion distincte de toute autre par la division quantitative. C'est pourquoi on dit aussi que deux individus de même espèce sont *numériquement* différents tandis que deux êtres de natures différentes sont *spécifiquement* différents. Par la divisibilité de la quantité en parties distinctes chaque individu a sa matière à lui qu'il possède exclusivement sans pouvoir la partager avec aucun autre parce que, dit Cajetan, « seule la quantité possède d'elle-même une certaine individualité qui vient de ce que la position des parties est impliquée dans son essence ». La matière est ainsi disposée par la quantité à être telle portion dans le temps et dans l'espace et non telle autre : de là vient l'individuation qui a sa racine dans *la matière en tant que disposée par la quantité*. Cette

³⁴ Nous aurons à examiner plus loin s'il existe des substances immatérielles dont la forme serait sans matière, donc forme pure non relative à une matière à organiser, et aussi le cas plus complexe de l'âme humaine.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 45 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

détermination par la quantité en rendant la matière individuante la rend susceptible d'être déterminée par la forme quant à la nature de la substance. Aussi avons-nous pu dire que la substance matérielle reçoit tous ses autres accidents par l'intermédiaire de l'accident quantité qui est son accident premier et fondamental sujet de tous les autres, ainsi est-ce par le moyen des mesures et d'une connaissance mathématique ou quantitative fondée sur les mesures et les relations de calcul entre les quantités mesurées que la physique moderne parvient à une connaissance de plus en plus complète et précise de l'univers matériel et de son fonctionnement et par là à la maîtrise technique de cet univers.

Ce rôle, que nous venons de rappeler, de la quantité comme accident fondamental de la substance corporelle a des répercussions concernant la forme elle-même qui se manifeste dans ces substances corporelles par une configuration et une structure dans l'espace, une organisation et un fonctionnement internes qui sont de ce domaine quantitatif et qui sont caractéristiques de la nature spécifique, ce qui nous a déjà permis de considérer la forme comme *principe organisateur*, comme ce qui donne à la matière l'organisation typique de la nature de l'espèce. La science expérimentale peut reconnaître cette nature spécifique et par là découvrir la forme, donc confirmer l'hylémorphisme, à travers la constatation de cette organisation interne de la substance car la matière dans son indétermination n'a par elle-même aucune organisation. Cela a toujours été clair pour les êtres vivants dont la nature spécifique est liée à des caractères anatomiques et physiologiques, donc à une structure, une organisation, un fonctionnement de la matière. Mais on sait aujourd'hui que la molécule des corps inanimés a aussi une organisation intérieure comme celle de la molécule d'eau avec ses deux atomes d'hydrogène et son atome d'oxygène et on connaît même maintenant l'organisation intérieure de l'atome. Quant aux particules élémentaires que l'on suppose à l'intérieur des atomes, par exemple électrons, dans la mesure où elles sont autre chose que des êtres de raison mathématiques figurant dans les calculs, dans la mesure où il faudrait les considérer comme étant déjà elles-mêmes des substances, il faudrait alors les considérer comme n'étant pas pure matière, comme ayant une forme, ce qui supposerait que la forme de l'atome assume et intègre en elle les formes de ces particules comme la forme de l'être vivant assume et intègre en elle les formes des molécules dont il est constitué. En conclusion si c'est en raison de la matière dont elle est faite que la substance corporelle possède l'accident quantité, c'est sa forme qui ordonne cette quantité en un ensemble doué d'organisation.

Peut-être objectera-t-on que chez les êtres vivants et surtout chez ceux qui présentent un niveau supérieur de complexité les individus, tout comme les espèces, se caractérisent et se distinguent les uns des autres par une certaine configuration et une certaine structure intérieure, donc par un ensemble de caractères anatomiques et physiologiques parmi lesquels nous avons pris pour exemple la pigmentation du poil. Mais nous avons déjà signalé que ce qui fait reconnaître la nature déterminée d'une espèce est la cohérence des caractères et cela est encore plus net lorsqu'on peut les rattacher tous à un caractère spécifique fondamental comme dans l'exemple de l'eau d'être constituée d'un atome d'oxygène et de deux d'hydrogène, et c'est là ce qui fait de la nature spécifique un principe d'intelligibilité. Au contraire les caractères individuels n'ont pas de principe d'intelligibilité parce que les dispositions d'ordre quantitatif de la matière auxquelles ils sont liés ne sont pas le produit d'un principe organisateur y établissant une ordonnance et une cohérence mais le produit du seul hasard, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient sans lien entre eux, mais que ce qui détermine l'apparition de leur ensemble ne provient que d'un ensemble de rencontres accidentelles (nous dirons ultérieurement que c'est précisément par *un ensemble de rencontres accidentelles* que se définit *le hasard*) : il y a forme, donc espèce, dans la mesure où il y a principe ordonnateur et organisateur.

Il nous reste à signaler qu'il ne faudrait pas confondre l'essence spécifique et la forme car ce qu'est la substance corporelle par son essence spécifique comporte la matière ; donc ce qui se trouve en dehors de l'essence spécifique, ce n'est pas la matière constituant indispensable de l'être corporel, mais l'individuation qui provient de cette matière en tant qu'elle est disposée en portions distinctes par la quantité. Ainsi il appartient à l'essence de la substance corporelle qu'elle soit constituée de matière et de forme composant un tout où l'on dira que la matière est « informée » par la forme et que la forme est « informante » ou « informe » la matière : « informer », en ce sens philosophique, veut dire donner à un être sa nature, le déterminer dans son espèce (on peut remarquer que « l'information » au sens courant consiste bien à apporter quelque spécification ou détermination qui manquait et tout cela serait utilisable dans la théorie de « l'information » en physique moderne où « l'information » est considérée comme un anti-hasard, comme ce qui au chaos indéterminé substitue un ordre en mettant fin à l'illimité des probables).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 46 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

Autre précision de vocabulaire : par extension des notions de matière et de forme on appelle *matériel* tout ce qui, indéterminé en soi-même, joue le rôle de sujet recevant des déterminations, tout ce dont quelque chose est fait, tout ce qui en constitue le contenu, et *formel* tout ce qui a une fonction déterminante, spécificatrice, tout ce qui situe quelque chose dans sa nature même. Par exemple l'objet matériel d'une faculté de connaissance, c'est tout ce qu'elle connaît ou peut connaître, *l'objet matériel* d'une science, c'est tout ce qu'elle étudie pour le connaître, mais *l'objet formel* qui détermine sa nature, c'est ce qu'elle EN connaît, ce en quoi elle le connaît. Ainsi chimie organique et biochimie ont le même objet matériel, les corps qui entrent dans la composition des êtres vivants, mais l'objet formel de la première est de les considérer dans leur composition chimique et dans les réactions chimiques auxquelles ils peuvent participer tandis que celui de la seconde est de les considérer dans l'utilisation qu'en font pour la conservation de la vie les différentes fonctions physiologiques.

- - - - -

Un dernier problème se pose concernant l'explication de la multiplicité des individus de même espèce par la distinction de la matière et de la forme : comment retrouver là la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte qui nous a fourni l'explication générale de toute multiplicité ?

N'oublions pas que toutes les substances corporelles viennent à l'existence dans et par le changement. Il nous faut donc revenir à la considération du changement. Dans tout changement il y a lieu de distinguer d'une part *ce qui change*, sans quoi évidemment la notion même de changement serait contradictoire si rien ne changeait, et d'autre part *ce qui demeure comme étant le sujet affecté par le changement* car il n'y aurait pas non plus de changement s'il n'y avait pas quelque chose qui change, donc un sujet que ce changement atteint et qui demeure lui-même à travers ce changement.

Examinons donc de ce point de vue les différentes catégories de changements. Dans *le changement local*, la substance demeure ; ce qui change est son *lieu*, c'est-à-dire ses distances par rapport aux autres corps (ce sont ces rapports de distances qui constituent l'espace). Dans ce que les sciences expérimentales appellent *changements physiques* par opposition aux réactions « chimiques », la nature de la substance demeure mais ses propriétés, c'est-à-dire ses accidents, changent : par exemple si on chauffe de l'eau sa température change, mais cela reste de l'eau, et si l'on arrive à 100°, elle passe de l'état liquide à l'état vapeur, mais la vapeur d'eau demeure de l'eau comme nature de la substance. Mais l'expérience nous présente des *changements de nature* des corps : pour les êtres inanimés, ce sont les réactions chimiques où changent les natures des corps ; pour les êtres vivants il y a la nutrition qui change l'aliment en la substance de l'être vivant, il y a la mort qui change le corps vivant en ce mélange de substances inanimées qu'on appelle « le cadavre ». Ce fait des changements de nature des corps va nous faire retrouver d'une manière nouvelle à partir d'un autre point de départ ce que nous avons démontré à partir du fait de la multiplicité des individus de même espèce, c'est-à-dire que l'être de la substance corporelle est constitué de matière et de forme.

En effet, s'il peut y avoir changement de nature des corps, c'est que cette nature comporte deux principes distincts dont l'un demeure et l'autre change dans ces changements de nature. Ce qui demeure à travers de tels changements de nature, c'est évidemment la matière dont les corps sont faits : la molécule d'eau est faite de la même matière que les atomes d'hydrogène et d'oxygène dont la combinaison a abouti à la constituer ; le cadavre est fait de la même matière que le corps vivant. Et ce qui change, c'est ce qui donne aux corps leurs natures, c'est donc la forme. Nous confirmons ainsi que l'être de la substance corporelle est constitué de matière et de forme.

Mais du même coup il apparaît que la matière qui demeure à travers tous les changements de nature des corps est susceptible de toutes les formes, donc *possibilité de toutes les formes*, « en puissance » vis à vis de toutes les formes. Par son indétermination la matière n'est que pure possibilité de toutes les formes, mais c'est alors *par la forme la déterminant qu'est constituée la substance* en acte qui n'existe qu'en ayant une nature déterminée par cette forme. Nous retrouvons bien l'être en puissance dans la matière et l'être en acte dans la forme.

La forme commune à toute l'espèce est ainsi limitée en chaque individu par la matière qui la reçoit en l'individuant et par là multipliée selon la multitude de ces individus de même espèce différents les uns des autres par leurs individualités provenant des portions de matière dont ils sont faits, aucun individu ne réalisant tout ce que comporte la nature de l'espèce.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 47 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

Cela nous permet de préciser aussi que dans les changements de nature des corps il y a *continuité matérielle et discontinuité formelle*, donc dans l'hypothèse où une espèce vivante serait issue d'une autre il y aurait alors continuité matérielle, mais discontinuité formelle puisque changement de nature tout comme dans les réactions chimiques et dans la mort.

LES QUATRE CAUSES

On appelle cause en métaphysique tout ce qui contribue à constituer quelque chose dans son être, donc tout ce dont quelque chose dépend dans son être.

Par ce qui précède nous connaissons déjà, en ce qui concerne la substance corporelle, deux causes *intrinsèques*, c'est-à-dire constitutives de son être même, *la cause matérielle* et *la cause formelle* (la causalité matérielle est celle du sujet récepteur qui est possibilité de recevoir une spécification ou une détermination).

Mais nous avons déjà dit que les êtres corporels viennent à l'existence dans et par le changement en lequel ils sont engendrés, c'est-à-dire dans un passage de l'être en puissance à l'être en acte, et nous allons trouver là deux causes *extrinsèques*, c'est-à-dire qui ne sont pas constitutives de l'être de la chose, mais dont toute chose dépend dans sa venue à l'existence, c'est-à-dire dans le passage de l'être en puissance à l'être en acte où elle se trouve engendrée.

Pour découvrir ces deux causes il faut commencer par établir un principe fondamental de métaphysique, faisant suite immédiatement au principe d'identité ou de non contradiction, qu'on appelle souvent *principe de raison d'être* et qui s'énonce :

CE QUI EST ET N'EST PAS PAR SOI EST PAR UN AUTRE

L'absolue certitude de ce principe provient de ce qu'on ne peut le nier sans tomber dans la contradiction car si ce n'est pas par un autre, alors c'est par soi ou ce n'est pas du tout, donc on ne peut nier l'attribut « par un autre » sans contredire le sujet « ce qui est et n'est pas par soi ». Nous pouvons encore dire que ce qui est a ce qu'il lui faut pour être, donc que s'il ne l'a pas par lui-même c'est qu'il l'a par un autre.

De là va dériver *le principe de causalité efficiente* qui nous conduira à la notion de CAUSE EFFICIENTE. En effet l'être en puissance n'est par lui-même que possibilité de l'être en acte mais n'est pas par lui-même l'être en acte : il ne peut donc devenir l'être en acte que par un acte dont l'intervention le fera passer de la puissance à l'acte et qui sera alors cette cause réalisatrice, opératrice, effectuatrice du changement que l'on appelle pour ce motif cause « efficiente », d'où le principe *qu'il n'y a pas de changement sans cause efficiente pour le produire*, qu'il n'y a pas de passage de l'être en puissance à l'être en acte sans une cause efficiente en acte qui est ainsi cause extrinsèque de la venue à l'existence en acte de ce qui sera le terme du changement. « Impossible, écrit Jacques Maritain ³⁵, que ce qui est en puissance, c'est-à-dire peut avoir une perfection ou une détermination, mais ne l'a pas, se donne à soi-même ce qui lui manque en tant qu'il ne l'a pas, c'est-à-dire en tant qu'il est en puissance. »

L'être en acte dont la réalisation constitue le terme du changement qui n'aura lieu que par la cause efficiente s'appelle LA FIN ³⁶ du changement parce qu'avec sa réalisation ce changement sera « fini » ou terminé. Mais ce changement n'existe qu'en étant dirigé ou orienté vers cette fin car s'il n'était dirigé vers rien il n'y aurait aucun changement : si on ne se déplace ni en avant ni en arrière ni vers la droite ni vers la gauche ni vers le haut ni vers le bas, c'est qu'on ne se déplace pas du tout. L'être même du changement est donc ainsi dépendant dans son orientation de la fin vers laquelle il se dirige et à laquelle il est par là relatif, c'est pourquoi la fin mérite d'être appelée CAUSE FINALE, cause extrinsèque sans laquelle aucun changement n'aurait lieu. Cela résulte directement du fait que *l'être en puissance n'existe que dans la mesure même de sa relation à l'être en acte dont il est la possibilité* ³⁷, que dans son orientation vers cet être en acte (en niant la fin, c'est-à-dire l'acte pour lequel est la

³⁵ Introduction générale à la philosophie, p. 177

³⁶ Le vocabulaire courant emploie le mot BUT qui est synonyme de fin comme on le voit dans les expressions « afin de » ou « afin que » mais n'introduisons pas ici l'idée de connaissance et volonté du but qui ne concerne que l'être intelligent se dirigeant lui-même ; nous appelons but le terme vers lequel se dirige le changement, qu'on le sache ou non.

³⁷ Ce principe s'énonce en latin : *Potentia ad actum*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 48 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

puissance, on nie la puissance elle-même qui n'en est que la possibilité). D'où *le principe de finalité* ou *de causalité finale* qui affirme qu'il n'y a pas de changement sans qu'il se dirige vers une fin ou que toute activité se dirige vers une fin³⁸ sans quoi, ne se dirigeant vers rien, elle ne ferait rien, c'est-à-dire n'existerait pas : la nature même d'un changement ou d'une activité consiste dans sa direction vers ce qui en est le terme ou la fin, car un changement n'amène à l'existence cet être en acte et non un autre que dans la mesure où il est dirigé vers cet être en acte parce que dans la mesure où l'être en puissance dont il produit la réalisation était la possibilité de cet être en acte et non d'un autre.

Le principe de finalité tel que nous venons de le formuler est d'une absolue certitude parce que nous venons de voir qu'on ne peut le nier sans tomber dans la contradiction. Les penseurs qui ont cru pouvoir le rejeter se sont en général attaqués à des déformations de ce principe qui en sont la caricature. D'abord il ne faut pas introduire dans la notion générale de finalité que nous venons de définir l'idée d'une connaissance de la finalité qui, nous le verrons plus tard, ne peut exister que dans les activités résultant de l'intelligence : quand nous disons que toute activité se dirige vers une fin, il faut ajouter « qu'on le sache ou non, qu'on en ait conscience ou non ». L'hydrogène et l'oxygène ne savent pas que l'eau est la finalité de leur réaction mais cela n'empêche pas qu'elle le soit : la fin est le terme vers lequel le changement se dirige, que cela soit ou non.

A plus forte raison ne faut-il pas introduire dans l'affirmation de la finalité l'idée d'une intention extérieure et étrangère au mouvement naturel des êtres tel qu'il résulte de leurs natures et de ce qui en eux est en puissance, par exemple n'allons pas dire que la finalité des cerises est la nourriture des hommes ou celle des merles parce que, si l'on a compris ce que nous venons d'exposer, la finalité des cerises est la reproduction des cerisiers, c'est là ce qui résulte de leur nature de cerises en puissance de génération d'un cerisier par leur noyau tombé en terre. N'oublions pas à quel degré la notion de finalité a été ridiculisée par les puériles conceptions providentialistes d'un Bernardin de Saint Pierre. Ce n'est pas que nous voulions rejeter la notion de Providence Divine dans l'ordre d'ensemble de la Création, bien au contraire nous l'affirmerons quand nous en serons arrivés à la IV^e partie de cet ouvrage, mais il y aurait un cercle vicieux abominable à la faire intervenir au sujet du principe de finalité : celui-ci n'affirme nullement les intentions de la Providence qu'on ne pourra découvrir qu'ultérieurement, mais simplement le fait élémentaire qu'en tout changement il y a orientation vers ce qui en est le terme.

LA RÉCIPROCITÉ DES CAUSES

Il nous reste pour terminer à développer un principe qui est extrêmement important en philosophie et dont nous nous servons souvent ici parce que sa méconnaissance entraîne de graves confusions et a été souvent la source des erreurs de nombreux systèmes philosophiques, c'est *le principe de la réciprocité des causes* que nous énoncerons : *les causes sont réciproquement causes l'une de l'autre*³⁹, *chacune causant dans son ordre de causalité*. Cela résulte du fait qu'il y a les quatre causes que nous venons de définir que chacune dans son ordre de causalité cause les autres, donc que leurs causalités sont réciproques.

Nous avons déjà expliqué la réciprocité entre la cause formelle et la cause matérielle dans leur relation l'une à l'autre : il n'y a de matière qu'ordonnée ou « informée » par une forme, et il n'y a, chez les êtres corporels, de forme qu'ordonnant ou « informant » une matière, la réceptivité de la matière est cause vis à vis de la forme qui doit ordonner quelque chose qui la reçoit et la spécification par la forme est cause vis à vis de la matière qui doit être matière de quelque chose ayant une certaine nature que lui donne sa forme.

Nous pouvons reprendre maintenant à cette lumière l'étude des changements de nature des corps. Dans l'ordre de causalité matérielle c'est le changement des dispositions de la matière qui est cause qu'il y a changement de nature, donc de forme, mais dans l'ordre de causalité formelle c'est le changement de forme qui est cause des nouvelles dispositions de la matière. Prenons pour exemple la mort où la forme de l'être vivant⁴⁰ est remplacée par

³⁸ En latin : *Omne agens agit propter finem*.

³⁹ En latin : *Causae ad invicem sunt causae*.

⁴⁰ Nous verrons plus tard pourquoi celle-ci doit être appelée « âme »

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 49 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

les formes des substances inanimées dont le mélange constitue ce qu'on appelle « le cadavre ». Il est évident que dans l'ordre de causalité matérielle c'est un changement dans les dispositions de la matière (par exemple arrêt du cœur ou de la respiration ou corruption de certains centres nerveux) qui est cause de la mort mais dans l'ordre de causalité formelle l'état de la matière qui est celui du cadavre est causé par la disparition de la forme de l'être vivant et son remplacement par les formes des substances chimiques dont le mélange est le cadavre.

Quant à la réciprocité entre cause efficiente et cause finale, elle résulte directement de notre analyse du changement et des principes de causalité efficiente et de finalité qui nous montrent cause efficiente et fin comme relatives l'une à l'autre : d'une part c'est la cause efficiente qui est cause de la réalisation de la fin dans l'ordre de réalisation ou d'efficacité car la fin ne peut être réalisée que par l'action de la cause efficiente ; d'autre part la cause efficiente n'agit qu'en se dirigeant vers la fin, que dans son orientation vers cette fin qui est donc, dans son ordre de causalité finale, la cause de l'action de la cause efficiente qui n'existe qu'ainsi dirigée vers elle car sinon elle ne ferait pas ceci plutôt que cela, donc ne ferait rien, c'est-à-dire n'existerait pas.

On comprend maintenant comment tant de systèmes philosophiques ont pu être conduits à l'erreur en ne considérant qu'une seule cause ou qu'un seul ordre de causalité et en méconnaissant les autres. Par exemple tout ce que disent les matérialistes est vrai si l'on ne considère que la causalité matérielle et la causalité efficiente mais nous verrons que leur erreur est de méconnaître la causalité formelle et la causalité finale.

Ce principe de réciprocité des causes nous servira donc pour éclairer bien des problèmes qui demeureraient insolubles sans lui. Nous venons de donner l'exemple des changements de nature des corps. Nous pouvons en donner un second avec le cas de l'aggravation de l'état d'une personne en grande dépression à la fois physique et mentale si nous nous demandions si c'est l'aggravation de l'état psychologique qui est cause de l'aggravation de l'état physiologique ou si c'est l'aggravation de l'état physiologique qui est cause de l'aggravation de l'état psychologique : il doit nous être désormais évident qu'il y a causalité réciproque car dans l'ordre de causalité matérielle l'état physiologique agit sur l'état psychologique et dans l'ordre de causalité formelle l'état psychologique agit sur l'état physiologique.

Nous pouvons pour terminer donner à l'intention des lecteurs catholiques (et à titre de simple information pour les autres) un exemple d'une application dans le domaine de la théologie avec la manière dont le problème théologique de la conversion du pécheur ne peut être résolu que par une utilisation analogique du principe de la réciprocité des causes : le repentir du pécheur est-il cause que la grâce lui est rendue ou la grâce qui lui est rendue est-elle cause de son repentir ? Si l'on soutient que le repentir du pécheur obtient que la grâce lui soit rendue, c'est l'hérésie pélagienne car alors la grâce est méritée par le repentir, donc n'est plus une grâce, c'est-à-dire un pur don qu'on ne saurait mériter, et de plus ce repentir qui précéderait la grâce ne serait pas lui-même un don de la grâce donc serait notre oeuvre à nous seuls et ainsi nous serions capables de quelque chose par nous seuls sans la grâce dans un ordre qui est « surnaturel », ce qui veut dire que rien n'y est possible par nous seuls sans la grâce. Mais si l'on soutient que la grâce produit notre repentir, c'est l'hérésie calviniste car alors ce repentir n'est pas libre et nous n'avons même pas le pouvoir de le refuser, nous n'y sommes plus pour rien, et l'on serait acculé à prétendre que Dieu a refusé la grâce à ceux qui ne se repentent pas. On ne peut donc maintenir la foi catholique qu'avec la réciprocité des causes : dans l'ordre de causalité matérielle notre libre (et par là responsable et méritoire) repentir est cause que la grâce nous est rendue mais dans l'ordre de causalité formelle la grâce ainsi librement reçue que nous aurions pu refuser est cause de notre repentir auquel elle donne sa spécification surnaturelle. Bien entendu la notion de causalité matérielle est ici analogique car notre acte libre de repentir ou notre acte de liberté consentant à la grâce n'a rien de matériel, nous verrons par la suite la nature spirituelle de tout acte de liberté, mais comme la matière est réceptrice de la forme il s'agit ici de la causalité réceptrice de la liberté recevant la grâce en y consentant.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'être et les divisions de l'être	Page 50 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le changement et la multiplicité	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 51 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

2^e PARTIE :

L'ÊTRE OBJET DE CONNAISSANCE :

LES MOYENS DE CONNAISSANCE DE L'HOMME

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 52 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 53 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

CHAPITRE 1 :

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Notre but est de connaître la réalité telle qu'elle est. Pour cela il est indispensable d'examiner les moyens ou « facultés » de connaissance dont l'homme dispose par sa nature humaine, et ce sera l'objet de cette deuxième partie.

Mais, comme nous allons le justifier longuement par ce qui suit, nous trouvons chez l'homme deux espèces de connaissance, *la connaissance sensible* qu'il a en commun, quoiqu'à des degrés divers, avec l'ensemble des espèces animales, et *la connaissance intellectuelle* qui est le propre de l'homme et caractérise la seule espèce humaine. Il nous faut donc les examiner l'une après l'autre et ce chapitre sera consacré à la connaissance sensible. Nous avons vu au précédent chapitre que pour définir complètement la nature d'une faculté de connaissance, il faut préciser 1). son objet matériel et 2). son objet formel.

L'OBJET MATÉRIEL DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Nous entendons par objet matériel de la connaissance sensible le contenu des connaissances que les animaux acquièrent par leur sensibilité, donc tout ce que cette sensibilité connaît ou peut connaître. Cet objet matériel est évidemment constitué par tous les êtres matériels que la sensibilité peut réussir à connaître d'une manière ou d'une autre. Mais nous avons vu que tout ce qui est fait de matière est individué par cette matière, déterminé par elle à un ensemble de caractères individuels. Ceci nous conduit à constater que *tout ce qui est connu par la sensibilité est individuel ou particulier*.

Par exemple quand je vois, entends ou touche un homme, c'est un individu bien déterminé et bien distinct de tout autre par des caractères individuels qui lui appartiennent en propre : s'il est brun, il n'est pas blond ou roux, s'il a une taille d' 1 m. 75, il ne l'a pas d' 1 m. 70 ou d' 1 m. 80. De même quand je vois ou touche une table, c'est une table bien particulière déterminée et distincte de toute autre par les caractères particuliers qui lui sont propres : si elle est rectangulaire, elle n'est pas carrée, ronde ou ovale ; si elle a 4 pieds, elle n'en a pas 3, 6 ou 8 ; si elle est en bois, elle n'est pas en métal ; si elle est jaune, elle n'est pas rouge, verte ou bleue. Je peux voir plusieurs hommes, je peux même en voir des milliers s'il y a une foule : toujours ce sont tous des individus dont chacun a ses caractères individuels le déterminant complètement et le distinguant des autres.

Si je vois ou si j'entends tomber une pierre, c'est cette pierre-là bien distincte de toute autre qui tombe en cet endroit-là bien distinct de tout autre. Si je vois ou si j'entends bouillir de l'eau, c'est ce volume d'eau-là bien distinct de tout autre qui se trouve en ce moment dans cette casserole-là bien distincte de toute autre. Tous les faits constatés par la sensibilité sont des faits particuliers dont chacun est bien déterminé par un ensemble unique de particularités qui lui est propre.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 54 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

Ce sont les êtres individuels et les faits particuliers qui constituent l'objet matériel de la connaissance sensible.

L'OBJET FORMEL DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE

La sensibilité connaît les êtres individuels et les faits particuliers, mais qu'est-ce qu'elle *en* connaît, comment, en quoi et par quoi les connaît-elle ? Tel est le problème de l'objet formel qui détermine sa nature.

Prenons comme exemple le sens de l'ouïe. L'ouïe ne connaît les choses que par leur son agissant sur nos oreilles : un objet qui n'émet aucun son ou dont le son n'atteint pas nos oreilles ne peut d'aucune manière être connu par l'ouïe. De plus, non seulement l'ouïe ne connaît les choses que par leur son, mais elle *n'en* connaît rien d'autre que leur son : ce que je connais d'un homme par l'ouïe, c'est le son de sa voix ou le bruit de ses pas, mais ce n'est pas la couleur de ses cheveux ou de ses yeux. *Le son est donc ce que l'ouïe est par sa nature même de faculté de connaissance adaptée à percevoir* de sorte que la nature de l'ouïe est d'entendre le son : par le moyen du son l'ouïe connaîtra toutes les choses sonores, c'est-à-dire toutes les choses qui émettent un son, de sorte que toutes les choses sonores sont l'objet matériel de l'ouïe, mais elle ne les connaît que par leur son et elle *n'en* connaît rien d'autre que leur son, c'est pourquoi nous dirons que *le son est l'objet formel qui détermine la nature même de l'ouïe*.

De même l'objet formel de la vue est la lumière car la vue ne peut connaître un objet que par de la lumière agissant sur nos yeux : pour qu'un objet soit connu par la vue il faut qu'il envoie (si c'est une source lumineuse comme le soleil ou une lampe) ou renvoie (si c'est un objet éclairé par une source lumineuse) de la lumière qui agira sur nos yeux de sorte que la vue ne connaît rien que par la lumière et de plus elle ne connaît rien d'autre des choses que ce que la lumière en révèle, par exemple leur couleur. *La lumière est ainsi ce que la vue est par sa nature même de faculté de connaissance adaptée à percevoir* de sorte que la nature de la vue est de voir la lumière : par le moyen de la lumière la vue connaîtra tous les objets lumineux (qui émettent de la lumière) ou éclairés (qui renvoient de la lumière) dont l'ensemble constitue donc son objet matériel, mais elle ne les connaît que par la lumière. Une feuille de papier blanc éclairée par la seule lumière rouge dans un cabinet photographique sera vue rouge car ce que la vue perçoit, c'est la lumière que la surface du papier renvoie à nos yeux. Nous dirons donc que *la lumière est l'objet formel qui détermine la nature même de la vue*.

Ainsi *l'objet formel de la connaissance sensible, ce sont des phénomènes physiques comme la lumière, le son ou la chaleur qui agissent sur nos organes* : c'est par eux que la sensibilité connaît les êtres corporels qui agissent sur notre propre corps par de tels phénomènes et elle n'en connaît que ce qui s'en manifeste par ces phénomènes, *elle ne connaît des choses que des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, c'est-à-dire des accidents que l'on appellera accidents ou qualités sensibles* précisément parce qu'ils sont ainsi connaissables par la sensibilité. Voilà ce qui détermine la nature de la connaissance sensible.

On peut donc *définir la sensibilité comme la connaissance d'êtres individuels et de faits particuliers par des phénomènes physiques agissant sur nos organes*.

Ceci nous montre en même temps combien la connaissance sensible est limitée : elle ne peut connaître que ce qui agit physiquement sur nos organes et tout le reste lui est inconnaissable. Le plus limité, au plus bas degré de la connaissance sensible, est *le toucher* qui ne connaît que par *le contact* : on ne peut être en contact qu'avec peu de choses. Et pourtant ce toucher est chez les animaux inférieurs qui n'ont que lui la première forme de la connaissance sensible. Celle-ci va se développer avec l'existence d'organes sensoriels différenciés et sélectifs. *L'odorat* connaît déjà à une certaine distance, mais qui reste petite car il faut qu'il soit atteint par un gaz, donc une substance matérielle, émanant de l'objet. *L'ouïe* connaît à de beaucoup plus grandes distances car le son, mouvement périodique de l'air ou de tout autre milieu fluide, peut franchir de grandes distances, mais il faut quand même l'intermédiaire de ce milieu matériel fluide (le son ne se propage donc pas dans le vide, on n'entendra pas une cloche placée dans un récipient où l'on a fait le vide), et de plus le son met du temps à se propager (environ 1 km en 3 secondes). Au sommet de cette hiérarchie des sens se trouve *la vue* parce que la lumière peut éclairer un grand nombre d'objets à la fois qui seront ainsi vus ensemble, parce qu'elle se propage avec la plus grande vitesse possible et franchit les plus grandes distances, surtout parce qu'elle se propage dans le vide, par exemple on pourra voir la cloche placée dans un récipient où l'on a fait le vide, d'où il résulte que c'est par la vue seule que nous connaissons les autres astres parce que la lumière franchit le vide interplanétaire. Il reste que les possibilités de connaissance de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 55 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

la vue sont quand même limitées à ce qui agit par le moyen de la lumière sur nos yeux.

LA SENSATION

La première forme de la connaissance sensible, celle qui sera le point de départ indispensable de toutes les autres, s'appelle « la sensation » par laquelle, comme nous venons de l'expliquer, nous percevons les phénomènes physiques qui agissent sur nos organes, *sensation visuelle* percevant la lumière, *sensation auditive* percevant le son, *sensation olfactive* percevant les odeurs en lesquelles se manifeste la nature chimique de certaines substances gazeuses, *sensation gustative* percevant les saveurs qui, elles aussi, manifestent la nature chimique de certaines substances, *sensation tactile* percevant avec le contact certains phénomènes physiques comme température ou pression. La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher s'appellent *sens externes* parce qu'ainsi par eux nous sommes en contact avec la réalité extérieure à nous et percevons l'existence de cette réalité au moyen des phénomènes physiques par lesquels elle agit sur nos organes sensoriels : la sensation est l'acte de connaissance propre à ces sens externes. La lumière et sa couleur, le son, l'odeur, la saveur, la chaleur et la pression sont appelés *sensibles propres* parce que constituant les objets de connaissance propres à chacun des sens externes, c'est-à-dire ce qui est perçu par les sensations.

Le caractère essentiel de la sensation est d'être *une connaissance directe ou immédiate*⁴¹, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire : en effet la sensation a lieu *sous l'action même du phénomène physique perçu agissant sur l'organe de perception*. C'est la lumière vue qui nous fait la voir, c'est le son entendu qui nous fait entendre. Autrement dit *le phénomène physique connu par la sensation est perçu dans son action même sur l'organe de perception* : la lumière est vue dans son action même sur les yeux, le son est entendu dans son action même sur les oreilles. C'est là ce qu'on appelle EXPERIENCE parce que l'objet connu y est « éprouvé » dans et par son action même sur la faculté de connaissance.

Nous pouvons exprimer cela avec un vocabulaire philosophique plus précis en disant que *le phénomène physique perçu est sensible en acte* (la lumière visible en acte, le son audible en acte) *et fait passer la faculté de perception de la puissance à l'acte de percevoir* (la lumière fait passer la vue de la puissance à l'acte de voir, le son fait passer l'ouïe de la puissance à l'acte d'entendre), *donc est cause efficiente de la sensation*⁴² : le phénomène physique perçu est sensible en acte parce qu'il a en lui tout ce qu'il faut pour faire passer la faculté de perception de la puissance à l'acte de percevoir et alors dans la sensation il sera senti en acte.

De là, de cette absence de tout intermédiaire, résulte *la certitude absolue de la sensation* qui atteint directement l'objet senti en acte dans son action même pour faire passer la faculté de connaissance de la puissance à l'acte de connaître. Cela est d'une importance capitale car nous verrons par la suite que la sensation est notre seule connaissance directe et le point de départ unique de toutes nos autres connaissances : nous n'avons la certitude qu'il existe une réalité extérieure à nous que nous pouvons connaître que parce qu'elle agit sur nos organes des sens par des phénomènes physiques qui sont perçus dans et par leur action même sur ces organes.

A cela certains objecteront ce qu'on appelle les erreurs des sens, par exemple illusions d'optique ou erreurs de perspective. Mais ces erreurs se trouvent dans des interprétations s'ajoutant à la pure sensation, interprétations dont nous parlerons bientôt. Ce dont nous affirmons l'absolue certitude, c'est la connaissance par chaque sensation de son objet propre et direct : la vue ne se trompe pas sur la lumière, l'ouïe sur le son, mais la vue peut se tromper sur les formes⁴³, les dimensions ou les distances des objets. Autrement dit *ce sont les sensibles propres qui sont connus infailliblement par les sensations qui les perçoivent* : ainsi ce que la sensation fait connaître infailliblement est la manière même dont l'organe est impressionné, par exemple la rétine par la lumière, la seule défaillance possible provenant alors d'une mauvaise disposition ou d'un mauvais fonctionnement de l'organe (par exemple daltonisme pour la perception des couleurs) puisque la sensation est une connaissance en dépendance d'un fonctionnement organique et limitée par là (l'ouïe ne perçoit pas les ultrasons, la vue ne perçoit ni l'infrarouge ni

⁴¹ Le préfixe « im » a souvent un sens négatif « immoral » signifie non moral, « immatériel » signifie non matériel. Ainsi « Immédiat » signifie la négation de tout intermédiaire tandis que « médiat » veut dire « par quelque intermédiaire ».

⁴² Nous verrons plus loin comment il peut en être en même temps cause formelle.

⁴³ « Formes » au sens courant du mot, c'est-à-dire contours délimitant leur volume.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 56 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

l'ultraviolet).

LA PERCEPTION DE L'ESPACE

Nous venons d'expliquer comment la vue perçoit la lumière ou l'ouïe le son mais couramment on ne dit pas : « je vois de la lumière », ni même : « je vois du bleu » ou « je vois du rouge », on dit : « je vois un homme » ou « je vois une table », et c'est là ce que l'on appelle « la perception des objets » au sens courant du mot « objet »⁴⁴ qui est plus ou moins synonyme de « chose ». Il s'agit donc maintenant d'expliquer comment on passe des sensations à cette « perception des objets ». Celle-ci a lieu en leur reconnaissant une forme (non au sens philosophique du mot « forme », mais au sens courant que nous conserverons en tout ce paragraphe et qui signifie simplement le contour extérieur délimitant le volume), des dimensions et une distance, c'est-à-dire *en les situant dans l'espace*. Nous sommes ainsi amenés à expliquer la perception de l'espace.

Ce qui précède nous avertit déjà que l'espace n'est pas un sensible propre, c'est-à-dire n'est perçu par aucun des sens externes seul, et nous allons découvrir qu'il en est ainsi parce que *la perception de l'espace n'a lieu que par le fonctionnement combiné de tous les sens externes ensemble*. L'adulte y est tellement entraîné qu'il n'en prend que difficilement conscience. Aussi allons-nous considérer la genèse de cette perception de l'espace chez le bébé. Quand celui-ci ouvre les yeux pour la première fois, il ne voit pas un homme ou une table, il ne voit que de la lumière, il a une simple sensation lumineuse. Aussi ne parviendra-t-il à ce que nous avons appelé « la perception des objets », c'est-à-dire à percevoir leurs formes, leurs dimensions, leurs distances, qu'à force de comparer ses sensations visuelles, auditives et tactiles. Dès qu'un objet lui tombe sous la main il s'en empare et le palpe et son toucher y explore des rondeurs, des arêtes, des pointes, des dimensions plus ou moins grandes, et c'est à force de comparer de telles sensations tactiles avec les sensations visuelles provenant du même objet éclairé que peu à peu il en arrivera à reconnaître formes et dimensions. Quant aux distances il ne percevra d'abord que les petites distances à force de comparer les sensations visuelles provenant de l'objet éclairé avec les sensations tactiles de l'effort musculaire de son bras s'avançant pour saisir cet objet. Il ne percevra que plus tard les plus grandes distances quand il saura marcher et pourra comparer les sensations tactiles des efforts musculaires de ses pas avec les sensations visuelles provenant des objets éclairés. Nous n'avons fait intervenir là que les sensations visuelles et tactiles mais les sensations auditives jouent aussi un rôle fondamental dans la perception de l'espace pour percevoir les directions d'après les directions d'où vient le son et il y a tout lieu de penser que la perception des 3 dimensions de l'espace est liée aux 3 plans perpendiculaires entre eux formés par les 3 canaux semi-circulaires de l'oreille interne.

C'est donc bien par l'ensemble combiné des sensations visuelles, auditives et tactiles qu'a lieu la perception de l'espace et c'est pourquoi nous dirons que l'espace, qui n'est pas un sensible propre, est *un sensible commun*, ce qui veut dire commun à l'ensemble des sens externes, d'où le nom de « sens commun » donné quelquefois à cette faculté de perception de l'espace mais le mot de « sens commun » est aussi employé dans un sens tout différent comme synonyme de « bon sens » pour désigner l'exercice spontané de l'intelligence antérieur à toute science dans la reconnaissance élémentaire des vérités les plus fondamentales. Précisons encore que si la perception des « objets » en les situant dans l'espace est l'oeuvre de la sensibilité de la manière que nous venons d'expliquer, l'intelligence seule peut reconnaître en eux des substances pour les raisons que nous avons indiquées à propos de la notion de substance, mais c'est à l'occasion de la perception sensible des « objets » dans l'espace et à travers cette perception sensible que l'animal intelligent qu'est l'homme reconnaît en eux des substances et cela se fait d'une manière immédiate et spontanée.

L'espace perçu par le fonctionnement combiné de nos sens externes est l'espace euclidien à 3 dimensions (probablement à 3 dimensions à cause des 3 canaux semi-circulaires de l'oreille interne placés selon 3 plans perpendiculaires formant trièdre trirectangle) : c'est l'espace de nos représentations sensibles, le seul dans lequel notre sensibilité peut se représenter les choses. Les géométries non-euclidiennes et les géométries des espaces à n dimensions ont montré qu'on peut raisonner sur d'autres espaces rationnellement cohérents mais ceux-ci ne sont pas représentables pour notre sensibilité. Il reste que l'espace euclidien à 3 dimensions est lié au fonctionnement de

⁴⁴ Nous préciserons plus loin sa signification philosophique exacte.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 57 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

notre sensibilité et par là valable à l'intérieur des limites de notre connaissance sensible, elles-mêmes dépendantes de la constitution de nos organes sensoriels, rien ne prouve que cet espace demeure valable au delà de ces limites, par exemple quand il s'agit de la constitution intérieure de l'atome : puisque notre sensibilité ne perçoit que des corps qui sont des foules de molécules elles-mêmes agrégats d'atomes, l'espace accident propre de ces corps, c'est-à-dire de ces foules de molécules, n'est peut-être pas plus utilisable pour représenter l'intérieur de l'atome que la sociologie qui étudie les foules ne serait utilisable pour l'étude de la constitution intérieure de l'organisme individuel.

Ce que nous venons de voir sur la perception de l'espace nous explique les erreurs des sens, par exemple illusions d'optique ou erreurs de perspective : elles proviennent, non des sensations elles-mêmes, mais du fonctionnement combiné des sens externes interprétant en quelque sorte les sensations en les comparant et les combinant et pouvant alors les faire de travers.

LA SENSIBILITÉ INTERNE

Ce que par opposition aux sens externes nous appelons ici sensibilité interne se manifeste par le fait qu'au moins chez les animaux supérieurs la sensibilité conserve en elle la connaissance de ce qui a été autrefois perçu mais n'est plus actuellement perçu parce que n'agissant plus actuellement sur nos organes. Le mot « interne » ne doit donc pas s'entendre ici anatomiquement : quand je sens les battements de mon cœur ou des brûlures d'estomac, c'est une sensation due aux sens externes ; ce qu'ici nous appelons « interne » doit s'entendre psychologiquement.

Par exemple tandis qu'en ce moment j'écris je vois mon stylographe et mon papier mais je ne vois pas la tour Eiffel, ce qui veut dire qu'aucune lumière provenant de la tour Eiffel n'agit actuellement sur mes yeux. Mais bien que je ne voie pas actuellement la tour Eiffel, je peux, parce que je l'ai vue autrefois, me *la représenter intérieurement* et c'est là ce que j'appelle l'IMAGINER, d'où le nom d'IMAGINATION donné à cette faculté de conserver en nous la connaissance sensible de ce qui a été autrefois perçu et le nom d'IMAGE donné à la connaissance sensible ainsi conservée (c'est donc par et dans les images que nous nous représentons intérieurement les choses). Dans mon exemple de la tour Eiffel il s'agit d'une *image visuelle*. Mais bien qu'actuellement je n'entende pas miauler un chat parce qu'aucun son provenant du gosier d'un chat n'agit actuellement sur mes oreilles, je peux aussi me représenter intérieurement, c'est-à-dire « imaginer » le miaulement du chat, et c'est là une *image auditive*. Et bien qu'actuellement mon odorat ne perçoive pas l'odeur de l'ammoniaque, je peux me la représenter intérieurement, c'est-à-dire l'imaginer, et c'est là une *image olfactive*. De même bien qu'actuellement je ne perçoive pas le goût de la fraise ou de la framboise, je peux me le représenter intérieurement ou l'imaginer, et c'est là une *image gustative*. Certains tempéraments ont une imagination à dominante visuelle, d'autres une imagination à dominante auditive, peut-être certains gastronomes l'ont-ils à dominante gustative, le chien l'a certainement à dominante olfactive.

La sensibilité interne donne ainsi à la connaissance sensible une grande extension en l'étendant, au delà de ce que nous percevons actuellement, à tout ce qui a été autrefois perçu, avec donc pour seule limite l'ensemble de nos perceptions passées. Mais ce n'est plus, comme pour la sensation, une connaissance directe et immédiate atteignant l'objet connu dans son action même sur la faculté de connaissance, c'est *une connaissance indirecte ou médiate, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'image conservée en nous*, d'où la possibilité d'illusions de l'imagination (notamment dans la manière dont elle combine les images entre elles en toutes sortes d'associations comme dans les rêves et les hallucinations) ⁴⁵.

L'image est ce en quoi et par quoi l'objet est connu, elle est donc ce qu'on appelle un SIGNE, ce mot « signe » exprimant ce qui fait connaître quelque chose : l'image est signe nous représentant l'objet absent connu en elle et par elle. Faisons toutefois attention à éviter une confusion. L'emploi que nous faisons ici du mot « image » provient par métaphore de la comparaison avec un portrait ou une photographie représentant quelque chose. Mais le portrait est d'abord une chose matérielle, de la toile recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées, et il faut d'abord

⁴⁵ C'est précisément grâce à la certitude infaillible des sensations que nous pouvons reconnaître comme illusions ce qui sera démenti par elles comme mirages, rêves, hallucinations, etc.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 58 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

voir cette chose matérielle pour, par son intermédiaire, voir ce qu'elle nous représente de sorte que le portrait est vu avant de faire voir, est d'abord ce que l'on voit avant d'être ce en quoi et par quoi l'on voit. Ce serait une grossière erreur de supposer dans la sensibilité interne une réalité matérielle qui serait ainsi comme le portrait de l'objet et le représenterait plus ou moins bien selon le talent du portraitiste. Ce que nous appelons image dans la sensibilité interne n'est absolument rien d'autre que la possibilité de connaissance sensible de l'objet conservée en nous de sorte qu'il ne s'agit pas, par exemple dans le cas d'une image visuelle, de d'abord voir l'image pour voir ensuite l'objet en elle comme en un portrait, l'image n'est à aucun moment ce qui est vu, mais purement et uniquement ce qui, étant acte même d'une faculté de connaissance, est ce en quoi et par quoi l'objet est connu d'une connaissance visuelle purement intérieure en laquelle consiste la représentation par l'imagination. Dans une telle connaissance, ce qui est sensible en acte, c'est l'image en laquelle et par laquelle l'objet est connu.

L'imagination dont nous venons de parler est *l'imagination conservatrice* ainsi nommée parce qu'elle conserve la connaissance sensible de tout ce qui a été autrefois perçu en rendant possible par là de se le représenter intérieurement ou « l'imaginer ». Mais le vocabulaire courant parle souvent d' « imagination créatrice ». En réalité cette expression est fautive car l'imagination ne peut rien créer au sens précis du mot « créer » que nous aurons à expliquer plus loin. Ce que l'on appelle des « créations de l'imagination » sont en réalité des combinaisons nouvelles, dont la nouveauté donne cette impression de créations, entre éléments empruntés à ce qui a été perçu. Par exemple si j'imagine un cheval ailé on me dira que c'est une « création » de mon imagination parce que je n'ai jamais vu de cheval ailé, mais j'ai vu des chevaux et les ailes des oiseaux, ce n'est donc qu'une combinaison. Si j'imagine une maison que j'aimerais posséder et habiter, mais qui n'existe pas, on ne dira que c'est une « création » de mon imagination, mais je l'imagine avec des murs, des portes, des fenêtres, un toit, des cheminées, donc avec des éléments empruntés aux maisons que j'ai vues, ce n'est ainsi qu'une combinaison. Donc s'il n'y a pas, au sens précis des mots, d'imagination « créatrice », il y a *une imagination combinatrice* à laquelle nous avons déjà fait allusion à propos des rêves et des hallucinations, et celle-ci peut exister chez les animaux supérieurs (par exemple un chien rêve puisqu'il lui arrive d'aboyer, grogner ou gémir en dormant).

On nous objectera peut-être l'invention technique et ce qu'on appelle « la création artistique » mais c'est là l'oeuvre de l'intelligence (la preuve en est que les animaux en sont incapables) et l'imagination qui y joue un rôle capital n'y est pourtant que l'instrument utilisé par l'intelligence.

Après l'imagination conservatrice et combinatrice la sensibilité interne comporte encore *la mémoire* qui peut être très développée chez les animaux supérieurs. Peut-être serait-on porté, si l'on ne réfléchit pas, à la confondre avec l'imagination conservatrice mais celle-ci ne conserve que des images indépendamment les unes des autres tandis que *la mémoire conserve le lien des images entre elles*. Par exemple si j'ai gardé en moi l'image d'une église que j'ai vue autrefois mais que je ne me souviens ni où ni quand je l'ai vue, mon imagination a conservé une image sans lien à rien d'autre, il y a défaut de mémoire. Si au contraire je me souviens que c'est l'église de tel village vue en telle circonstance de ma vie et qu'il y a tel autre bâtiment à côté d'elle, il y a alors mémoire. Tout exercice de mémoire est ainsi conservation d'un lien entre des images : apprendre une phrase par coeur, c'est conserver le lien entre les mots qui constituent cette phrase (un mot est une image visuelle si c'est le mot lu ou auditive si c'est le mot entendu) ; apprendre par coeur les nombres d'habitants des 50 plus grandes villes de France, c'est conserver les liens entre les noms de ces villes et des chiffres qui sont les nombres de leurs habitants.

C'est cela qui permet à la mémoire de *reconnaître* ce qu'on a déjà vu ou entendu : le chien ne garde pas seulement l'image de son maître, il le reconnaît quand il le voit.

Il y a des mémoires à dominante visuelle, qui par exemple permettront facilement d'apprendre à lire et à écrire une langue mais non pas à la parler et la comprendre, des mémoires à dominante auditive, qui par exemple permettront facilement d'apprendre à parler et comprendre une langue, mais non pas à la lire et l'écrire, peut-être certains gastronomes ont-ils une mémoire à dominante gustative, en tout cas le chien a une mémoire à dominante olfactive.

La mémoire que nous venons de définir est une faculté de la sensibilité interne. Certains parlent de « mémoire

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 59 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

intellectuelle » pour la conservation des connaissances intellectuelles mais puisque nous disposons du mot « science » pour désigner cette conservation on a un vocabulaire plus précis pour éviter toute équivoque en réservant le mot mémoire pour la connaissance sensible. Il y a toutefois chez une longue suite de penseurs qui se réclament de saint Augustin un autre emploi éminemment respectable du mot « mémoire » pour désigner chez l'homme la conscience de la permanence du moi à travers la succession de ses états et de ses actes : le mot « mémoire » désigne alors ce qui relie passé et présent dans l'identité d'un même moi demeurant sous toutes ses transformations.

Enfin c'est encore à la sensibilité interne qu'il faut rattacher *l'association des images* qui peut prendre chez les animaux supérieurs des développements tellement complexes qu'ils feront croire à l'intelligence. Par exemple un chien voyant son maître prendre sa canne et son chapeau pousse des cris de joie parce qu'il sait par là qu'on va partir en promenade. Certains en concluraient que le chien raisonne mais il n'y a là aucun raisonnement, il s'agit seulement d'une association des images, l'image de la promenade étant associée par l'expérience du chien à celle de la canne et du chapeau. Et l'on peut trouver chez les chiens, les loups, les renards, les chats, les lions, les rats, les éléphants ou les singes des associations d'images bien plus complexes que cet exemple encore très simple.

Si nous considérons ainsi imagination, mémoire, association des images, quels qu'en soient les plus complexes développements, comme du domaine de la connaissance sensible, plus précisément comme ayant la nature de la connaissance sensible, c'est que l'objet matériel et l'objet formel de ces connaissances sont ceux de la connaissance sensible : en ce qui concerne l'objet matériel, toutes ces images que l'imagination conserve et combine, dont la mémoire conserve les liens et que l'association des images va associer sont des images d'êtres individuels ou de faits particuliers ; en ce qui concerne l'objet formel, ces images sont constituées de couleurs, de sons, d'odeurs, de saveurs, des accidents physiques et sensibles des choses par lesquels elles agissent sur nos organes sensoriels et qui déterminent la nature même de la connaissance sensible.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 60 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance sensible	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 61 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

CHAPITRE 2 :

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

LES TROIS ACTIVITÉS DE L'INTELLIGENCE

L'intelligence qui, comme nous le verrons, appartient à la seule espèce humaine et ainsi caractérise l'homme en le distinguant de toutes les autres espèces animales, se manifeste chez lui par la PENSÉE : nous venons de voir que les animaux ont sensations, imagination, mémoire, mais ils ne pensent pas, la pensée est le caractère propre de l'homme. C'est donc en examinant la pensée que nous pourrions étudier la connaissance intellectuelle. Mais la pensée est une réalité fort complexe et il faut donc commencer par en faire l'analyse.

La pensée s'exprimant par le langage, nous pourrions analyser la pensée en analysant la succession des phrases en laquelle elle s'exprime. C'est là un exercice bien connu en grammaire qu'on appelle *l'analyse logique* (n'oublions pas que la logique est l'étude du fonctionnement même de la pensée) : celle-ci décompose la phrase en une suite de *propositions*. Mais la proposition exprime cet acte de l'intelligence qu'on appelle le JUGEMENT parce que *par lui l'intelligence se prononce en affirmant* (par exemple en disant que l'homme est libre) *ou en niant* (par exemple en disant que la pierre n'est pas vivante), ce qui revient à dire qu'elle « juge » : *la pensée est ainsi une suite de jugements* comme la phrase qui l'exprime est une suite de propositions (par exemple la phrase : « la pierre n'est pas vivante parce qu'elle ne se nourrit pas » enchaîne la proposition : « la pierre n'est pas vivante » à la proposition : « elle ne se nourrit pas »).

Avec le jugement nous ne sommes pas au bout de notre travail d'analyse parce que le jugement est encore une réalité complexe. Mais la grammaire analyse les propositions dans cet exercice bien connu des écoliers que l'on appelle *l'analyse grammaticale* qui décompose la proposition en une suite de *mots* (par exemple dans la proposition : « l'homme est libre » elle trouve le mot « homme » substantif sujet, le mot « est » du verbe être et le mot « libre » adjectif attribut). Or le mot exprime cet élément de connaissance intellectuelle que l'on appelle une IDÉE : *le jugement relie les idées* comme dans notre exemple l'idée d'homme et l'idée de liberté. On ne peut pousser l'analyse plus loin car le mot est une unité de signification indécomposable (le décomposer en lettres ou syllabes ne concerne que l'écriture ou la prononciation). Donc *les idées sont les éléments constitutifs premiers de la pensée*.

Nous venons ainsi de découvrir trois activités de l'intelligence que nous aurons à étudier successivement dans ce chapitre :

- 1). son activité première, fondamentale, racine des autres, qui est la formation des idées
- 2). le jugement qui relie les idées
- 3). *le raisonnement qui enchaîne les jugements* et constitue par là la pensée en son complet développement.

La première partie, qui étudiera les idées, sera fondamentale parce que le premier caractère de l'intelligence, donc de l'espèce humaine, est d'avoir des idées : les animaux ont des sensations et des images qu'ils combinent et

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 62 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

associent, mais n'ont pas d'idées. Tous les autres caractères de l'espèce humaine : raisonnement, progrès, vie morale, sociale, religieuse, création artistique, invention technique, ont leur source dans les idées. C'est en particulier grâce aux idées que nous sommes capables de connaissance philosophique. C'est pourquoi au cours de l'histoire de la pensée humaine les grandes philosophies se sont partagées et classées d'après leur position sur le problème des idées : nous verrons dans ce chapitre quatre grandes positions auxquelles se rattachent d'une manière ou d'une autre tous les systèmes philosophiques.

Nous devons donc commencer notre étude de la connaissance intellectuelle en examinant quels sont dans les idées : 1). l'objet matériel, et 2). l'objet formel de l'intelligence, ce qui nous permettra de déterminer avec précision la nature de l'intelligence.

L'OBJET MATÉRIEL DE L'INTELLIGENCE DANS LES IDÉES

Nous avons vu que l'objet matériel de la connaissance sensible est constitué par les êtres individuels et les faits particuliers. Il n'en est pas de même pour la connaissance intellectuelle car ce qui est connu par les idées, ce sont *des natures universelles* communes à tous les êtres à qui elles appartiennent et dégagées de tous les caractères individuels ou particuliers qui peuvent distinguer ceux-ci les uns des autres : nous les appellerons *natures intelligibles* simplement pour exprimer par là qu'elles sont connaissables par l'intelligence au moyen des idées (le mot « intelligible » signifie ce qui est connaissable par l'intelligence comme le mot « sensible » signifie ce qui est connaissable par la sensibilité).

Par exemple l'idée d'homme ne connaît pas tel homme individuel qui serait brun, blond ou roux et se distinguerait des autres hommes par ses caractères individuels, mais *la nature humaine* commune à tous les hommes indépendamment des caractères individuels qui les distinguent les uns des autres et leur appartenant à tous, qu'ils soient bruns, blonds ou roux. De même l'idée de table ne connaît pas telle table particulière se distinguant de toutes les autres par ses caractères particuliers, mais la nature universelle commune à toutes les tables indépendamment des caractères particuliers qui les distinguent les unes des autres, qu'elles soient carrées, rectangulaires, rondes ou ovales, qu'elles aient 3 pieds, 4 pieds, 6 pieds ou 8 pieds, qu'elles soient en bois ou en métal, qu'elles soient jaunes, rouges, bleues ou vertes.

Ce sont donc de telles natures intelligibles universelles qui constituent l'objet matériel de la connaissance intellectuelle dans les idées. Par là apparaît une différence fondamentale entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible, la première connaissant des natures universelles tandis que la seconde ne connaît que des êtres individuels et des faits particuliers, et ceci nous montre déjà la supériorité de la connaissance intellectuelle qui ne se limite pas aux êtres individuels atteints par l'expérience sensible mais s'étend avec chaque idée à l'universalité des êtres qui ont la nature connue par cette idée.

Cette différence est reconnue par tous mais pour l'expliquer se pose un problème fondamental dont dépendra toute la philosophie : est-ce seulement une différence *de degré* ou est-ce une différence *de nature* ? Autrement dit : la connaissance intellectuelle n'est-elle qu'un degré supérieur, une forme supérieure, un développement supérieur de la connaissance sensible ou est-elle d'une autre nature ? Nous avons découvert des degrés dans la connaissance sensible : la vue est supérieure au toucher, la connaissance sensible du chien est supérieure à celle de la tortue qui est supérieure à celle de l'huître. La connaissance intellectuelle ne serait-elle qu'un degré encore au-dessus, ou est-elle d'une autre nature et par là irréductible à tous les développements de la connaissance sensible, quels qu'ils puissent être ? Toute notre conception de l'homme dépendra de la réponse à cette question car si c'est la première réponse l'homme n'est qu'un animal plus perfectionné que les autres, supérieur au chien comme le chien est supérieur à la tortue et la tortue à l'huître, tandis que si c'est la seconde réponse nous trouverons chez l'homme avec l'intelligence quelque chose d'irréductible à tous les développements de la vie animale, quels qu'ils puissent être, quelque chose absolument d'un autre ordre, et c'est alors une véritable discontinuité ⁴⁶ entre les animaux et l'homme.

La première réponse a été soutenue par tout un courant présent à toutes les époques de l'histoire de la

⁴⁶ Il s'agit évidemment de discontinuité formelle.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 63 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

philosophie et constituant la première des quatre grandes positions auxquelles nous avons fait allusion. Le nom le plus courant de cette école est *sensualisme*, ce qui veut dire que, ramenant la connaissance intellectuelle à quelque forme ou développement supérieur de la connaissance sensible, elle n'admet pas d'autre connaissance que la connaissance sensible, elle réduit toute connaissance à la connaissance sensible, ce que marque bien le suffixe « isme ». Mais nous verrons bientôt pourquoi cette école doit être appelée de manière plus précise *nominalisme*. Elle a pris d'ailleurs des formes très variées à travers l'histoire de la philosophie avec, chez les Grecs, *Héraclite* qui ramène tout au fait expérimental du changement, *Démocrite*, *Épicure* (avec son disciple latin *Lucrèce*), au Moyen-Âge *Occam*, au XVIIIe siècle *Locke* suivi par le courant dominant de la philosophie anglaise avec au XVIIIe siècle *Berkeley* qui n'admet que la perception elle-même et nie le perçu, ce qui fera de lui un précurseur de l'idéalisme, et *Hume* qui aboutira à l'agnosticisme, au XIXe siècle *Mill* et *Spencer*, mais dès le XVIIIe siècle le nominalisme passe avec *Condillac* en France où il donnera au XIXe siècle *le positivisme*, au XXe *Bergson* qui malgré sa réaction contre le positivisme reste nominaliste ⁴⁷, puis *l'existentialisme* et le *structuralisme* ⁴⁸.

Le nominalisme s'appuie sur deux faits indiscutables qu'il nous faudra reconnaître et admettre dans toute la suite de nos développements :

1). Il n'existe dans la réalité hors de notre pensée que les êtres individuels connus par la connaissance sensible car aucun être ne peut exister sans être déterminé en tous ses caractères et distinct de tout autre, c'est-à-dire individuel, donc les natures universelles connues dans nos idées n'ont et ne peuvent avoir aucune existence réelle en dehors de nos idées. Par exemple il n'existe que des hommes individuels mais il ne peut exister aucun être qui serait l'Homme ou l'Humanité ou la nature humaine : cette nature humaine comporte d'avoir des cheveux (même si l'on est chauve on en a eu avant de les perdre) et ces cheveux sont bruns, blonds ou roux, mais ils ne peuvent pas être sans couleur ou de toutes les couleurs à la fois.

2). A notre naissance il n'y a en nous aucune idée ni aucune sorte de connaissance intellectuelle : c'est l'ignorance totale. C'est donc d'une manière absolument contraire aux faits que certains philosophes comme Platon et Descartes nous ont attribué ce qu'ils appellent des idées « innées », c'est-à-dire que nous porterions en nous en naissant. Ce n'est qu'au fur et à mesure que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que nos mains touchent, que nous acquérons des idées et des connaissances intellectuelles de sorte que le nominalisme exprime une vérité indiscutable et fondamentale, sur laquelle nous nous appuyerons souvent, quand il affirme que *toutes nos idées et toutes nos connaissances intellectuelles proviennent de l'expérience sensible*, et cela au point que *nous ne pouvons nous faire aucune idée de ce dont nous n'avons pas l'expérience* : c'est un fait que *tout ce dont nous n'avons pas l'expérience est rigoureusement inconcevable pour notre intelligence*. Par exemple un aveugle de naissance, qui n'a jamais vu (à la différence de l'homme devenu aveugle se souvenant de ce qu'il a vu), ne peut avoir aucune idée de la couleur qui est inconcevable pour son intelligence : les mots « bleu » et « rouge » ne sont pour lui que des sons sans signification frappant ses oreilles mais ne peuvent correspondre à aucune idée pour son intelligence.

De ces deux faits le nominalisme conclut qu'il n'y a pas d'autre connaissance que la connaissance sensible et que la connaissance intellectuelle ne serait qu'un développement de celle-ci. Mais alors comment expliquer le caractère universel de nos idées ?

Reprenons comme exemple l'idée d'homme que notre intelligence ne peut acquérir qu'après que nous ayons vu un certain nombre d'hommes. L'expérience sensible nous fait découvrir entre eux des différences (l'un est brun, l'autre est blond, un troisième est roux) mais aussi des ressemblances : ils ont tous deux jambes avec deux pieds au bout, deux bras avec deux mains au bout, une station verticale avec une taille entre 1 m 50 et 2 m, une tête sur les épaules avec le nez au milieu et les yeux de part et d'autre, etc. Ces ressemblances permettent à la connaissance sensible d'acquérir une *image commune* des hommes formée de leurs traits communs. Le nominalisme explique alors que c'est cette image commune que l'on désigne par le *nom commun* d' « homme » et qu'il n'y aurait rien d'autre dans l'idée d'homme que ce nom commun accompagnant cette image commune. Nous savons maintenant pourquoi cette philosophie s'appelle « nominalisme » : pour elle les idées ne sont que des noms, des noms communs classant sous la même étiquette les objets qui se ressemblent d'après leurs traits communs ; la seule

⁴⁷ Bien que le nominalisme conduise facilement au matérialisme, il peut être spi ritualiste, ce qui est le cas chez Bergson, mais l'était déjà avec Occam.

⁴⁸ Bien qu'ils soient nominalistes *Karl Marx* et *Engels* ne sont pas mis dans cette liste à cause de la manière dont leur philosophie dépend de l'idéalisme de Hegel.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 64 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

différence entre l'animal et l'homme serait le langage, le pouvoir qu'a l'homme de nommer les choses qui se ressemblent avec des noms communs, et l'intelligence ne consisterait que dans le langage (le structuralisme contemporain a poussé à l'extrême cette réduction de l'intelligence au langage). Condillac a exprimé cela dans une phrase restée célèbre : « Toutes les sciences ne sont que des langues bien faites ».

Cela revient à réduire l'intelligence à un pouvoir de *classification* : classer les objets qui se ressemblent sous la commune étiquette qu'est le nom commun. C'est un peu comme une maîtresse de maison qui, rangeant la vaisselle, met toutes les fourchettes dans le même casier et tous les couteaux dans un autre casier après avoir collé sur ces deux casiers des étiquettes « fourchettes » et « couteaux » : c'est en cela seulement que consisterait l'intelligence. Et cela explique que, sous des formes d'ailleurs très différentes, le positivisme, le marxisme et Bergson ne reconnaissent à l'intelligence qu'une valeur pratique d'organisation de nos activités.

Pouvons-nous accepter cette explication nominaliste ? Nous allons dès maintenant constater qu'elle se heurte à deux très graves difficultés :

1). Avec une telle explication il y aurait fort peu de différence entre l'homme et les animaux supérieurs. Par exemple un chien qui a vu, entendu et flairé un certain nombre d'hommes a certainement acquis dans sa connaissance sensible une image commune des hommes d'après leurs traits de ressemblance : la preuve en est que lorsqu'il rencontre un homme qu'il n'a encore jamais vu, il reconnaît de suite que c'est un homme, il ne le prend pas pour un chat ou un lapin. De plus certains chiens connaissent très bien un certain nombre de noms communs : si on leur dit « chat », ils se précipitent en aboyant ; si on leur dit « promenade » ils poussent des cris de joie ; si on leur dit « sucre », ils se dressent sur leurs pattes de derrière. Ainsi avec l'explication nominaliste la seule différence entre l'homme et le chien serait un vocabulaire plus étendu chez l'homme. 2). Le nominalisme confond « général » et « universel » en ne voyant dans les idées qu'une *généralisation* des données de l'expérience. Or les idées ne sont pas seulement générales, elles sont universelles et par là transcendent les données de l'expérience d'où nous les avons tirées. Par exemple l'idée d'homme ne me fait pas seulement connaître les hommes que j'ai vus dans mon expérience passée mais l'universalité des êtres qui ont la nature humaine, y compris ceux du passé qui sont morts depuis longtemps et que je n'ai pas connus, même ceux qui n'ont laissé aucune trace dans l'histoire, y compris ceux de l'avenir qui ne sont pas encore nés et dont je ne sais rien.

Malgré ces difficultés on ne peut pas rejeter le nominalisme définitivement tant que comme lui on n'a considéré que l'objet matériel de l'intelligence car ce qui détermine vraiment la nature d'une faculté de connaissance, c'est son objet formel, donc pour déterminer vraiment la nature de l'intelligence il va falloir faire ce que les nominalistes ont toujours omis de faire, c'est-à-dire rechercher quel est son objet formel, et nous allons voir comment le nominalisme va s'effondrer avec cette découverte de l'objet formel de l'intelligence.

L'OBJET FORMEL DE L'INTELLIGENCE DANS LES IDÉES

Il s'agit de préciser ce que l'intelligence connaît des choses par les idées. Par exemple l'idée d'homme nous fait connaître l'universalité des hommes, mais qu'est-ce qu'elle nous *en* fait connaître ?

Pour répondre à cette question-clé, nous allons comparer l'idée d'homme dans notre intelligence avec l'image commune des hommes d'après leurs traits de ressemblance qu'un chien peut avoir comme nous, et à laquelle le nominalisme réduit l'idée d'homme en réduisant par là la connaissance intellectuelle à la connaissance sensible. Ce qui est connu des hommes par cette image commune, ce sont leurs *caractères physiques et sensibles* de ressemblance, et c'est pourquoi cela demeure du domaine de la connaissance sensible, et c'est pourquoi aussi cela peut s'exprimer par une DESCRIPTION comme celle très sommaire que nous avons donnée en parlant de deux jambes avec deux pieds au bout, deux bras avec deux mains au bout, une station verticale avec une taille entre 1 m 50 et 2 m, une tête sur les épaules avec le nez au milieu et les yeux de part et d'autre : une description si elle est bien faite fait voir l'objet décrit, elle se fait avec des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, des caractères physiques et sensibles, elle parle à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, à l'imagination, à la connaissance sensible.

Considérons maintenant l'idée d'homme telle que nous l'avons dans notre intelligence. Ce que nous connaissons des hommes par cette idée d'homme, ce ne sont plus leurs caractères physiques et sensibles de ressemblance, c'est leur *nature*, la nature humaine, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà expliqué, *ce qu'il y a en eux d'intelligible*, plus

précisément *ce qui par là nous les rend connaissables par l'intelligence*. A la question : « Qu'est-ce que l'homme » ? je ne répondrai pas par une « description » comme celle que nous venons de faire sommairement en exprimant les caractères physiques et sensibles de ressemblance entre les hommes, mais par une DÉFINITION en disant : « C'est un animal doué d'intelligence, » ce qui exprime, non plus les caractères physiques et sensibles des hommes, mais leur nature intelligible, la nature humaine. La description qui exprime les caractères physiques et sensibles des choses parle à la connaissance sensible, la définition qui exprime la nature intelligible des choses parle à l'intelligence. Cet abîme que nous venons de découvrir entre description et définition, c'est la différence de nature, donc la discontinuité formelle entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle, entre l'animal et l'homme.

Ce que la sensibilité même la plus développée connaît des choses, ce sont leurs caractères physiques et sensibles, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, qui constituent l'objet formel de la connaissance sensible ; ce que l'intelligence connaît des choses et ce qu'elle seule peut en connaître, ce que la sensibilité ne pourra jamais en connaître, ce qu'il est donc le propre de l'homme seul de pouvoir connaître, c'est ce qu'il y a dans les choses d'intelligible, ce sont leurs natures.

Peut-être objectera-t-on qu'avec l'idée d'homme nous avons choisi un exemple privilégié parce que nous pouvons définir avec l'intelligence le caractère spécifique fondamental de l'espèce humaine rendant raison de tous les autres caractères de cette espèce, tandis que si nous avons pris pour exemple l'idée de chien nous n'aurions pu définir l'espèce canine que par un ensemble de caractères physiques et par exemple la définir pour l'ouïe comme animal aboyant, mais nous avons déjà expliqué qu'alors c'est dans la cohérence des caractères anatomiques et physiologiques que l'intelligence reconnaît et qu'elle seule peut reconnaître une nature spécifique et par là un principe d'intelligibilité.



La nature ou l'essence d'une chose, ce qui en elle est intelligible ou connaissable par l'intelligence, c'est *ce que la chose est*, ce qui la constitue dans son être. A la question : « Qu'est-ce que c'est ? la définition répond : « Cela est ceci ou cela qui a telle nature ». Donc *ce que l'intelligence connaît des choses par les idées, c'est ce qu'elles sont, ce qui les constitue dans leur être.*

Nous avons ainsi établi que l'intelligence connaît les choses qui sont dans leur être et par leur être, en ce qu'elles sont, comme l'ouïe connaît les choses sonores dans leur son et par leur son, donc que *l'objet formel déterminant la nature de l'intelligence est l'être comme l'objet formel déterminant la nature de l'ouïe est le son*. Cette affirmation fondamentale sur la nature de l'intelligence, affirmation dont dépend tout le développement de la philosophie, nous prouve qu'il n'y a pas seulement différence de degré, mais *différence de nature entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible* et par là discontinuité formelle entre l'animal et l'homme, donc que l'intelligence n'est pas seulement un développement supérieur de la sensibilité mais quelque chose d'irréductible à tout le développement de la connaissance sensible et de la vie animale quel qu'il soit, quelque chose absolument d'un autre ordre rigoureusement propre parmi toutes les espèces corporelles à la seule espèce humaine.

Ceci nous explique pourquoi, de même que spontanément, par sa nature même, la vue perçoit la lumière et l'ouïe perçoit le son, de même spontanément, par sa nature même, l'intelligence saisit l'être antérieurement à toute définition et explication, puisque toutes les définitions et explications contiennent et supposent cette notion d'être dont nous avons vu dès le début de la réflexion philosophique qu'elle est absolument première pour l'intelligence, mais nous savons maintenant que c'est parce que c'est la nature même de l'intelligence de saisir l'être comme c'est la nature de la vue de voir la lumière et celle de l'ouïe d'entendre le son. Nous avons remarqué qu'un chien comprend très bien un certain nombre de noms communs, par exemple chat, promenade, viande, sucre, mais il ne sera jamais possible de faire comprendre à un chien ou à quelque animal que ce soit le mot « être » tandis que tout homme, même le plus sot, le plus inculte, le plus primitif, comprend immédiatement sans explication ni définition le mot « être » qui est le premier mot et le mot fondamental de toutes les langues humaines, et cela en raison de la nature de l'intelligence pour laquelle il n'y a pas plus à définir l'être qu'il n'y a à définir la lumière pour un homme qui n'est pas aveugle ou à définir le son pour un homme qui n'est pas sourd. Cela ne veut pas dire que l'idée d'être ne soit pas, comme toutes nos idées, tirée de l'expérience sensible, mais, dès la première rencontre par cette expérience

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 66 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

avec une réalité qui est, l'intelligence l'atteint dans son être, la connaît comme étant, y saisit l'être que c'est sa nature même d'y reconnaître, cela aussi spontanément que la vue voit la lumière dès que les yeux s'ouvrent. Là où les sens ne perçoivent que des phénomènes physiques et sensibles, l'intelligence, et elle seule parce que c'est son pouvoir propre, reconnaît l'être. Les spécialistes de la préhistoire cherchent où finit l'animal et où commence l'homme. Ils ne peuvent qu'avoir recours à des signes extérieurs comme invention technique (fabrication d'armes ou outils), création artistique, vie sociale, rites religieux, qui ne sont que des conséquences de la présence de l'intelligence. Le signe essentiel, si on pouvait l'atteindre, serait celui-ci : à partir du moment où un animal peut comprendre le mot « être », lui donner un sens, c'est un homme.

On reconnaît que vers sept ans un enfant parvient à l'âge de raison dès qu'à propos de tout il cramponne tout le monde en posant indéfiniment la même question : « Qu'est-ce que c'est ? » Devant toute chose l'intelligence veut savoir ce que la chose est, connaître sa nature. Avant l'âge de raison, il demandait : « Quelle couleur cela a-t-il ? Quel bruit cela fait-il ? », questions posées par la sensibilité. Peut-être nous objectera-t-on qu'il arrive qu'un enfant de quatre ou cinq ans demande : « Qu'est-ce que c'est ? » Mais il correspond alors à l'explication nominaliste, c'est-à-dire qu'en demandant : « Qu'est-ce que c'est ? », il veut dire : « Comment cela s'appelle-t-il ? », « quel nom cela a-t-il ? », il demande simplement qu'on lui nomme la chose, il veut simplement enrichir son vocabulaire, aussi est-il satisfait dès qu'on lui a nommé la chose, mais quand il est parvenu à l'âge de raison il ne se contentera plus qu'on lui nomme la chose, il réclamera qu'on lui en explique et définisse la nature, et c'est alors, mais alors seulement l'intelligence qui se manifeste. Avant l'âge de raison, le mot « être », si l'enfant l'emploie, n'est qu'une donnée du langage transmise avec l'usage de ce langage si c'est une langue qui met le mot « être » en relief (par opposition à celles où il n'est qu'implicite) ; c'est à partir de l'âge de raison que le mot « être » prendra vraiment pour lui sa signification. Cela ne veut pas dire que l'enfant avant l'âge de raison n'ait pas l'intelligence avec la nature humaine, mais elle ne s'est pas encore éveillée à son exercice comme la vue qu'il a avant d'avoir ouvert les yeux, il y a dans sa nature ce qu'il faut pour parvenir à l'exercice de l'intelligence dès qu'il aura atteint le degré de développement qu'il faut pour cela (degré que certains n'atteindront jamais par suite de quelque traumatisme corporel ⁴⁹).

Nous comprenons maintenant pourquoi l'intelligibilité va avec l'être (comme la visibilité avec la luminosité), pourquoi *toute chose est intelligible par son être et dans la mesure même où elle est*, pourquoi l'être est fondement, racine, source, principe de l'intelligibilité.

Une observation importante va confirmer ce que nous venons d'établir, c'est que *l'intelligence, qui seule peut connaître les natures des choses, peut reconnaître une même nature en des êtres qui ne se ressemblent pas du tout au point de vue physique et sensible* et entre lesquels un animal ne trouvera aucune ressemblance.

Supposons par exemple qu'un chien appartienne à un chef de gare. Il a souvent vu et entendu des locomotives et certainement sa connaissance sensible possède une image commune des locomotives qui lui permet de reconnaître une locomotive quand elle arrive en gare. Cette image commune est constituée par les caractères physiques et sensibles communs aux locomotives et on pourrait l'exprimer par une description en disant : quelque chose de massif et de noir qui siffle et qui fume. Cette description est faite ainsi de couleurs, de sons, d'odeurs, elle parle à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, à la sensibilité. Il est possible aussi que le chien du chef de gare connaisse et comprenne le mot « locomotive » et que par exemple il se précipite en aboyant quand on lui dit : « une locomotive ». Ce chien a donc une image commune désignée par un nom commun : pour le nominalisme l'idée de locomotive se réduirait à cela et il n'y aurait alors, en ce qui concerne la connaissance des locomotives, aucune différence entre le chef de gare et son chien.

Supposons maintenant qu'un jour on électrifie le réseau et qu'arrive en gare une locomotive électrique. Elle n'est pas noire, elle ne siffle pas, elle ne fume pas : au point de vue physique et sensible, pour la vue, l'ouïe et l'odorat, elle n'a aucune ressemblance avec une locomotive à vapeur et le chien du chef de gare ne pourra certainement pas reconnaître une locomotive. Mais le chef de gare dira : « C'est une locomotive », parce que son intelligence a

⁴⁹ De même que l'aveugle ne parviendra jamais à l'exercice de la vue bien que sa nature humaine la comporte

reconnu, non point l'aspect extérieur physique et sensible, mais la nature de la locomotive, ce qu'il exprimera, non point par une description, mais par une définition, en disant : « Une voiture motrice mouvant un train de voitures mues ». Ainsi l'intelligence a reconnu une même nature en ce qui n'a aucune ressemblance au point de vue physique et sensible.

C'est pourquoi *c'est une loi constante du progrès scientifique de découvrir une même nature en des êtres qui ne se ressemblent en rien pour la connaissance sensible*, par exemple découvrir la nature de l'eau identique dans la glace, la neige, l'eau liquide, la vapeur d'eau, les nuages, ou la nature du carbone identique dans la houille et le diamant. Qu'est-ce que la découverte de la gravitation universelle par Newton sinon reconnaître une même nature, celle de l'attraction entre les masses, en des phénomènes aussi totalement différents pour la connaissance sensible que la chute verticale des corps pesants, le mouvement parabolique des projectiles, le mouvement alternatif des marées, le mouvement elliptique de la Lune autour de la Terre et celui des planètes autour du Soleil ?

D'où il résulte incontestablement que *la connaissance intellectuelle ne consiste pas à classer les choses d'après leurs ressemblances sensibles mais à découvrir leurs natures*.



Nous allons trouver maintenant une nouvelle confirmation dans le fait que l'intelligence peut avoir une idée de quelque chose dont nous ne pouvons pas avoir d'image sensible.

Par exemple un nominaliste soutiendra que l'idée de triangle, que le géomètre définit un polygone à trois côtés, ce qui exprime la nature du triangle, n'est rien d'autre que le nom commun de triangle donné à tous les triangles que nous pouvons tracer au crayon sur le papier ou à la craie au tableau noir ou simplement nous représenter intérieurement dans notre imagination. Alors prenons l'idée de myriagone, polygone à dix mille côtés : il nous est impossible de tracer un myriagone ou de nous le représenter intérieurement dans notre imagination, il n'y a pas d'image sensible du myriagone, mais pour notre intelligence l'idée du myriagone est aussi claire et aussi précise que l'idée du triangle et le géomètre raisonnera aussi rigoureusement sur le myriagone que sur le triangle.

Il y a donc bien *différence de nature entre l'image sensible et l'idée*.

Ceci ne veut nullement dire qu'une idée comme celle du myriagone ne proviendrait pas comme toutes nos idées de l'expérience sensible car l'idée du myriagone suppose l'idée du nombre dix mille que nous n'aurions pas sans l'expérience sensible des premiers nombres entiers et les idées de ligne et de surface que nous n'aurions pas sans la perception sensible des volumes, la surface se définissant alors comme la limite commune ou l'intersection de deux volumes et la ligne comme l'intersection de deux surfaces⁵⁰. Cela ne veut pas dire non plus que l'homme serait capable d'une connaissance exclusivement intellectuelle qui ne serait accompagnée d'aucune image sensible car toutes nos idées sont au moins toujours accompagnées de quelque mot ou ensemble de mots qui les exprime, notre pensée est toujours accompagnée d'un langage qui l'exprime, or nous avons déjà remarqué que les mots sont des images sensibles, images visuelles s'il s'agit du mot lu ou écrit, images auditives s'il s'agit du mot entendu ou prononcé : c'est pourquoi un vocabulaire précis est une grande aide pour la connaissance intellectuelle. De plus, il est difficile, bien que nous l'ayons demandé pour les notions de métaphysique, de se dégager de toute représentation imaginative, par exemple l'idée du myriagone sera en général accompagnée de l'image d'un polygone à un grand nombre de côtés, peut-être un dodécagone, qui certes n'est pas un myriagone, mais nous le suggère vaguement. C'est que, bien que la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible soient, non seulement distinctes, mais de natures différentes, elles sont inséparablement liées chez l'homme dans l'unité de sa nature humaine qui les comporte toutes deux. N'ayant pas l'expérience intérieure de l'animal, nous ne pouvons pas nous représenter un état de sensibilité pure, car nos connaissances sensibles sont toujours pénétrées d'intelligence, et d'autre part notre connaissance intellectuelle, non seulement a son point de départ dans l'expérience sensible, mais est toujours accompagnée plus ou moins d'images sensibles et surtout toujours exprimée sensiblement en un langage (pour beaucoup d'hommes les idées sont représentées sensiblement par des symboles ou des métaphores,

⁵⁰ Et le point comme l'intersection de deux lignes, ce qui est d'ailleurs en dessin la seule manière d'obtenir un point avec précision. Les manuels qui partent du point (alors indéfinissable) pour définir la ligne, de la ligne pour définir la surface et de la surface pour définir le volume renversent l'ordre d'acquisition de ces notions.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 68 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

mais il y a toujours au moins le symbole du mot).

La réfutation qu'en découvrant l'objet formel de l'intelligence nous venons de faire du nominalisme, tout en reconnaissant ce qu'il a vu de vrai, est extrêmement importante en raison des ravages qui ont été faits par ce nominalisme dans la pensée contemporaine. Il fait en effet méconnaître qu'il y a des natures des choses en lesquelles et par lesquelles elles nous sont intelligibles et dont la découverte est précisément l'oeuvre propre de l'intelligence et par là ce qui distingue l'homme de l'ensemble des espèces animales.

L'aberration maximum se trouve dans l'existentialisme qui en arrive à considérer la réalité comme totalement inintelligible et absurde, ce qui rendrait toute science impossible ⁵¹, et ce qui, comme nous l'avons déjà signalé, est contredit par le fait même de la réussite de nos sciences qui parviennent effectivement à trouver une intelligibilité dans les choses.

Nier toute nature des choses, c'est nier du même coup tout *ordre naturel* des choses et toute *finalité naturelle* des choses, et c'est alors par là ruiner toute morale car nous verrons qu'il n'y a de morale que fondée sur une finalité naturelle des choses. On ramène alors la morale à des prescriptions positives imposées sans motif et arbitrairement par la société ou par Dieu qui ne peuvent être considérées que comme tyranniques et contre lesquelles on revendiquera pour en obtenir la modification ou on se révoltera parce qu'alors elles pourraient effectivement varier suivant les temps et les lieux ou être abrogées : on a ainsi perdu le sens qu'il y a un ordre naturel des choses qu'il n'est au pouvoir d'aucune autorité de changer en quoi que ce soit parce que c'est la constitution de l'être même des choses. De là vient le rejet par tant de nos contemporains de lois fondamentales et immuables de morale naturelle, par exemple dans le domaine de la sexualité que sa finalité naturelle ordonne à la procréation avec, pour l'espèce humaine, l'obligation de conditions garantissant par le mariage des parents l'éducation nécessaire au complet développement humain de l'enfant ⁵² : le nominalisme ne verra dans la morale sexuelle que prescriptions arbitraires qui peuvent changer selon les temps et les lieux ou qu'on rejettera pour réclamer l'anarchie sexuelle. De plus le nominalisme ne verra en morale que des cas particuliers (ce qu'on a appelé la « morale de situation ») parce qu'il ne voit pas qu'il y a des lois naturelles sous-jacentes et communes à l'ensemble des cas particuliers et de la diversité de leurs circonstances. De façon plus générale le nominalisme ne voit que les particularités parce qu'il ne voit pas la nature universelle sous-jacente et commune à l'ensemble divers des particularités. Par exemple il ne saisit pas qu'un aveugle possède la vue par sa nature humaine bien qu'un traumatisme accidentel propre à son cas particulier le prive de l'exercice de cette vue, qu'un idiot possède l'intelligence par sa nature humaine bien qu'un traumatisme accidentel propre à son cas particulier le prive de l'exercice de cette intelligence. De la même manière il ne peut pas voir que si la nature même de la sexualité humaine exige de n'unir les sexes que dans le mariage garantissant l'éducation nécessaire au complet développement humain de l'enfant éventuel, cette nature des choses demeure même dans le cas où accidentellement la procréation est devenue impossible (par exemple femme actuellement enceinte ou ayant dépassé la ménopause). Il ne peut pas voir non plus que le mensonge ne peut être accepté en aucun cas particulier, quel qu'il soit, parce qu'il contredit la nature même du langage.

Nous verrons par la suite le nominalisme conduire à bien d'autres erreurs : positivisme et scientisme n'admettant aucune autre science que les sciences expérimentales, idéalisme qui lui est contraire mais est pourtant souvent engendré par lui de la manière que nous expliquerons. Nous verrons aussi comment le nominalisme rend impossible toute démonstration assurée de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine.

De nombreux courants nominalistes contemporains (notamment marxisme, existentialisme, structuralisme) s'attaquent particulièrement à la notion de nature humaine en soutenant qu'il n'y a pas de nature humaine commune à tous les hommes, que les hommes seraient de natures différentes selon la variété et l'évolution des civilisations (ou, pour le marxisme, des régimes du travail et de la production puisque pour lui ce sont ces régimes qui déterminent l'homme). Il y a en effet de bien plus grandes diversités entre les hommes qu'entre par exemple les races de chiens et cela permet à ces courants de pensée de se fonder sur le fait de la prodigieuse variété qui existe

⁵¹ Souvent le nominalisme refuse à la science toute valeur de connaissance pour ne lui reconnaître qu'une valeur pratique d'organisation de notre action.

⁵² Nous avons exposé cela avec toutes les précisions nécessaires dans *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 69 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

entre les hommes et surtout des prodigieuses transformations de l'espèce humaine à travers l'évolution des temps. Mais ils n'ont pas vu que c'est précisément la nature humaine caractérisée par l'intelligence qui donne à l'espèce humaine ces possibilités illimitées de variétés et d'évolution parce que c'est la nature de l'intelligence d'être ouverte sur l'infini de l'être (et aussi, nous le verrons par la suite, celle de la volonté qui en résulte d'être ouverte sur l'infini du bien)⁵³ : cela suppose évidemment qu'on ne tombe pas dans l'erreur de voir dans la notion de nature quelque chose de fixe, de statique mais qu'on sache, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que ce que l'on appelle « nature » est un dynamisme, un principe d'activités et par là d'évolution.

Nous ajouterons enfin pour les lecteurs catholiques que le nominalisme est très dangereux pour la foi chrétienne. D'abord il sape la certitude intellectuelle des vérités naturellement connaissables présupposées par la foi (cf. Introduction) et conduit alors à considérer la foi comme une confiance arbitraire, non motivée, irrationnelle (erreur de Luther et de Kierkegaard) et finalement comme contredisant les exigences de la raison (erreur de Tertullien et de Luther), ce qui rendrait cette foi inacceptable pour l'intelligence humaine (c'est pourquoi l'Eglise catholique a condamné une telle erreur sous le nom de « fidéisme »). Le nominalisme conduit aussi à considérer la morale et tout l'ordre naturel des choses comme un décret de l'autorité divine purement arbitraire et sans motif et que Dieu pourrait alors modifier selon son caprice, ce qui serait absolument contraire à la Sagesse et à la Bonté divines. Le nominalisme sape encore l'énoncé de dogmes fondamentaux qui, comme ceux de la Trinité et de l'Incarnation, utilisent la notion de nature ou, comme celui de l'Eucharistie, la notion de substance niée par le phénoménisme qui est en général d'origine nominaliste (cf. Introduction). Saint Pierre dans sa 1ère Epître a défini la grâce comme « participation à la nature divine » : cette définition sera sapée par le nominalisme qui rejette la notion de nature et cela conduira Luther, formé à l'école du nominalisme d'Occam, à ne plus voir dans la grâce une réalité qui change l'homme intérieurement en le sanctifiant et le divinisant et par là effaçant réellement son péché, l'en purifiant et délivrant réellement, mais une simple « dénomination » extérieure, une attribution juridique et arbitraire lui accordant le salut selon un pur arbitraire divin sans le changer intérieurement et tout en le laissant pécheur⁵⁴. Toutes les erreurs protestantes sortent de là : négation qu'il y ait des saints et de la sainteté immaculée de Marie, négation du rôle purificateur et transformant du purgatoire, négation de l'action sanctificatrice des sacrements, négation que les paroles consécatoires transforment le pain et le vin en Corps et Sang du Christ, négation de l'efficacité des ministères hiérarchiques. Le jour où les protestants confesseraient que la grâce est « sanctifiante », c'est-à-dire transforme l'homme intérieurement en le divinisant réellement, l'accord sur tout le reste deviendrait facile : les catholiques qui s'occupent d'oecuménisme devraient avoir cela toujours présent à l'esprit.

LA FORMATION DES IDÉES

Nous venons d'expliquer comment par les idées l'intelligence connaît des natures intelligibles universelles. Il nous reste à examiner comment elle parvient à les connaître, donc comment se forment les idées. C'est ici qu'après avoir éliminé le nominalisme nous allons rencontrer les trois autres grandes positions sur le problème des idées entre lesquelles, comme nous l'avons annoncé, se partagent au cours de l'histoire les systèmes philosophiques.

Celle qui, dans la perspective envisagée ici, se présente en premier est le *platonisme* ainsi nommé du nom de son principal représentant *Platon*, mais préparé avant lui par *Parménide* dont nous avons déjà parlé, continué après lui chez les Grecs par *Plotin* et l'école dite « néo-platonicienne »⁵⁵, et qui ensuite influencera fortement *Scot* au Moyen-Age et *Malebranche* au XVIIe siècle⁵⁶. Ne pouvant entrer ici dans une étude de la diversité des doctrines influencées par le platonisme, nous nous limiterons à la position de Platon lui-même en la présentant sous sa forme classique sans essayer de nous prononcer sur les difficiles problèmes d'exégèse que posent certains textes de Platon pour savoir ce que fut exactement sa pensée personnelle.

⁵³ Ceci a été fort bien mis en relief dans les remarquables ouvrages du Docteur Chauchard.

⁵⁴ cf. nos ouvrages : *La Vie Surnaturelle* et *La Grâce*.

⁵⁵ Certains Pères de l'Eglise, parmi lesquels *saint Augustin*, ont fait des emprunts à l'école néo-platonicienne mais ils en demeurent très indépendants.

⁵⁶ *Descartes* et *Spinoza* pourraient s'y rattacher par certains aspects mais s'en distinguent nettement par d'autres. La position de Descartes sur les idées sera étudiée longuement plus loin.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 70 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

Platon et dans une certaine mesure *Socrate* avant lui ont été les premiers à admirablement bien voir et définitivement démontrer ce que nous venons d'établir en critiquant le nominalisme, c'est-à-dire que la connaissance intellectuelle est d'une autre nature que la connaissance sensible parce qu'en connaissant des natures intelligibles universelles elle connaît ce que la sensibilité ne peut pas connaître : ceci restera toujours leur gloire et l'intelligence humaine devra toujours leur en demeurer reconnaissante. Mais le platonisme en conclut à l'existence réelle, en dehors de notre pensée, d'un monde distinct du monde sensible connu par l'expérience, d'un *monde intelligible ou idéal* connu par les idées dans lequel existeraient les natures intelligibles universelles, dans lequel il y aurait l'Homme en soi, le Triangle en soi, la Justice en soi, le Bien en soi, c'est-à-dire ce que connaissent les idées d'homme, de triangle, de justice, de bien.

Le platonisme soutient même au nom de la supériorité de la connaissance intellectuelle que ce monde intelligible ou idéal serait la véritable réalité tandis que le monde sensible ne serait qu'un monde d'ombres ou d'apparences. C'est à ce propos que Platon a imaginé son fameux mythe de la caverne : un homme qui dans une caverne a le dos tourné à l'orifice et ne voit que le fond ne voit pas les objets réels qui sont en dehors mais seulement leurs ombres sur le fond. Les êtres individuels ne seraient ainsi que comme des reflets ou des ombres des natures intelligibles universelles. Par exemple il existerait dans le monde intelligible un être réel qui serait l'Humanité dont les individus humains seraient comme des ombres.

Alors pour expliquer que notre intelligence connaisse le monde intelligible Platon suppose que l'âme humaine a existé avant le corps⁵⁷ en vivant alors dans ce monde intelligible et le contemplant et qu'une fois enfermée dans le corps comme dans une prison elle s'en souvient et peut le reconnaître dans les apparences que sont les choses sensibles comme quelqu'un qui a vécu hors de la caverne peut reconnaître les objets réels dans leurs ombres : c'est là ce qu'on a appelé la théorie de la « réminiscence ».

On voit qu'une telle théorie suppose que nos idées seraient innées, supposition dont nous avons déjà démontré l'erreur. Plus généralement le platonisme est inacceptable parce qu'il contredit ce que le nominalisme avait vu de vrai et établi de manière incontestable, c'est-à-dire d'abord que toutes nos idées proviennent de l'expérience sensible qui ne nous livre pas des apparences puisqu'au contraire elle seule nous fait connaître directement la réalité, et ensuite qu'il ne peut exister d'êtres réels qu'individuels, donc que le monde idéal de natures universelles supposé par Platon ne peut pas exister, par exemple qu'il ne peut exister aucun être qui serait l'Homme en soi ou l'Humanité.

Le platonisme représente un danger grave parce qu'inhérent à la nature de l'intelligence qui est de connaître par idées universelles : la tentation de supposer que les natures intelligibles universelles connues par nos idées existent dans la réalité hors de notre pensée telles qu'elles sont dans notre pensée, sous le même état d'universalité, ce qui revient à substantifier ou « réifier »⁵⁸ nos idées, à en faire des choses existant hors de notre pensée comme elles sont dans notre pensée. On retrouve cette tentation à toutes les étapes, non seulement de l'histoire de la philosophie, mais de l'histoire des sciences, par exemple la théorie des fluides électrique, magnétique, calorique en vogue au XVIIIe siècle était une substantification des idées d'électricité, de magnétisme, de chaleur, et alors qu'aujourd'hui cette théorie contraire à toutes les données expérimentales est définitivement abandonnée par la science on en retrouve des dérivations dans les rêveries sans fondement de diverses formes d'occultisme. Nous avons déjà dénoncé l'erreur de se représenter les formes des réalités du monde corporel comme existant en elles-mêmes indépendamment de la matière qu'elles organisent ou de se représenter les accidents comme existant en eux-mêmes indépendamment des substances qu'ils déterminent : elle a vicié toute la scolastique décadente du XVe au XVIIe siècles. Si Parménide est platonicien avant Platon, c'est parce qu'il fait une chose réelle hors de la pensée de l'être tel qu'il se trouve en la pensée dans l'idée d'être, ce qui l'amène à considérer alors l'être comme ne pouvant être qu'un, sans division, et immuable, sans changement.

Cette allusion à Parménide nous oblige d'ailleurs à introduire une précision. Quand il s'agit de natures intelligibles qui incluent en elles une limitation comme la nature humaine qui est celle d'un être corporel fait de matière et limité par cette matière, elles ne peuvent pas, 'comme nous l'avons montré, avoir hors de nos idées d'existence réelle sans les caractères individuels qui déterminent chaque individu, de sorte que ces individus seuls sont réellement existants, et c'est pourquoi nous avons affirmé qu'il ne peut exister aucun être réel qui serait

⁵⁷ Supposition inacceptable pour des raisons que nous développerons dans le chapitre sur l'âme humaine.

⁵⁸ Chose, c'est-à-dire être réel, se dit en latin *res*, d'où vient le mot français « réel » : transformer l'idée en chose existant telle quelle hors de la pensée est ainsi une *réification*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 71 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

L'Homme en soi ou l'Humanité : la nature humaine est susceptible d'une multitude de réalisations dont chacune sera un homme individuel qui sera brun, blond ou roux, mais pas les trois à la fois. Mais il y a des natures intelligibles comme l'être ou le bien que certes nous ne connaissons que dans les réalisations limitées qu'elles trouvent dans les êtres connus par notre expérience mais qui par elles-mêmes n'incluent pas en elles une limitation et qui donc sont susceptibles d'une réalisation infinie ou parfaite : savoir si cette réalisation infinie ou parfaite, qui n'a rien d'impossible, existe réellement, c'est le problème de Dieu que nous traiterons plus loin, mais s'Il existe, ce que nous aurons à examiner alors, Il est l'Être en soi et le Bien en soi réalisant en Lui sans limitation aucune tout ce qu'envisagent nos idées de l'être et du bien. Si Dieu existe, l'Être un, indivis, immuable de Parménide est Dieu, mais l'erreur de Parménide reste alors de nier les êtres autres que Dieu dont notre expérience constate l'existence réelle et de ne voir en eux que des apparences ou des illusions ⁵⁹. Si Dieu existe, le Bien en soi de Platon est Dieu, mais c'est une erreur de ne voir que des apparences ou des reflets dans les biens limités que nous fait connaître notre expérience. De plus nos idées d'être et de bien ne nous viennent pas d'avoir contemplé Dieu et ne sont pas innées mais proviennent de notre expérience des êtres et de ce qu'il y a de bon en eux.

Remarquons enfin que c'est encore une erreur typiquement platonicienne de considérer la notion de nature ou d'essence comme quelque chose de statique car dans le monde idéal de Platon les natures intelligibles seraient effectivement fixes et immuables, mais on méconnaît par là que les natures des êtres corporels incluent en elles d'être engagées dans le dynamisme d'un monde en perpétuelle évolution parce que ce qui y est en puissance y tend perpétuellement à y passer à l'être en acte, parce que c'est, comme nous l'avons vu, un monde régi par la finalité. A cette notion statique de nature ou d'essence s'appliquent souvent fort bien les critiques nominalistes, par exemple en s'attaquant à une notion de la nature humaine ne tenant aucun compte des diversités entre les hommes et les civilisations et de l'évolution de l'humanité ou à une notion de la morale naturelle considérant ses lois universelles comme résolvant par elles-mêmes tous les cas particuliers sans tenir aucun compte de la variété de leurs circonstances. Plus généralement le platonisme est *essentialiste* en ne voyant que des apparences dans les faits d'existence alors que, comme nous l'avons montré, la certitude expérimentale de la réalité extérieure à nous agissant sur nos organes par des phénomènes physiques comme la lumière ou le son est la source première de toutes nos certitudes.

- - - - -

Le rejet des deux positions opposées du nominalisme et du platonisme peut paraître à première vue nous acculer à une troisième position qui est *l'idéalisme* que l'on trouve chez les Grecs avec *Protagoras*, qui réapparaît au Moyen-Age avec *Abélard* et qui, trouvant ses fondements chez *Descartes* bien que celui-ci n'ait pas été lui-même idéaliste, dominera à partir de *Kant* la philosophie moderne avec *Fichte* et *Hegel* par qui il influencera *Karl Marx* et *Engels* pourtant nominalistes.

En effet, si l'intelligence connaît autre chose que ce que connaît la sensibilité en connaissant des natures intelligibles universelles, ce que Platon prouve contre le nominalisme, mais si ces natures intelligibles universelles n'ont aucune existence réelle hors de notre pensée dans un monde idéal platonicien, ce que le nominalisme prouve contre Platon, il semble qu'on soit alors conduit à conclure que ces natures intelligibles universelles sont des créations de notre activité intellectuelle, et c'est là ce que soutient l'idéalisme. Ce mot d'idéalisme signifie *une philosophie n'admettant rien d'autre que les idées*, donc pour laquelle les idées ne sont pas la connaissance d'une réalité mais les produits enfantés en nous par l'activité de l'intelligence. Et l'idéalisme pensera en trouver une confirmation dans le fait incontestable qu'il y a une activité de l'intelligence pour former nos idées, que *notre intelligence se révèle active dans la formation des idées*.

A travers l'histoire de la philosophie le nominalisme a souvent conduit à l'idéalisme et il est facile de comprendre pourquoi ⁶⁰ : si les idées ne sont qu'une classification des données de l'expérience, on sera aisément amené à ne voir dans cette classification que quelque chose d'artificiel résultant de l'activité organisatrice de

⁵⁹ Nous verrons que c'est là une erreur panthéiste car aux êtres qu'Il crée Dieu donne d'exister réellement, donc les créatures ne sont nullement des apparences ou des illusions.

⁶⁰ cf. *Les Sources de l'idéalisme* de Mgr Jolivet.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 72 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

l'intelligence ; s'il n'y a pas dans les choses de natures intelligibles correspondant à nos idées, on sera aisément amené à penser que nos idées ne connaissent rien de la réalité et ne sont que des créations de l'activité intellectuelle. De son côté le platonisme peut aussi engendrer l'idéalisme à partir du moment où l'on reconnaîtra que le monde idéal de Platon ne peut exister qu'à l'intérieur de la pensée et où l'on sera amené par là à considérer toute la connaissance intellectuelle comme un monde purement intérieur à la pensée.

Nous ne pourrions pas plus accepter l'idéalisme que le platonisme parce que comme le platonisme, quoique d'une autre manière, il est inconciliable avec ce fait fondamental et incontestable mis en lumière par le nominalisme que toutes nos idées proviennent de l'expérience sensible, or elles n'en proviendraient pas si elles étaient des créations ou des constructions de l'activité intellectuelle ou des cadres de classification émanant de celle-ci. Toute l'histoire de la pensée humaine et notamment toute l'histoire des sciences est là pour nous montrer que chaque fois que l'intelligence humaine s'est coupée de l'expérience pour s'enfermer et se satisfaire dans des constructions théoriques produits de la seule activité intellectuelle, ce fut la stérilité et l'échec, et que notre connaissance intellectuelle n'a pu recommencer à progresser et retrouver sa fécondité qu'en reprenant contact avec l'expérience. Allons plus loin : supposons une théorie parfaitement logique et cohérente admirablement bien construite par notre intelligence et la satisfaisant pleinement ; il suffira d'une seule expérience venant contredire cette théorie pour qu'on soit dans l'obligation de l'abandonner, comme en témoigne toute l'histoire des sciences. La conclusion est claire : *l'expérience commande et notre intelligence doit s'y soumettre*. La raison de cela, *c'est que c'est par l'expérience et par elle seule que notre intelligence a le contact avec la réalité à connaître*. C'est donc bien la réalité qu'il s'agit de connaître telle qu'elle est par nos idées et toute notre connaissance intellectuelle, et telle fut toujours l'ambition et la prétention de tous les penseurs et savants authentiques. L'idéalisme est donc inconciliable avec la véritable réalité de la pensée humaine. Ceci nous suffit pour le moment : nous reprendrons plus loin, à propos du problème de la vérité, une étude critique plus approfondie de l'idéalisme, de ses différentes formes et de ses conséquences dans la pensée moderne.



Nous avons ainsi rencontré trois systèmes dont chacun a vu quelque chose de vrai mais est tombé dans l'erreur en niant ce qu'avaient vu les autres. Le nominalisme a bien vu que seuls les êtres individuels existent réellement hors de notre pensée et que toutes nos connaissances intellectuelles proviennent de l'expérience sensible qui nous met en contact avec ces êtres individuels, mais il est tombé dans l'erreur en niant la différence de nature entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle et que celle-ci et elle seule connaît les natures des choses. Platon, qui a bien vu cela, est au contraire tombé dans l'erreur en niant ce qu'avait vu le nominalisme. Quant à l'idéalisme, il a bien vu l'activité de l'intelligence dans la formation des idées mais est à son tour tombé dans l'erreur en méconnaissant que toutes les connaissances intellectuelles proviennent de l'expérience sensible par laquelle nous avons le contact avec la réalité à connaître telle qu'elle est. Il va nous rester, comme nous l'avons déjà fait pour les problèmes du changement et de la multiplicité, à accepter à la fois toutes les vérités partielles et complémentaires vues par ces trois systèmes opposés en évitant par là leurs négations et leurs erreurs et à montrer comment, loin de se contredire, ces vérités partielles et complémentaires s'accordent dans une vision complète de l'activité de l'intelligence dans la formation des idées. C'est ce qu'ont réussi à faire *Aristote* et *saint Thomas d'Aquin*, solution dont se sont rapprochés *Leibniz* au XVIIe siècle dans sa critique à la fois de Descartes et de Locke, puis à notre époque *Meyerson* dans sa pénétrante critique du positivisme.

Reprenons l'exemple, qui nous a constamment servi, de l'idée d'homme. Il n'existe réellement, hors de notre pensée, que des hommes individuels et ce n'est que lorsque l'expérience sensible nous les a fait connaître que notre intelligence acquiert l'idée d'homme qui n'est nullement innée. Pourtant, alors que la sensibilité ne connaît de ces hommes que leurs caractères physiques et sensibles, l'intelligence et elle seule par l'idée d'homme connaît leur nature humaine, donc connaît d'eux autre chose que ce qu'en connaît l'expérience sensible. Cette nature humaine pourtant n'a aucune existence à part, hors de notre idée d'homme, dans un monde intelligible ou idéal platonicien. Alors, puisque c'est bien par l'exercice actif de notre intelligence que se forme en nous l'idée d'homme, faut-il en conclure avec l'idéalisme qu'elle ne nous fait connaître rien de réel et qu'elle n'est qu'une création de notre activité intellectuelle ? Evidemment non, car *la nature humaine connue par l'idée d'homme est vraiment la nature des*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 73 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

hommes individuels seuls réellement existants avec lesquels nous a mis en contact l'expérience sensible, elle n'existe pas en dehors d'eux dans le monde idéal supposé par Platon, elle existe *en eux comme leur nature*, comme ce qu'il y a en eux d'intelligible, c'est-à-dire de connaissable par notre intelligence. Et certes parce que l'expérience sensible ne peut pas à elle seule connaître cette nature humaine, il a fallu l'activité de l'intelligence pour parvenir à l'idée d'homme qui nous la fait connaître, mais ce n'est nullement, comme le suppose l'idéalisme, une activité de création, c'est une activité de DÉCOUVERTE qui a consisté à *découvrir dans les hommes individuels connus par l'expérience sensible leur nature qui est la nature humaine* : ainsi toute notre connaissance intellectuelle est découverte, tous ses progrès sont des découvertes qui passent de l'inconnu au connu.

Nous fondant sur cet exemple, nous pouvons maintenant affirmer que LA FORMATION DES IDEES EST ACTIVITE DE L'INTELLIGENCE DÉCOUVRANT L'INTELLIGIBLE DANS LES DONNEES DE L'EXPERIENCE SENSIBLE, c'est-à-dire dans les faits particuliers et les êtres individuels connus par celle-ci : alors que la sensibilité ne connaît des êtres individuels seuls réellement existants que leurs caractères physiques et sensibles, l'exercice actif de l'intelligence découvre en eux leurs natures, ce qu'il y a en eux d'intelligible, ce que donc elle seule peut en connaître, mais ce qu'elle ne peut en connaître qu'en le découvrant dans les données de l'expérience sensible d'où proviennent donc bien toutes nos connaissances intellectuelles. Nous avons bien ainsi reconnu à la fois et accordé entre elles toutes les vérités partielles et complémentaires vues, mais chacune seulement partiellement, par le nominalisme, le platonisme et l'idéalisme.

Locke avait repris la formule nominaliste dont nous avons reconnu l'incontestable vérité : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui ne vienne des sens ». Leibniz, sans la nier, l'a très heureusement complétée ainsi : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui ne vienne des sens, si ce n'est l'intelligence elle-même », l'intelligence capable de découvrir dans les données de l'expérience sensible ce que celle-ci ne peut pas y découvrir. L'intelligible n'est pas situé dans le monde à part supposé par Platon, il est présent dans le monde connu par l'expérience sensible, mais l'intelligence seule peut l'y découvrir. L'intelligence, parce qu'elle est d'une autre nature que la sensibilité, peut saisir au sein de ce que connaît l'expérience sensible ce que cette expérience sensible elle-même ne peut pas en connaître.

C'est parce que, comme nous l'avons démontré en étudiant la sensation, l'expérience sensible est une connaissance directe et immédiate et notre seule connaissance directe et immédiate de la réalité à connaître, et que *notre intelligence ne peut rien connaître directement*, qu'elle ne peut avoir aucune connaissance en dehors de ce qu'elle découvre dans les données de l'expérience sensible et est par là astreinte à tirer toutes ses connaissances de cette expérience sensible. Par l'expérience sensible nous sommes en contact extérieur, mais direct, avec une réalité qui agit sur nos organes par des phénomènes physiques comme la lumière, le son ou la chaleur qui sont perçus directement, en eux-mêmes, dans et par cette action même sur nos organes, mais par là nous ne connaissons de cette réalité que ses caractères physiques et sensibles comme des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs. Par et à travers ce contact extérieur *le regard de l'intelligence pénètre à l'intérieur des choses pour y découvrir ce qu'elle seule peut en connaître, leur nature, ce qui en elles est intelligible*. Si l'on veut une image qui aide à comprendre, nous pourrions comparer cela avec les rayons X qui pénètrent à l'intérieur des chairs pour découvrir le squelette, mais bien entendu cette image, comme toute image, est déficiente et pourrait prêter à confusion si on la prenait trop littéralement, car ce que les rayons X découvrent ainsi est encore du sensible tandis que ce que découvre l'intelligence ne peut être connu que par elle, c'est de l'intelligible.



On peut expliquer ainsi le mot même d' « intelligence » dans lequel INT signifie A L'INTERIEUR et « ligençe » la faculté de lire ou, ce qui revient au même, de voir : c'est l'intelligence qui est le pouvoir de *voir à l'intérieur des choses ce qu'il y a en elles d'intelligible*. En ne voyant dans le mot « lumières » qu'une image ou une analogie métaphorique, on pourrait comparer l'intelligence à une lumière qui éclairerait l'intérieur de la réalité pour y faire voir l'intelligible. C'est ainsi que l'intelligence n'atteint l'intelligible qu'à travers les données de l'expérience sensible où elle doit le découvrir.

La raison profonde de tout cela est que l'objet formel qui détermine la nature même de l'intelligence est l'être. Comme la nature de la vue est de voir la lumière, comme la nature de l'ouïe est d'entendre le son et par là de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 74 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

connaître les choses dans leur son et par leur son, la nature de l'intelligence est de connaître les choses dans leur être et par leur être : c'est pourquoi, mis en contact avec l'existence des choses par l'expérience sensible, le regard de l'intelligence pénètre en elles jusqu'à ce qu'il y a en elles de plus intime, de plus profond, de plus fondamental, supposé par tout le reste et supportant tout le reste, leur être même, ce qu'elles sont, ce qui les constituant dans leur être les rend par là intelligibles. C'est parce que par sa nature même l'intelligence est adaptation à connaître les choses dans leur être et par leur être qu'elle peut ainsi les atteindre et les saisir dans cet être même au plus profond d'elles-mêmes. Certes l'idée d'être, comme toute autre idée, n'est pas innée, et ne pourra être acquise que par l'expérience des êtres, mais alors que la sensibilité ne les connaît que comme lumineux ou colorés, sonores ou bruyants, odorants, savoureux, chauds ou froids, l'intelligence les connaît comme êtres et en ce qu'ils sont, dans leurs natures, car ce qui est inné, c'est *cette adaptation à la connaissance de l'être qui est constitutive de sa nature même d'intelligence*⁶¹ et qui, elle, selon le mot de Leibniz, ne vient pas des sens, mais est d'un autre ordre, est un niveau supérieur d'existence.

Il nous reste, pour achever d'expliquer la formation des idées, à montrer comment le procédé fondamental de l'intelligence humaine est l'abstraction.

L'ABSTRACTION

Reprenons la considération des natures intelligibles connues par nos idées. Dans la réalité elles n'existent que dans les êtres individuels seuls existants dont elles sont les natures et nullement à part d'eux dans un monde idéal platonicien, donc elles n'existent que liées en chacun d'eux à ses caractères individuels, que particularisées à chacun par ses caractères individuels, inséparables de l'individualité de chacun pour constituer en chacun la totalité de l'être réellement existant, c'est-à-dire *sous un état d'individualité*. Par exemple la nature humaine connue par l'idée d'homme n'existe dans la réalité hors de cette idée d'homme que dans les hommes individuels dont elle est la nature, donc avec les caractères individuels propres à chaque homme, avec des cheveux bruns chez l'un, avec des cheveux blonds chez l'autre, avec des cheveux roux chez un troisième. Mais dans nos idées qui, comme nous l'avons vu, sont universelles ces mêmes natures universelles se trouvent dégagées, dépouillées de tous les caractères individuels, de toutes les particularités qui distinguent les uns des autres les êtres réellement existants dont elles sont les natures, donc *sous un état d'universalité*. Par exemple l'idée d'homme connaît la nature humaine telle qu'elle est commune à l'universalité des hommes en ne tenant plus aucun compte des caractères individuels qui distinguent les hommes les uns des autres.

La clé du problème de la formation des idées sera donc de savoir comment se fait *le passage de l'état d'individualité sous lequel se trouvent les natures intelligibles dans les êtres réellement existants à l'état d'universalité sous lequel elles sont connues dans nos idées*, par exemple le passage de la nature humaine dans les individus humains réellement existants à cette même nature humaine connue dans son universalité par l'idée d'homme.

Nous aurons la réponse en approfondissant la nature de l'activité de découverte de l'intelligible dans le sensible qui est l'activité de l'intelligence dans la formation des idées comme nous l'avons vu au précédent paragraphe : *l'intelligence ne découvre une nature intelligible dans les données de l'expérience sensible qu'en la séparant de tout ce qui l'accompagne dans cette expérience sensible pour la connaître ainsi séparée seule, à l'état pur, dans une idée, c'est-à-dire en extrayant cette nature intelligible des données de l'expérience sensible au sein desquelles elle la découvre*, par exemple elle ne découvre dans les hommes leur nature humaine qu'en la séparant des caractères individuels qui distinguent les hommes les uns des autres pour connaître cette nature humaine seule, à l'état pur, dans l'idée d'homme.

Deux images aideront à comprendre : de même que le chimiste ou le métallurgiste ne découvre le métal dans le minerai qu'en « extrayant » le métal du minerai, c'est-à-dire en séparant le métal de tout ce qui l'accompagne dans le minerai pour avoir le métal seul à l'état pur, de même que le pêcheur ne découvre les poissons dans la mer qu'en les « extrayant » de la mer par ses filets, c'est-à-dire en les séparant de l'eau de mer pour les avoir seuls dans son

⁶¹ Comme l'adaptation à percevoir la lumière est constitutive de la nature de la vue et l'adaptation à percevoir le son constitutive de la nature de l'ouïe.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 75 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

bateau, de même *l'intelligence ne découvre l'intelligible dans le sensible qu'en EXTRAYANT l'intelligible du sensible, c'est-à-dire en le séparant de tout ce qui l'accompagne dans l'expérience sensible pour connaître l'intelligible seul, à l'état pur, dans une idée.*

Ainsi l'activité fondamentale de l'intelligence humaine est EXTRACTION : extraire l'intelligible du sensible au sein duquel elle le découvre. C'est pourquoi on l'appelle l'ABSTRACTION : il est facile de voir que les préfixes EX et AB sont équivalents pour signifier l'issue, l'origine, le point de départ, la séparation, donc que les mots « extraction » et « abstraction » sont semblablement formés, le second étant réservé pour désigner l'acte de l'intelligence extrayant l'intelligible du sensible.

Les trois systèmes opposés, nominalisme, platonisme, idéalisme se ramènent finalement à la même méconnaissance de *la présence des natures intelligibles connues par nos idées au sein des êtres réellement existants connus par l'expérience sensible dont elles sont les natures* : ils n'envisagent ces natures universelles que sous l'état d'universalité qu'elles ont dans nos idées, que telles qu'elles sont dans les idées, alors le nominalisme n'y voit que des dénominations, des étiquetages, des classifications, l'idéalisme n'y voit que des créations de l'activité intellectuelle, le platonisme leur attribue une existence réelle hors de nos idées sous cet état même d'universalité qu'elles ont dans nos idées. Ainsi tous trois méconnaissent la nature propre de l'abstraction qui se trouve dans la capacité de l'intelligence à découvrir et connaître un intelligible qui est dans les choses en l'ayant dans notre pensée connu par une idée. C'est par là méconnaître la nature même de l'intelligence humaine dont l'activité première et fondamentale est l'abstraction.

On comprendra maintenant pourquoi *toutes nos idées sont abstraites et toutes nos connaissances intellectuelles sont abstraites.*

On s'en rend compte assez aisément dans le cas de la métaphysique et des mathématiques, encore ne faudrait-il pas être porté par là à méconnaître que nos idées proviennent de l'expérience sensible parce qu'abstraire veut dire extraire l'intelligible du sensible. En métaphysique nous avons abouti à toutes les notions fondamentales en partant des faits fournis par l'expérience. En mathématiques l'expérience de la pluralité des êtres et par là des nombres entiers et celle des volumes et par là de l'étendue sont à la source de toutes les notions mathématiques.

Peut-être voit-on moins bien à première vue le caractère abstrait de toutes nos connaissances intellectuelles dans le cas des sciences expérimentales. Des exemples le feront comprendre. Notre connaissance de la nature de l'eau est abstraite des différences entre glace, neige, eau liquide, vapeur d'eau, nuages, celle de la nature du carbone abstraite des différences entre la houille et le diamant, notre connaissance de la lactation abstraite des différences entre les espèces variées de mammifères et celle de l'assimilation chlorophyllienne abstraite des différences entre les espèces variées de végétaux à feuilles vertes.

Pour voir cela de plus près prenons encore un exemple avec une loi physique découverte par l'expérience comme la loi de la chute des corps que le physicien énonce : « Le corps pesant tombe d'un mouvement vertical uniformément accéléré. » Ce que cet énoncé appelle « le corps pesant », c'est en réalité une pierre, un morceau de bois ou un morceau de fer, c'est en réalité un cube, une sphère ou un cylindre, mais l'intelligence du physicien a laissé de côté des différences de nature substantielle, pierre, bois ou fer, et les différences de figure géométrique, cube, sphère ou cylindre, entre tous ces corps ainsi très différents les uns des autres pour ne considérer en eux tous qu'une nature intelligible qui leur est commune à tous, celle de la pesanteur : il y a bien là abstraction. De plus, le mouvement réel de chute observé dans l'expérience n'est jamais ni rigoureusement vertical ni rigoureusement uniformément accéléré car il y a toujours quelque peu de vent qui fait dévier de la verticale et la résistance de l'air qui freine l'accélération, et même si pour éliminer cela on réalisait artificiellement en laboratoire une chute dans le vide, d'abord ce vide ne sera jamais parfait, et d'autre part on ne pourrait pas éliminer par là les influences qui ne sont pas nulles du champ magnétique terrestre (le corps pesant n'a jamais un magnétisme nul) et des attractions de la Lune, du Soleil et des autres planètes, mais l'intelligence du physicien a laissé de côté toutes les causes autres que la pesanteur qui interviennent, si peu que ce soit, pour déterminer le mouvement réellement observé et n'a considéré que l'effet de la seule pesanteur, ce qui résulte de la nature même de la pesanteur, en affirmant que le

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 76 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

corps pesant tombe d'un mouvement vertical uniformément accéléré : il y a donc bien là abstraction, et c'est d'ailleurs pourquoi il ajoutera ensuite à sa formule ce qu'il appelle des « corrections » pour tenir compte de la résistance de l'air, du vent, etc. Nous pouvons donc conclure que même dans le cas des sciences expérimentales pour l'intelligence humaine il n'y a de science que de l'abstrait.

Ce que nous venons d'expliquer risque d'être très mal compris dans une perspective nominaliste qui entraîne la très nocive erreur de confondre *l'abstraction* avec *la généralisation*, *l'universel* avec *le général*.

En effet le nominalisme en niant les natures intelligibles que l'abstraction nous fait découvrir ne peut considérer l'abstraction que comme le processus d'élimination des particularités et des différences pour ne retenir que les caractères communs et alors l'abstraction ne peut apparaître que comme un appauvrissement, et ceci explique que tant de nos contemporains n'en parlent que péjorativement, opposant la pauvreté de l'abstrait à la richesse du concret. Dans cette perspective on ne parviendrait à l'idée d'être que par élimination de toutes les différences entre les êtres, c'est-à-dire de tout ce qui détermine chaque être, et alors l'idée d'être serait la plus pauvre de toutes et même l'appauvrissement y serait tel qu'il ne resterait plus rien du tout et que l'être se confondrait avec le néant : on rejoindrait ici la position de Hegel que nous avons précédemment réfutée et on retrouverait par là comment le nominalisme conduit facilement à l'idéalisme.

Mais quand on a bien vu que l'abstraction est découverte d'une nature intelligible dans les données de l'expérience sensible, son aspect d'élimination des particularités devient secondaire et elle n'apparaît plus comme un appauvrissement mais comme *la découverte d'une richesse cachée*, celle de *la nature intelligible incluse dans les êtres particuliers que nous connaissons par l'expérience sensible*. Des images aideront à le mieux saisir : si dans un énorme tas de sable ou de paille on découvre un diamant ou une paillette d'or il a bien fallu pour cela éliminer tout le sable ou toute la paille et pourtant personne ne considérera cela comme un appauvrissement, c'est la découverte d'une richesse cachée ; lorsque d'une quantité considérable de pechblende Pierre et Marie Curie ont extrait une quantité infime de radium en éliminant pour cela tout le reste, personne n'a vu là un appauvrissement, mais la découverte d'une richesse cachée ; lorsqu'un pêcheur extrait de la mer un poisson d'un grand prix en le séparant de toute l'eau de la mer, c'est bien encore la découverte d'une richesse cachée ; ainsi laisser de côté de nombreuses données de l'expérience sensible pour en extraire l'intelligible n'est pas appauvrissement mais découverte de la richesse cachée que constitue pour notre intelligence l'intelligible ainsi découvert. Il en est notamment ainsi de la toute première abstraction constitutive de la nature même de l'intelligence humaine par laquelle se forme la toute première idée d'être, car l'être est la richesse première et fondamentale de tout ce qui est puisque tout ce qui est sans l'être ne serait rien et que pour être quelque chose de déterminé de quelque manière que ce soit, il faut d'abord être (nous avons montré comment la méconnaissance de cela a été l'erreur fondamentale de Hegel).

Dans le général il n'y a que des traits communs retenus par une description. Dans l'universel il y a une nature intelligible, l'essence de quelque chose, et c'est par là que c'est « universel », c'est-à-dire dépasse l'ensemble des cas particuliers connus par l'expérience et vaut pour l'ensemble universel des êtres possédant cette nature intelligible, y compris ceux que notre expérience ne peut pas connaître, et même s'ils n'ont entre eux aucune ressemblance sensible, aucun trait commun décelable par l'expérience sensible. La nature universelle découverte par l'abstraction n'est universelle que parce qu'intelligible, que parce que principe d'intelligibilité rattachant à l'être objet formel de l'intelligence en connaissant ce qu'ils sont tous les êtres individuels, quel que puisse être leur nombre, en lesquels cette nature intelligible est incluse comme les constituant dans leur être, comme déterminant ce qu'ils sont.

L'homme seul est capable de l'abstraction ainsi comprise et cela le distingue absolument de toutes les autres espèces animales d'avoir des idées abstraites en comprenant par l'abstraction ce que nous venons d'expliquer. Beaucoup de nos contemporains victimes d'une formation nominaliste parlent d' « intelligence » chez les animaux supérieurs parce qu'ils confondent l'intelligence avec un grand développement de l'association des images, et n'ayant pas compris ce qu'est l'abstraction n'ont pas saisi pourquoi l'intelligence seule est capable de cette abstraction et par là n'appartient qu'à l'homme seul. Il est certes vrai que l'intelligence humaine qui extrait toutes ses idées des données de l'expérience sensible a besoin pour cela d'un développement supérieur de l'association des

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 77 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

images correspondant à l'hypercomplexité du cerveau humain, de sorte que plus le cerveau des animaux devient complexe et plus par là ils sont capables de formes plus complexes de l'association des images, plus ils se rapprochent de l'intelligence et par là de l'homme, et nous pourrions à la rigueur admettre qu'à leur sujet on parle de « préintelligence », mais à condition de bien préciser que cette « préintelligence » n'est pas l'intelligence, qu'entre elle et l'intelligence il y a véritable différence de nature, qu'une certaine continuité matérielle ne saurait masquer une authentique discontinuité formelle.

Enfin nous avons déjà remarqué qu'il y a deux degrés dans la découverte par l'intelligence d'une nature intelligible universelle. Le premier degré ne la découvre que par des signes extérieurs la manifestant, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, par la *cohérence* de caractères sensibles, le discernement de cette cohérence étant déjà l'oeuvre propre de l'intelligence et se distinguant par là nettement d'une simple classification plus ou moins artificielle d'après des ressemblances sensibles : c'est ainsi que nous connaissons les espèces vivantes autres que l'espèce humaine par des ensembles cohérents de caractères anatomiques et physiologiques sans connaître encore, bien que les progrès actuels de la biochimie en approchent beaucoup, ce qui est pour chaque espèce le fondement premier d'un tel ensemble. A un second degré au contraire l'intelligence réussit à saisir dans une nature intelligible ce qui est le fondement premier de tous les caractères qui en dérivent, comme l'intelligence pour l'espèce humaine, comme d'être constituée d'un atome d'oxygène et deux d'hydrogène pour l'eau ou comme d'être à un seul électron périphérique pour l'hydrogène.

- - - - -

Une fois que l'on a compris que l'activité première et fondamentale de l'intelligence humaine pour former les idées est l'abstraction, il reste à expliquer comment procède une telle activité.

Puisque la connaissance intellectuelle est d'une autre nature que la connaissance sensible, l'idée d'une autre nature que l'image, il est évident que l'intelligible connu par l'idée ne se trouve pas en acte dans le contenu de l'expérience sensible. Puisque la nature intelligible connue par une idée est universelle et que les données de l'expérience sensible sont particulières, elle n'est pas en acte dans ces données sous l'état d'universalité qu'elle aura dans l'idée, elle n'y est que sous un état d'individualité d'où l'abstraction devra l'extraire, mais parce que l'abstraction pourra l'en extraire et par là la faire passer de l'être en puissance à l'être en acte, il faut en conclure que cette nature intelligible est en puissance dans les données de l'expérience sensible où elle est comme enfouie et cachée, prête à y être découverte par l'intelligence. L'intelligence se manifeste donc d'abord dans le rôle *actif* qui est son pouvoir propre à elle seule de faire passer de la puissance à l'acte l'intelligible en puissance dans l'expérience sensible ⁶² : c'est là ce que les traducteurs et commentateurs latins d'Aristote nomment en latin *intellectus agens*, littéralement « l'intelligence active ou agissante », comme une lumière qui pénètre dans les choses pour y éclairer et découvrir l'intelligible.

Quand par là l'intelligible en acte, c'est-à-dire qui a en lui ce qu'il faut pour être connu tel quel par l'intelligence, est présent à cette intelligence, il constitue ce que le même vocabulaire latin nommé *species impressa*. La traduction littérale de « species » serait « espèce mais nous savons que l' « espèce » est ce qui a une nature déterminée, il s'agit donc ici de la nature intelligible rendue présente en acte à l'intelligence comme connaissable par elle (il ne faudrait pas traduire littéralement par « imprimée » mais plutôt par « imprégnant » ou « pénétrant »).

A ce moment-là l'intelligence est en puissance d'un acte de connaissance intellectuelle de cet intelligible atteint en acte dans la *species impressa* : c'est l'intelligence sous cet aspect et état potentiel que le même vocabulaire latin nomme *intellectus possibilis*, littéralement « l'intelligence en possibilité de connaître », mais l'intelligible présent en acte dans la *species impressa* la fait passer de la puissance à l'acte de connaissance intellectuelle, et c'est par cet acte de connaissance intellectuelle où l'intelligible est non plus seulement connaissable, mais connu en acte qu'on a ce que ce même vocabulaire latin nomme la *species expressa*. Une traduction littérale dirait que la nature intelligible y est « exprimée », cela signifie que l'intelligence connaissant en acte se *dit* à elle-même ou exprime au dedans d'elle-même ce qu'elle connaît, dans la conscience qu'elle a de le connaître, en cette véritable *parole intérieure* dont

⁶² Il y a par là continuité matérielle entre l'idée et les images d'où elle provient, mais discontinuité formelle.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 78 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

l'ensemble constitue la pensée. Ne confondons pas cela avec l'expression par les images sensibles que sont les mots qui l'accompagne normalement : sous cette expression par les mots la pensée est acte de l'intelligence elle-même se disant à elle-même en en prenant conscience ce qu'elle connaît en acte. Le latin *verbum*, traduction du grec *logos* (*λογος*), qui signifie toute parole, a donné en français « verbe » employé couramment en grammaire pour désigner une espèce de mots parce que le « verbe » est comme nous le verrons l'essentiel de la phrase ou de la parole, mais en philosophie on appelle *verbe mental* cette parole intérieure, au-dedans de l'intelligence, qu'est la pensée en laquelle l'intelligence connaît en se disant à elle-même cette parole intérieure et se la dit en connaissant parce qu'elle y est consciente de ce qu'elle connaît.

LES DEGRÉS D'ABSTRACTION

Puisque l'abstraction est le procédé fondamental de l'intelligence humaine, les différents types de connaissance intellectuelle et donc toutes les sciences se classeront d'après les formes de l'abstraction : le regard de l'intelligence pénétrant dans la réalité à connaître pour y découvrir et en extraire l'intelligible peut y pénétrer à des profondeurs différentes et de même qu'un pêcheur jetant ses filets dans la mer à des profondeurs différentes pour explorer les différentes profondeurs sous-marines ne ramènera pas les mêmes algues et les mêmes poissons et ne découvrira pas la même flore et la même faune, de même l'intelligence peut explorer dans la réalité à connaître différentes *profondeurs ou zones d'intelligibilité* et on aura par là des degrés différents de l'abstraction. Il y a lieu d'en distinguer trois :

1). Laissant de côté les caractères particuliers des faits ou phénomènes particuliers on considère *les natures universelles et les lois universelles des phénomènes physiques et sensibles eux-mêmes par lesquels la réalité se manifeste à notre expérience*. C'est à ce premier degré d'abstraction ou à cette profondeur d'intelligibilité qu'appartiennent *les sciences dites physiques ou naturelles* encore appelées *sciences expérimentales ou inductives* : elles étudient le mouvement, la pression, la lumière, le son, la chaleur, l'électricité, la vie, etc. L'objet formel de ce premier degré d'abstraction est donc le sensible et par là le changeant comme tel ou plus précisément *l'intelligibilité incluse dans le sensible comme tel*.

2). Laissant de côté les propriétés physiques et sensibles des choses on ne considère plus rien d'autre en elles que *leur quantité, ce qu'il y a en elles de quantitatif et les relations de calcul entre les quantités* : ce second degré d'abstraction est celui des *sciences mathématiques* dont l'objet formel est la quantité en tant que telle. Parce que ces sciences sont essentiellement déductives une fois leurs toutes premières notions tirées de l'expérience⁶³ et qu'elles font constamment appel à l'ordre et à la relation, elles ont un lien étroit avec la logique qui a été mis en évidence par les mathématiques modernes.

3). Laissant de côté les quantités comme les propriétés physiques et sensibles, on ne considère plus dans les choses que ce qu'il y a en elles de premier, de plus fondamental et de plus intime, *leur être même*, le fait même d'être. Ce troisième degré d'abstraction s'appelle *métaphysique* pour bien marquer avec Aristote contre tous les systèmes rationalistes, que ce soit Platon, Descartes ou l'idéalisme, qu'il ne peut y avoir de « métaphysique » que comme *au-delà d'une physique*, à partir du point de départ expérimental de toutes nos connaissances intellectuelles : c'est la réalité se manifestant à notre sensibilité par des phénomènes physiques que la métaphysique considérera dans son être même. Bien sûr toute connaissance intellectuelle connaît les choses dans leur être en connaissant ce qu'elles sont mais le troisième degré d'abstraction seul les considère *en tant qu'elles sont*, dans le fait même d'être, et se définit ainsi par son objet formel qui est *l'être en tant qu'être*, l'être étudié en lui-même comme être. C'est pourquoi nous avons dit que les notions de métaphysique ne peuvent se définir qu'à partir et en fonction de l'être et pour ce motif ne sont susceptibles d'aucune forme, quelle qu'elle soit, de représentation imaginative, elles sont par là ce qu'il y a *de plus abstrait*, et parce qu'elles sont du même coup ce qu'il y a *de plus universel* elles sont tirées des faits les plus élémentaires et les plus simples dont l'observation n'exige aucun appareillage ni aucune technique, de *l'expérience la plus commune*, comme par exemple les faits du changement et de la diversité des êtres.

Le positivisme, qui a sa source dans le nominalisme, est très précisément le rejet du troisième degré

⁶³ Les premiers nombres entiers, les volumes, les distances.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 79 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

d'abstraction pour n'admettre que les deux premiers : selon lui il n'y a de connaissance scientifique, c'est-à-dire certaine et rigoureuse, que celle des sciences expérimentales et mathématiques dites sciences « positives » parce que leurs affirmations sont vérifiables et contrôlables par l'observation, l'expérience ou le calcul et qui par là seules mériteraient le nom de « sciences ». La métaphysique n'est plus alors considérée comme science mais comme du genre de la rêverie ou de la chimère et en tout cas comme incapable de certitude. Le vocabulaire usuel de nos contemporains a hérité de cette conception en ne désignant du nom de « sciences » que les sciences expérimentales et mathématiques et l'organisation universitaire française en est imprégnée puisque les Facultés des Sciences n'enseignent que les sciences expérimentales et mathématiques tandis que la métaphysique est rejetée à la Faculté des Lettres. Il a été particulièrement nocif en France de recruter les philosophes à partir d'une formation littéraire les portant surtout à l'introspection, alors que tout philosophe devrait avoir acquis la précision et la rigueur de l'esprit et l'exigence d'objectivité dans une formation scientifique parce que, comme nous venons de le remarquer, il ne peut y avoir de métaphysique authentique, conforme à l'étymologie même du mot, que comme l'au delà d'une physique. L'erreur fondamentale de tout cela est de refuser à la métaphysique le caractère scientifique alors que le troisième degré d'abstraction a autant d'exigences de rigueur, de précision et surtout de certitude que les deux premiers et l'on a pu se rendre compte comment la métaphysique peut satisfaire à ces exigences en étudiant l'exposé que nous avons fait de ses notions fondamentales. Mais cela provient évidemment du nominalisme qui méconnaît que l'objet formel de l'intelligence est l'être et qu'elle trouve son plus parfait exercice naturel dans la métaphysique qui considère l'être en tant qu'être.

Chacun de ces trois degrés d'abstraction a *sa manière propre de concevoir et de raisonner* et l'on peut tomber dans les plus graves confusions si l'on passe de l'un à l'autre sans y faire attention.

Nous en donnerons un exemple qui sera d'une importance capitale pour l'intelligence de la démonstration de l'existence de Dieu, c'est la notion de *causalité* qui n'est absolument pas la même pour le physicien et pour le métaphysicien. Pour le physicien, la causalité est une régularité dans la succession des phénomènes sensibles : il dira qu'un phénomène A est la cause d'un phénomène B si le phénomène A est toujours accompagné ou suivi du phénomène B. Pour le métaphysicien, la causalité est une dépendance dans l'existence : il dira que A est cause de B si l'être de B dépend de l'être de A. Bien sûr distinguer n'est pas séparer car dans certains cas la causalité au sens du physicien manifesterait la causalité au sens du métaphysicien, mais il est important de ne pas ignorer à quel moment notre raisonnement passe de la considération de la première à celle de la seconde. Nous expliquerons, quand nous traiterons ce problème, pourquoi seule la causalité au sens du métaphysicien nous fait découvrir Dieu qui, ne faisant pas partie de l'enchaînement des phénomènes sensibles et n'y intervenant pas, ne peut d'aucune manière être découvert par la causalité au sens du physicien.

Nous avons eu l'occasion de remarquer que le sens commun est spontanément métaphysicien. En revanche ceux qu'une longue formation d'esprit a habitués à concevoir et raisonner sur le plan des deux premiers degrés d'abstraction éprouvent souvent une certaine difficulté à passer au troisième, d'où la tentation d'exclure celui-ci qui a entraîné tant de savants modernes à des positions positivistes. Et certes le savant a raison tant qu'il se contente de dire qu'en restant sur le terrain des deux premiers degrés d'abstraction il ne peut aboutir à aucune conclusion métaphysique mais cela ne l'autorise nullement à rejeter ce que le troisième degré d'abstraction peut affirmer sur le terrain qui est le sien, car ce rejet n'est nullement une conclusion des deux premiers degrés d'abstraction mais bel et bien une prise de position philosophique parce qu'elle méconnaît ce que comporte la nature propre de l'intelligence humaine.

Le fondement de la classification des sciences se trouve donc dans cette distinction des trois degrés d'abstraction. Mais il peut y avoir des sciences *mixtes* participant à deux degrés d'abstraction.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 80 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

L'exemple le plus frappant est certes celui de *la physique moderne* qui est *matériellement physique et formellement mathématique* : matériellement physique parce qu'elle étudie les phénomènes physiques et sensibles, formellement mathématique parce qu'elle recherche ce qu'il y a en eux de quantitatif qu'elle y trouve par le moyen des *mesures* (c'est pourquoi la mesure est son procédé fondamental et ses définitions sont des procédés de mesure)⁶⁴ et les relations de calcul entre les quantités mesurées qu'elle exprime en des *équations* (c'est pourquoi ce qu'on appelle « loi physique », c'est-à-dire déterminisme dans l'enchaînement des phénomènes, s'énonce par des équations, notamment par des équations différentielles ou des équations aux dérivées partielles). Le grand physicien Hertz définissait bien cette physique moderne lors qu'interrogé sur la théorie électromagnétique de Maxwell, il répondait que la théorie de Maxwell, « ce sont les équations de Maxwell » : la physique moderne consiste en équations permettant de calculer certaines grandeurs en fonction de certaines autres, c'est là ce qui lui permet de prévoir et par là d'enfanter des techniques dominant et utilisant la nature. Nous n'avons pas à nous en étonner puisque nous savons que la quantité est l'accident fondamental des substances corporelles, sujet de leurs autres accidents, ce qui fonde que tout le fonctionnement de l'univers corporel est ainsi analysable quantitativement. Quant aux relations d'incertitude d'Heisenberg en microphysique, elles déterminent une imprévisibilité dans ce domaine du calcul ou de l'analyse quantitative mais qui provient des limites des possibilités de nos procédés d'observation et de mesure parce qu'à ce niveau de la microphysique nous perturbons un phénomène en l'observant et le mesurant.

Le *néo-positivisme* a prétendu que cette physique moderne ne serait qu'une méthode mathématique pour organiser notre action sur le monde mais ne permettrait pas de le connaître objectivement. Ceci est faux parce que les mesures sont vraies, ce qu'elles nous font connaître des quantités mesurées est vrai, et les équations sont vraies. Mais c'est une connaissance limitée au quantitatif et ce serait donc une erreur d'y voir une connaissance totale de la réalité physique : cette connaissance quantitative laisse place pour une autre forme de connaissance appartenant au troisième degré d'abstraction qu'on appelle quelque fois connaissance « ontologique » d'un mot qui vient du verbe « être » en grec ; exclure cette connaissance « ontologique » serait une erreur positiviste et prétendre tout expliquer et tout comprendre par la physique mathématique une erreur « scientiste ». Donc *la physique moderne connaît vraiment la réalité physique, mais d'une connaissance limitée au quantitatif*. Une image aidera à le mieux comprendre. Le néo-positivisme a prétendu que la physique moderne ne connaîtrait pas mieux la réalité physique qu'on ne connaît les habitants d'une ville par leur numéro d'appel téléphonique ou les invités à une réception par leur numéro de vestiaire. Cette comparaison est fautive parce que le numéro d'appel téléphonique ou de vestiaire est quelque chose de purement conventionnel qui n'a aucun lien avec la réalité de la personne. Mais on aurait une comparaison juste en disant que la physique moderne connaît la réalité physique comme un tailleur connaît son client quand il a pris ses mesures : ces « mesures » sont vraiment quelque chose du client bien que limité au domaine quantitatif, elles lui appartiennent vraiment et font donc vraiment connaître quelque chose de lui parce qu'elles sont ses mesures, mais elles ne le font pourtant pas connaître totalement et laissent place pour d'autres formes de connaissance de lui, par exemple dans le domaine psychologique. Ajoutons toutefois que parce que la quantité est l'accident fondamental des substances corporelles et le sujet de leurs autres accidents la connaissance quantitative pourra fournir des indications pour une connaissance ontologique les atteignant dans leur être même et il peut arriver que le savant passe de l'une à l'autre sans s'en apercevoir (de même qu'on pourrait avoir des indications pour le caractère psychologique d'une personne si on avait une connaissance quantitative complète de la totalité de la « physionomie » de son corps et si notre science parvenait à mieux connaître les liens entre physionomie et caractère). C'est vainement que le néo-positivisme objecterait à la valeur de connaissance objective de la physique mathématique les relations d'incertitude d'Heisenberg car celles-ci nous confirment seulement que nous faisons partie par nos organes sensoriels et nos instruments d'observation et de mesure de la réalité physique que nous observons et qu'à partir d'un certain degré de précision ce que nous connaissons objectivement n'est que l'interaction entre la réalité physique et nous. En revanche, G. Bachelard a fort justement montré qu'une connaissance quantitative ne pourra jamais être qu'une « connaissance approchée », c'est-à-dire qui n'est vraie qu'à un certain *degré d'approximation*, par exemple la physique de Newton était vraie à son degré d'approximation et celle d'Einstein qui est vraie à un autre degré d'approximation ne contredit nullement par là celle de Newton⁶⁵.

⁶⁴ Tandis qu'en mathématiques les définitions sont des procédés de calcul ou procédés opératoires (d'où le lien avec la logique en mathématiques modernes) ou équivalentement en géométrie des procédés de construction des figures.

⁶⁵ Pour approfondir tout cela cf. nos ouvrages *Physique moderne et philosophie traditionnelle* et *L'oeuvre de l'intelligence en physique*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 81 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

Cet exemple de la physique moderne participant à deux degrés d'abstraction peut aider à résoudre d'autres cas. Notamment la « physique » au sens d'Aristote qui constitue une partie de la philosophie précédant la « métaphysique » et que beaucoup d'auteurs contemporains appellent « philosophie de la nature » ou « cosmologie » est évidemment science matériellement physique parce que son objet matériel est d'étudier le monde corporel et sensible soumis au changement, mais une part importante de son contenu est formellement du troisième degré d'abstraction quand elle considère les réalités du monde corporel dans leur être même (comme la physique moderne les considère en ce qu'il y a en elles de quantitatif) ainsi que nous l'avons signalé en exposant la distinction de la matière et de la forme qui explique comment la substance corporelle est constituée dans son être (nous avons remarqué alors qu'une telle considération est d'un tout autre domaine que celle de la composition chimique).

Ce que nous venons de dire est particulièrement important concernant *la psychologie*. La philosophie de Descartes, qui est tombée dans l'erreur que nous réfuterons par la suite de considérer l'âme humaine comme un esprit pur indépendant du corps, a conduit à définir la psychologie comme une science de l'âme par opposition à la physiologie science du corps. Nous verrons que pour Aristote et saint Thomas d'Aquin l'âme est la forme du corps (au sens philosophique du mot « forme »), c'est-à-dire ce qui fait que l'homme est homme, et que par là la psychologie n'est pas science de l'âme seule, ce qui serait impossible, mais science de l'être humain tout entier en toute sa réalité humaine. L'homme étant un être corporel qui appartient au monde physique et qui nous est connu par l'observation et l'expérience, il en résulte que pour Aristote et saint Thomas d'Aquin la psychologie fait partie de ce qu'ils appellent « la physique » et qu'elle est une science expérimentale : on constatera combien ils s'accordent par là avec la science contemporaine⁶⁶. Mais dans cette psychologie qui est science matériellement physique parce que son objet matériel est l'homme être corporel objet d'observation et d'expérience, il y a une partie importante qui appartient formellement au troisième degré d'abstraction comme l'étude que nous avons déjà faite de la nature de l'intelligence dont l'objet formel est l'être ou comme la démonstration que nous donnerons plus tard de l'immatérialité de l'âme humaine, affirmations qui seraient inaccessibles à une science se limitant à connaître l'enchaînement des phénomènes observables comme le fait en général la psychologie expérimentale contemporaine (c'est pourquoi ces affirmations sont rejetées par le positivisme et notamment par sa forme la plus récente le structuralisme qui prétend réduire l'homme tout entier à des phénomènes psychologiques et l'expliquer tout entier par là en méconnaissant qu'il n'y aurait pas de phénomènes psychologiques s'il n'y avait pas une nature humaine d'où ils dérivent et un être humain qui en soit le sujet)⁶⁷.

Il serait intéressant aussi de pouvoir situer exactement ce qu'on appelle aujourd'hui « les sciences historiques » comportant non seulement l'histoire elle-même, mais encore la géographie et ce qu'il conviendrait de nommer « l'histoire naturelle, » c'est-à-dire la connaissance de la flore et de la faune à travers les temps et les lieux. Dans un vocabulaire précis le mot *histoire* qui désigne la connaissance des faits particuliers (par exemple que Napoléon est mort à Sainte-Hélène ou que le Mont-Blanc est le point culminant des Alpes) s'oppose au mot *science* s'il est vrai comme nous l'avons montré qu'il n'y a de science que de l'abstrait. Mais l'histoire ainsi limitée se réduirait à *la narration* et à *la description*. Or l'histoire vise à connaître l'enchaînement des faits, par exemple à savoir pourquoi l'Angleterre tenait à garder Napoléon captif ou pourquoi le plissement alpestre s'est produit à l'ère tertiaire : il y a ainsi là une connaissance matériellement historique parce que son objet matériel est constitué par des faits particuliers mais qui appartient formellement au premier degré d'abstraction et c'est pourquoi ce que l'on appelle aujourd'hui « les sciences historiques » peuvent revendiquer ce nom de « sciences » et utilisent pour s'assurer des faits observés comme pour les interpréter des méthodes qui s'apparentent à celles des sciences expérimentales. Ces « sciences historiques » ont aussi le caractère scientifique dans la mesure où elles découvrent dans les faits particuliers ce qu'il y a en eux de natures intelligibles universelles, par exemple l'ambition dans le caractère de Napoléon, une méthode stratégique dans la bataille d'Austerlitz, un procédé diplomatique chez Talleyrand, un plissement dans les Alpes, etc.

LE JUGEMENT

⁶⁶ Pour une étude plus approfondie cf. notre livre *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*.

⁶⁷ Meyerson a montré comment toute science authentique suppose des substances qui soient le sujet des phénomènes observés. Cela est vrai à plus forte raison de la psychologie.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 82 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

Ayant terminé l'étude de l'activité première de l'intelligence qui est la formation des idées, nous avons à examiner maintenant sa seconde activité qui est de relier les idées entre elles par des jugements.

Il résulte de ce que nous avons dit sur l'abstraction que par une idée l'intelligence ne connaît d'une réalité quelconque qu'un *élément d'intelligibilité* inclus en elle que l'abstraction y a découvert en l'en extrayant, donc ne connaît jamais par une seule idée le tout de quelque chose. Par exemple par l'idée d'homme je connais cet élément d'intelligibilité de Pierre qu'est sa nature humaine mais je ne connais pas le tout de Pierre, car si Pierre est homme il est aussi bien d'autres choses, par exemple il est brun, il est sanguin, il est coléreux, il est musicien. Il va donc falloir pouvoir relier entre eux ces différents aspects d'intelligibilité qui appartiennent tous à Pierre, par exemple la nature humaine et l'aptitude à la musique en affirmant : « Cet homme est musicien ». Par cette affirmation l'intelligence se prononce, ce qui veut dire qu'elle « juge » et c'est pourquoi une telle affirmation s'appelle un « jugement ». Le jugement est donc *l'acte de connaissance intellectuelle par lequel l'intelligence se prononce soit en affirmant* (par exemple : « L'homme est libre »), *soit en niant* (par exemple : « La pierre n'est pas vivante »). Le jugement *affirmatif* joint deux idées (dans notre exemple l'idée d'homme et l'idée de liberté), le jugement *négatif* disjoint deux idées (dans notre exemple l'idée de pierre et l'idée de vie).

Ainsi les idées seules ne sont que des éléments de la connaissance intellectuelle : celle-ci ne trouve son achèvement que dans le jugement en affirmant ou en niant, *le jugement reconstituant ce que l'abstraction a séparé* et atteignant ainsi la réalité dans son unité qui assume en elle ses différents éléments d'intelligibilité.

Pour définir la nature du jugement, il faut poser à nouveau à propos de cette seconde activité de l'intelligence la question déjà posée à propos des idées de reconnaître *quel est dans le jugement l'objet formel de l'intelligence* et ce sera l'occasion de confirmer ce que nous avons déjà établi concernant la nature de l'intelligence. Le problème se formule ainsi : qu'est-ce que l'intelligence connaît des choses par le jugement ?

Reprenons comme exemple le jugement : « l'homme est libre ». Ce que je connais de la réalité par ce jugement n'est ni la nature humaine déjà connue par l'idée d'homme ni la liberté déjà connue par l'idée de liberté. Alors qu'est-ce que ce jugement ajoute à l'idée d'homme et à l'idée de liberté ? Evidemment le verbe « être » qui y joint le sujet « homme » et l'attribut « libre ». Autrement dit ce que l'intelligence connaît de la réalité par ce jugement c'est l'être qui est à la fois homme et libre, qui unit en lui nature humaine et liberté. Nous avons ainsi retrouvé à propos du jugement que *l'objet formel de l'intelligence est l'être*, dans ce cas du jugement l'être qui assume et unit en lui ses différents aspects intelligibles, ses différents éléments d'intelligibilité. Ceci nous montre bien *la différence de nature entre le jugement, dont l'homme seul est capable par son intelligence, et les associations d'images que l'on trouve chez les animaux supérieurs* et qui proviennent de simples constatations fournies par l'expérience sensible tandis que le jugement connaît la connexion dans l'être des différents éléments d'intelligibilité assumés en lui.

C'est pourquoi c'est le verbe « être » qui constitue le jugement, qui fait qu'il y a jugement en unissant le sujet et l'attribut. Peut-être objectera-t-on qu'en certains jugements il n'y a pas le verbe « être » mais un autre verbe, par exemple le verbe « marcher » dans le jugement : « L'homme marche. » Mais ce que ce jugement connaît de la réalité, c'est l'être qui unit en lui nature humaine et marche de sorte que pour en faire une analyse intellectuelle complète il faudrait le formuler : « l'homme est marchant ». Ainsi en n'importe quel verbe le verbe « être » est sous-entendu et du point de vue de la brièveté et de la simplicité du langage il est très bien qu'il en soit ainsi, mais il est indispensable de savoir que tout en étant ainsi sous-entendu il est quand même présent comme âme et centre de tout jugement. Sans lui il n'y aurait pas de jugement car les deux idées que joint le jugement connaissant deux éléments d'intelligibilité distincts, rien d'autre ne peut les joindre que l'être qui les assume tous deux en lui.

De ce que nous venons d'établir résulte que la qualité essentielle du jugement que sa nature même exige de comporter est LA VERITE, c'est-à-dire sa *conformité à la réalité à connaître telle qu'elle est*. Plus précisément le jugement est vrai si ce qu'il joint dans la pensée est uni dans la réalité (cas du jugement affirmatif) ou si ce qu'il disjoint dans la pensée est séparé dans la réalité (cas du jugement négatif), sinon il est faux, c'est une erreur. Par exemple le jugement : « l'homme est libre » est vrai car il unit dans la pensée l'idée d'homme et l'idée de liberté mais, comme nous le verrons plus loin, nature humaine et liberté sont inséparablement jointes dans la réalité, donc

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 83 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

ce jugement est conforme à la réalité. De même le jugement : « la pierre n'est pas vivante » est vrai car il disjoint dans la pensée l'idée de pierre et l'idée de vie et il est par là conforme à la réalité en laquelle la nature de la pierre et la vie ne sont jamais jointes. D'où il résulte que le jugement : « la pierre est vivante » serait une erreur car en joignant dans la pensée l'idée de pierre et l'idée de vie il ne serait en rien conforme à la réalité.

La vérité ou l'erreur ne se trouvent donc pas dans les idées seules mais dans le jugement qui les relie dans la pensée en conformité ou en non-conformité avec la réalité à connaître telle qu'elle est et notamment c'est en raison de cette activité de l'intelligence qu'est le jugement joignant ou disjointant les idées que l'erreur peut s'introduire en elle si elle ne le fait pas en accord avec le réel. On voit ainsi que *la connaissance intellectuelle ne trouve son achèvement que dans la reconnaissance et l'affirmation de la vérité* : tant qu'elle n'en est pas arrivée là elle est en cours d'élaboration mais demeure inachevée et sans conclusion. Nous aurons à consacrer plus loin un chapitre à examiner si, quand et comment elle peut y parvenir, ce qui d'ailleurs est là le problème central de cet ouvrage comme nous l'avons indiqué dans notre introduction.

Il n'y a d'après la nature du jugement rien d'autre à lui demander que d'être vrai. C'est pourquoi nous ne devons jamais laisser influencer nos jugements par nos cupidités, nos désirs, nos passions, nos goûts, nos préférences, nos sympathies, mais toujours reconnaître la réalité telle qu'elle est, même quand elle nous est désagréable ou pénible. Il ne peut pas y avoir de pire déformation de l'intelligence que de prendre ses désirs pour des réalités. La qualité que la connaissance intellectuelle réclame par sa nature même, c'est *l'objectivité* : reconnaître la réalité pour ce qu'elle est même si elle est loin d'être ce que nous désirons. Cela demande souvent pour y parvenir toute une ascèse de l'intelligence pour la libérer des influences de nos désirs, de nos goûts ou de nos sympathies. On entend quelquefois parler de « pensées élevées » : cela n'a pas de sens, une pensée n'a pas à être élevée ou basse comme une tour ou un mur, mais à être vraie. Il arrive aussi que l'on parle de « pensées généreuses » : cela n'a pas de sens, la générosité est une qualité du cœur et non de l'intelligence, une pensée n'a pas à être ou ne pas être généreuse, mais purement et simplement à être vraie et rien d'autre que vraie.

Il nous reste à montrer qu'il y a deux espèces bien différentes de jugements.

Dans un premier cas *l'attribut résulte de la nature du sujet*. C'est par exemple le cas du jugement : « L'homme est libre », parce que quand nous étudierons la liberté nous verrons qu'elle résulte de la nature humaine. Dans ce cas il suffit d' « analyser » la nature du sujet pour y découvrir l'attribut. C'est pourquoi un tel jugement est dit ANALYTIQUE. Parce qu'il nous fait connaître *une nécessité de la nature des choses* on peut l'affirmer *avant toute constatation ou vérification par l'expérience*, c'est pourquoi le jugement analytique est aussi dit A PRIORI, locution où le préfixe « pri » indique le sens d'avant, ce qui est certain avant même qu'on puisse le constater ou le vérifier. Un tel jugement faisant connaître *ce qui doit être en vertu de la nature même des choses*, on peut encore l'appeler *jugement de droit*. Ce qui est ainsi connu par les jugements analytiques ou a priori n'est pas seulement l'être *réel* mais encore tout l'être *possible* car rien ne pourra jamais exister que conformément à une telle nécessité de la nature des choses, par exemple non seulement les hommes actuellement existants sont libres mais tous les hommes qui pourront exister du moment qu'ils seront hommes seront libres.

Le second cas est celui où *l'attribut ne résulte pas de la nature du sujet*. C'est par exemple le cas du jugement : « Cet homme est brun » puisqu'il y a des hommes qui sont blonds ou roux. L'attribut vient alors vraiment s'ajouter à la nature du sujet, c'est pourquoi un tel jugement est dit SYNTHETIQUE. Mais comme il n'y a là aucune nécessité de la nature des choses on ne peut l'affirmer qu'*après constatation*, c'est pourquoi le jugement synthétique est aussi dit A POSTERIORI, locution où le préfixe « post » indique le sens d'après. Un tel jugement qui résulte simplement d'une constatation peut encore être appelé *jugement de fait* et ce qui est connu par là n'est que l'être réellement observé sans entraîner aucune conséquence concernant l'être possible.

Cette distinction entre jugements analytiques ou a priori et jugements synthétiques ou a posteriori semble simple mais le problème a été compliqué par la théorie de *Kant* qui a prétendu trouver des jugements « synthétiques a priori », théorie qui a eu de graves répercussions et dont il nous faut donc faire l'étude critique. Ce qui a conduit

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 84 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

Kant à cette théorie a été de prétendre que les jugements analytiques ne nous apprennent rien parce que l'attribut y est déjà contenu dans le sujet et qu'il n'y aurait donc là qu'une répétition. Or il est clair que les principes fondamentaux qui sont présupposés par toutes les sciences nous apprennent quelque chose comme nous en assure le progrès de nos connaissances dans les sciences qui sont fondées sur eux : ces principes seraient donc synthétiques. Mais comme ils sont présupposés par l'interprétation de l'expérience, ils sont bien affirmés a priori.

Cette théorie de Kant conduira inévitablement à l'idéalisme : En effet un jugement synthétique a priori ne faisant connaître entre le sujet et l'attribut ni un lien résultant de la nature des choses (puisqu'il est synthétique) ni un lien de fait constaté par l'expérience (puisqu'il est a priori), le lien affirmé par ce jugement n'est établi que par l'acte de l'intelligence comme une pure construction de celle-ci sans correspondance avec la réalité à connaître, et sur un tel fondement, c'est toute la pensée qu'on sera amené à considérer comme une pure construction de l'activité intellectuelle.

Ce que nous venons d'expliquer là nous montre que nous ne pourrions admettre les jugements synthétiques a priori car du moment qu'ils ne nous font connaître ni une nécessité de la nature des choses (parce que synthétiques) ni un fait constaté par l'expérience (parce qu'a priori) nous n'avons aucun moyen de savoir s'ils sont vrais ou faux, donc aucun motif pour les affirmer. Kant prétend certes qu'il appartiendrait à la nature même de l'intelligence de les affirmer, qu'ils seraient comme des lois naturelles de son fonctionnement, mais la nature de l'intelligence ne comporte en réalité rien d'autre que de connaître la réalité telle qu'elle est et nous venons d'expliquer pourquoi on ne peut trouver dans un jugement synthétique a priori aucune sorte de conformité à la réalité à connaître telle qu'elle est.

L'erreur de cette théorie de Kant provient de sa conception des jugements analytiques considérés comme ne nous apprenant rien parce que l'attribut y est inclus dans la nature du sujet et qu'ils ne constitueraient par là qu'une simple répétition. Ce que Kant n'a pas vu, c'est qu'avant le jugement analytique nous ignorons que l'attribut est inclus dans la nature du sujet, c'est précisément le jugement analytique qui nous l'apprend et donc par là nous apprend bien quelque chose, par exemple c'est le jugement : « L'homme est libre » qui m'apprend que la liberté est incluse dans la nature humaine, ce que j'ignorais avant ce jugement. Le jugement analytique est donc tout autre chose qu'une simple répétition : il y a dans l'attribut un autre élément d'intelligibilité du réel que dans le sujet et si ces deux éléments d'intelligibilité distincts sont liés et inséparables par une nécessité de la nature des choses, c'est précisément le jugement analytique qui nous l'apprend.

Les principes fondamentaux qui sont présupposés par toutes les sciences et sont par là affirmés a priori ne peuvent être affirmés comme vrais et se montrer féconds par tous les progrès de nos connaissances qui se fondent sur eux que parce qu'ils nous font vraiment connaître les nécessités de la nature des choses, ce qui veut dire qu'ils sont analytiques et non point synthétiques comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer pour les principes de raison d'être, de causalité efficiente, de finalité, de réciprocité des causes.

Le seul exemple que l'on pourrait tenter de donner de jugements synthétiques a priori se trouverait dans ce que certaines sciences appellent des *postulats* comme le postulat d'Euclide en géométrie ou le principe de l'inertie en mécanique : ces postulats sont en effet affirmés a priori alors qu'aucun raisonnement ne peut nous y faire découvrir une nécessité de la nature des choses. Mais s'ils se présentent ainsi comme synthétiques a priori au moment où ils sont affirmés, cette affirmation se justifiera pourtant ensuite a posteriori par la vérification des conséquences qu'en tirent les développements de la science qui se fonde sur eux : pour les principes de la mécanique, ce sera la vérification expérimentale des conclusions de celle-ci ; pour le postulat d'Euclide, cette vérification viendra de ce que seules les figures construites sur son fondement sont représentables pour notre imagination, mais on voit par là que cette vérification ne concerne que l'espace de nos représentations sensibles car on peut raisonner à partir d'autres postulats sur d'autres espaces dits « non-euclidiens » qui seront rationnellement cohérents et qui pourront même être utilisés dans les calculs de la physique mathématique.

LE RAISONNEMENT

De même que le jugement relie entre elles les idées, le raisonnement qui est la troisième activité de l'intelligence enchaîne entre eux les jugements en passant d'affirmations déjà connues comme vraies à une

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 85 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

affirmation dont ce sera précisément sa fonction de nous faire découvrir la vérité et de nous obliger par là à l'affirmer. Les affirmations déjà connues comme vraies que le raisonnement a pour points de départ ou fondements s'appellent *principes* ou *prémisses* du raisonnement, mots où l'on reconnaît le préfixe « pré » ou « pri » qui a le sens d'avant pour bien marquer que la vérité de ces affirmations nous est connue *avant* le raisonnement. L'affirmation dont le raisonnement nous amène à reconnaître la vérité s'appelle *la conclusion*. Le raisonnement consiste donc à découvrir que *la vérité de la conclusion résulte de la vérité des prémisses* ou que, si les prémisses sont vraies, cela entraîne que la conclusion soit vraie, car bien entendu le raisonnement ne peut nous assurer de la vérité de la conclusion qu'en raison de la vérité des prémisses (en raisonnant correctement à partir de prémisses fausses on pourrait aboutir à une conclusion fausse).

Rechercher de manière précise la nature du raisonnement va nous amener une troisième fois à nous demander *quel est dans le raisonnement l'objet formel qui détermine la nature de l'intelligence*. Le problème est exactement celui-ci : qu'est-ce que l'intelligence connaît des choses par le raisonnement ? Ce ne sont évidemment pas les prémisses puisque celles-ci sont déjà connues avant le raisonnement. Aussi pensera-t-on que c'est la conclusion, et il est en effet bien exact que le raisonnement nous fait connaître sa conclusion. Mais il ne nous fait pas seulement connaître sa conclusion, il nous fait en même temps connaître, ainsi que nous venons de l'expliquer, *pourquoi la conclusion est vraie : parce qu'elle résulte des prémisses*. Autrement dit le raisonnement nous fait connaître *la raison d'être* de la vérité de la conclusion : ce que l'intelligence connaît des choses par le raisonnement, c'est *ce qui dans la constitution de l'être même des choses fait que la conclusion est vraie*. Ainsi nous avons retrouvé une troisième fois que *l'objet formel qui détermine la nature de la connaissance intellectuelle est l'être* puisque c'est dans leur être et par leur être que le raisonnement nous fait connaître les choses en ce qu'il y a en elles de connexions au sein même de leur être.

Du même coup nous avons trouvé une possibilité nouvelle d'affirmer avec certitude *la différence de nature entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible* en découvrant ici *la différence de nature entre le raisonnement dont l'homme seul est capable et les souvent très complexes associations d'images que l'on trouve chez les animaux supérieurs* : l'intelligence seule par le raisonnement peut connaître de véritables nécessités de la nature des choses et découvrir ainsi *ce qui en raison de ces nécessités est universellement vrai*. Nous avons donné cet exemple d'association d'images du chien qui pousse des cris de joie en voyant son maître prendre sa canne et son chapeau parce qu'il sait par là qu'on part en promenade, mais cette association d'images est le résultat d'une simple constatation conservée par la mémoire car le chien ne sait pas *pourquoi* il faut à son maître une canne et un chapeau pour aller en promenade.

Ainsi l'on reconnaît qu'un enfant parvient à l'âge de raison lorsqu'à propos de tout il demande « pourquoi ». On nous objectera peut-être qu'il arrive souvent que bien avant l'âge de raison un enfant demande « pourquoi » mais alors il sera satisfait si on lui répond en lui racontant une histoire abracadabrante dépourvue de toute logique qui amuse son imagination et il n'en demandera pas plus, tandis qu'à partir de l'âge de raison il n'acceptera plus cette histoire et réclamera une véritable explication qui lui fasse connaître la véritable raison d'être des choses.

Parce que le raisonnement fait connaître une nécessité de la nature des choses, ce qu'il fait connaître est universellement vrai au delà des cas particuliers rencontrés dans les faits constatés : quand le géomètre a démontré que la nature même du triangle euclidien comporte que la somme de ses trois angles soit égale à deux angles droits, il affirme que c'est universellement vrai pour tous les triangles réels ou possibles et pas seulement pour les triangles particuliers pour lesquels il aurait pu en faire la vérification ; quand le chimiste a découvert que la nature même de l'eau comporte d'être attaquée par le sodium avec dégagement d'hydrogène, il affirme que c'est universellement vrai pour tous les volumes d'eau que l'on pourra prendre et pas seulement pour ceux pour lesquels il a fait l'expérience et le professeur de chimie qui va faire cette expérience devant ses élèves est absolument certain à l'avance qu'elle aura ce résultat.

Le véritable raisonnement fait ainsi toujours connaître des nécessités de la nature des choses mais quand il les fait connaître en les « induisant » des données de l'expérience il s'appelle *induction* tandis que s'il les fait connaître simplement en les « déduisant » de ce qui est déjà connu il s'appelle *déduction*.

LA SCIENCE

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 86 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La connaissance intellectuelle	

L'intelligence conserve en elle les connaissances intellectuelles qu'elle a acquises par l'abstraction, le jugement et le raisonnement, c'est cette conservation que l'on appelle « la science ». Certains auteurs parlent ici de « mémoire intellectuelle » mais nous pensons qu'il vaut mieux réserver le mot « mémoire » pour la faculté de connaissance sensible que nous avons ainsi désignée puisque nous disposons du mot « science » pour la conservation des connaissances intellectuelles.

La science est ainsi quelque chose que l'intelligence possède en elle et dont elle peut disposer et c'est là ce que l'on désigne par le mot latin *habitus* qui vient du verbe « avoir » en latin et que faute d'un mot français approprié il vaut mieux conserver tel quel en français. Il ne faudrait en tout cas pas traduire par « habitude » car, l'habitude n'étant qu'un automatisme acquis par répétition, on fausserait par là totalement le sens du mot. La seule traduction française possible serait l'infinitif du verbe « avoir » pris substantivement en disant que les *habitus* sont les « avoirs » de nos facultés, par exemple que la science est un *habitus* ou un avoir de l'intelligence qui par là possède en elle ses connaissances. Par les *habitus* qu'elles possèdent ainsi nos facultés sont disposées, adaptées, prêtes à leurs actes : par la science l'intelligence est prête à tous les actes de connaissance intellectuelle de ce dont elle possède ainsi la science. Nous verrons de même que les vertus et les vices sont des *habitus* de la volonté par lesquels celle-ci est disposée et prête à des actes moralement bons ou moralement mauvais.

Il y a d'ailleurs deux degrés dans l'*habitus* scientifique : celui du bon élève qui possède bien en lui toutes les connaissances intellectuelles qu'il a acquises, celui du maître ou du savant qui est apte à faire progresser sa science par de nouvelles découvertes.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 87 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

CHAPITRE 3 :

LA NATURE DE LA CONNAISSANCE

QU'EST-CE QUE LA CONNAISSANCE ?

Nous avons dans les deux précédents chapitres employé les mots « connaître » et « connaissance » en supposant que nos lecteurs en comprenaient la signification. En fait ils l'ont certainement comprise et pourtant la plupart d'entre eux auraient été bien embarrassés si on leur avait demandé de définir ces deux mots. Parce qu'en étant des hommes nous sommes des êtres doués de connaissance, parce que la connaissance est ainsi quelque chose qui existe en nous et dont nous avons par notre conscience l'expérience intérieure, les mots « connaître » et « connaissance » désignent pour nous ce qui existe ainsi en nous et dont nous avons ainsi conscience, ils désignent *un fait* qui existe au dedans de nous comme le mot « rouge » désigne pour nous ce que nos yeux voient quand ils reçoivent de la lumière rouge bien avant que nous soyons capables de définir cette lumière par la longueur d'onde électromagnétique de $0,8 \mu$. Mais cette signification ainsi comprise spontanément par tous des mots « connaître » et « connaissance » ne nous apprend pas ce que c'est que connaître ou quelle est la nature de la connaissance.

Avant de poser une telle question il a bien fallu commencer par se trouver placé devant le fait de la connaissance et expliquer le fonctionnement de nos facultés de connaissance comme nous l'avons fait dans les deux précédents chapitres. Mais il faut bien maintenant poser le problème de la nature de la connaissance et parvenir à définir ce que c'est que connaître. Nous verrons que la philosophie moderne, occupée exclusivement du fonctionnement de la connaissance, est passée tout entière à côté de ce problème et a examiné comment on parvient à connaître sans jamais savoir ce que c'est que connaître : la philosophie de saint Thomas d'Aquin est la seule —et ce n'est pas là son moindre mérite— à avoir posé explicitement et vraiment résolu ce problème de la nature de la connaissance.

La difficulté provient de ce qu'en général on définit une notion à partir d'autres notions auxquelles on la ramène en quelque sorte : par exemple on définit le rectangle comme un parallélogramme dont les angles sont droits en ramenant ainsi cette notion de rectangle à celles de parallèle et d'angle droit. Or il est impossible de définir ou d'expliquer la connaissance à partir d'autres notions et de la ramener de quelque manière que ce soit à quoi que ce soit d'autre qu'elle-même, car la connaissance est une réalité entièrement nouvelle qui fait son apparition avec le monde animal, et qui est totalement irréductible à tout ce que l'on peut trouver de phénomènes mécaniques, physiques et chimiques chez les êtres inanimés et de phénomènes biologiques ou physiologiques chez les végétaux, phénomènes dans lesquels on ne trouvera jamais rien qui ait la moindre analogie ou ressemblance avec la connaissance qui demeure ainsi irréductible à quoi que ce soit d'autre qu'elle-même ⁶⁸, et c'est pourquoi nous ne pouvons avoir d'idée de la connaissance qu'uniquement par notre expérience intérieure d'êtres doués de

⁶⁸ Nous verrons dans quelles erreurs la philosophie moderne est tombée en cherchant trop souvent à expliquer la connaissance sur le type des phénomènes mécaniques, physiques, chimiques ou physiologiques, c'est-à-dire précisément sur le type de tout ce qui n'est pas elle.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 88 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

connaissance placés par notre conscience devant ce fait de la connaissance qui existe en nous. Par exemple nous connaissons très exactement les phénomènes physiques, chimiques et physiologiques qui sous l'action de la lumière rouge se produisent dans notre rétine et notre nerf optique, mais si vous expliquez ces phénomènes à un homme aveugle de naissance cela ne lui donnera pas la moindre idée de ce qu'est la connaissance de la couleur rouge par la sensation visuelle de rouge parce qu'il ne l'a jamais éprouvée, donc la connaissance de la couleur rouge ne s'explique en rien par ces phénomènes physiques, chimiques et physiologiques qui servent à la provoquer. La connaissance a sa nature à elle et est d'une nature totalement autre que tout ce qui n'est pas elle ⁶⁹.

La présence de la connaissance dans le monde animal constitue donc un abîme, une absolue discontinuité entre lui et le monde végétal ⁷⁰, et cela dès les animaux les plus rudimentaires qui n'ont que le sens du toucher, c'est-à-dire ne connaissent que par le contact, mais ils ont quand même par là la connaissance de ce qu'ils touchent tandis que le végétal n'a aucune connaissance. Certes le biologiste qui n'observe l'être vivant que de l'extérieur, et ne peut pas avoir l'expérience intérieure qu'a l'animal de sa propre connaissance, peut être embarrassé pour situer cette discontinuité et se demander s'il a affaire à un végétal ou à un animal quand il se trouve devant un organisme très simple qui n'a pas d'organes différenciés : seule en effet la présence d'organes des sens et d'un système nerveux correspondant nous donnera la certitude d'avoir affaire à un animal. Voici par exemple un organisme vivant très simple qui esquisse un mouvement de fuite ou de rétraction quand on le pique avec une aiguille. On ne peut pas en conclure qu'il a *senti* la piqûre et par là *connu* l'aiguille, donc que ce serait un animal, car ce mouvement peut être une simple réaction de défense due à la seule vie organique et s'étant produite par un mécanisme de fonctionnement de cette vie organique sans aucune connaissance de l'aiguille ni de la piqûre puisque c'est le caractère propre de l'être vivant ⁷¹, aussi bien végétal qu'animal, de posséder contrairement aux êtres inanimés la capacité de réagir à l'action du milieu extérieur d'une manière ordonnée à sa propre conservation ⁷². On avait autrefois appelé « sensitive » en lui attribuant la sensibilité une plante qui réagit au contact, or nous connaissons aujourd'hui le mécanisme physiologique de cette réaction qui est du seul domaine de la vie organique et ne suppose aucune connaissance, et il ne peut être question d'attribuer la connaissance à cette plante qui n'a ni organes des sens ni système nerveux. Mais l'ignorance du biologiste pour situer dans certains cas la discontinuité entre animal et végétal n'enlève rien à la réalité de cette discontinuité, car un être vivant, que nous le sachions ou non, est en réalité doué de connaissance, fût-ce au niveau le plus rudimentaire du seul toucher, et alors c'est un animal, ou n'en est pas doué, et alors c'est un végétal. On pourrait certes se demander si la sensation, même sous la forme la plus rudimentaire du seul toucher, n'exige pas absolument et dans tous les cas un minimum de système nerveux : s'il en était ainsi tous les organismes vivants les plus simples qui n'ont aucun système nerveux seraient en réalité des végétaux même lorsqu'en raison d'autres critères le biologiste les classe comme animaux.

Nous ajouterons que posséder la connaissance constitue pour les animaux une prodigieuse perfection, dont nous oublions de nous émerveiller tant nous sommes habitués à en être doués, et que par là les animaux même les plus rudimentaires sont infiniment supérieurs aux végétaux même les plus développés.

En effet l'être qui n'est pas doué de connaissance est totalement limité à ce qu'il est par sa nature propre, enfermé en quelque sorte dans cette nature, sans aucune communication avec les autres réalités qui sont pour lui comme si elles n'étaient pas puisqu'il ne les connaît pas. Au contraire l'être doué de connaissance est ouvert par là sur tout ce qu'il connaît, en communication avec ce qu'il connaît ; bien plus, loin d'être limité à ce qu'il est lui-même par sa nature propre, l'être doué de connaissance possède en quelque sorte en lui tout ce qu'il connaît qui est présent en lui dans et par la connaissance qu'il en a (nous expliquerons bientôt comment l'objet connu est présent

⁶⁹ C'est ce qu'on appelle en latin une réalité *sui generis*

⁷⁰ Discontinuité formelle même s'il y a continuité matérielle.

⁷¹ Sur ce qui distingue l'être vivant de l'être inanimé cf. le *Manuel critique de biologie* de Jules Lefèvre et ce que nous en résumons dans *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*.

⁷² A plus forte raison serait-ce une sottise d'attribuer la connaissance à certaines machines électroniques en raison des réactions et ripostes dont elles sont capables, elles ne sont même pas des êtres vivants car ces réactions et ripostes proviennent de mécanismes physico-chimiques conçus pour cela par le constructeur.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 89 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

dans le sujet connaissant dans et par la connaissance qu'il en a, comment la connaissance est vraiment une présence en nous de tout ce que nous connaissons) ; ainsi l'être doué de connaissance au-delà de ce qu'il est lui-même par sa nature propre se trouve d'une manière nouvelle en quelque sorte dilaté par sa connaissance à la mesure de tout ce qu'il connaît (nous expliquerons cela bientôt de manière plus précise). La connaissance est donc pour celui qui en est doué un prodigieux enrichissement et développement de l'être étendant l'être au-delà de sa nature propre par la présence de tout ce que l'on connaît dans et par la connaissance que l'on en a. La connaissance est ainsi non seulement le grand moyen de communication, mais le grand moyen d'*interpénétration* des êtres présents les uns dans les autres dans la connaissance qu'ils ont les uns des autres. Pour l'animal cela se limite aux êtres individuels qui ont agi physiquement sur ses organes sensoriels, pour l'être intelligent c'est l'ouverture sur l'infini de l'être.

On voit par là combien fondamental est ce problème de la nature de la connaissance que nous voulons traiter maintenant dans ce chapitre, et il l'est d'autant plus que ce livre n'a pu être écrit et ne pourra être lu que précisément parce que l'être humain est doué de connaissance.

Mais parler de la nature de quelque chose, c'est envisager sa cause formelle.

L'OBJET CAUSE FORMELLE

Si l'être humain est doué de connaissance, il n'est pas connaissance, ce qui revient à dire d'une manière précise que la connaissance est en lui un accident dont sa substance est le sujet (et il en est de même bien entendu pour la connaissance sensible chez l'animal). La connaissance au niveau de l'expérience que nous en avons suppose donc un SUJET CONNAISSANT qui est une substance dont elle est un accident : le verbe « connaître » n'a aucune signification sans un sujet, son emploi suppose ce sujet, et il serait impossible de dire : « il connaît » comme on dit : « il pleut ».

Mais si ce verbe « connaître » suppose un sujet, il suppose aussi un complément sans lequel il n'aurait aucune signification, car *il n'y aurait aucune connaissance s'il n'y avait pas quelque chose qui soit connu* : la connaissance en même temps que le sujet connaissant suppose L'OBJET CONNU car *connaître, c'est connaître quelque chose parce qu'il ne peut pas y avoir une connaissance qui ne serait la connaissance de rien*. Si quelqu'un dit : « je connais », on pourra toujours lui demander : « qu'est-ce que vous connaissez ? », et s'il ne pouvait répondre à cette question, c'est qu'il ne connaîtrait rien, mais alors il n'y aurait aucune connaissance en lui et il aurait menti en disant : « je connais ». *Toute connaissance est ainsi une certaine relation entre un sujet connaissant et un objet connu*.

Mais un même sujet doué de connaissance est capable d'autant d'actes de connaissance différents les uns des autres qu'il peut connaître d'objets différents les uns des autres : ce n'est donc pas le sujet qui « spécifie » l'acte de connaissance, c'est-à-dire lui donne sa nature ou son espèce par laquelle il est distinct de tout autre, autrement dit ce n'est pas le sujet qui est la cause formelle de ses actes de connaissance. Ce qui fait qu'un acte de connaissance est ce qu'il est, ce qui donc lui donne sa nature, c'est d'être *la connaissance de ceci et non de cela*, c'est d'être la connaissance de tel objet et non de tel autre, c'est *ce qui est connu*. Nous avons ainsi démontré que *l'objet connu est la cause formelle de l'acte de connaissance*, ce qui le « spécifie », ce qui le détermine en sa nature ou son espèce en le distinguant de tout autre : *l'acte de connaissance n'est ce qu'il est, comme connaissance, que par ce qu'il connaît*.

On entendra dire quelquefois que l'objet est « la cause » de la connaissance mais cette expression manque de précision si l'on ne dit pas qu'il s'agit de la cause FORMELLE car alors le lecteur risquerait de comprendre que l'objet serait la cause efficiente de la connaissance. Or il peut arriver dans certains cas que l'objet connu soit la cause efficiente de l'acte de connaissance : nous avons vu par exemple qu'il en est ainsi dans le cas de la sensation où c'est le phénomène physique perçu qui agissant sur la faculté de connaissance la fait passer de la puissance à l'acte et est donc par là cause efficiente⁷³. Mais quand l'objet connu est ainsi cause efficiente de l'acte de connaître, c'est accidentel à sa nature d'objet puisqu'il y a bien d'autres cas où l'objet connu n'est nullement cause efficiente, par exemple dans le cas de la sensibilité interne et dans le cas de la connaissance intellectuelle humaine : *ce qui appartient à l'objet en raison de sa nature même d'objet est d'être cause formelle*.

Or nous avons vu que la cause formelle est cause « intrinsèque » parce que constituant quelque chose dans sa

⁷³ La théologie enseigne aussi que Dieu est cause efficiente de l'acte de connaissance par lequel les élus le voient en pleine lumière

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 90 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

nature : c'est dire que *l'objet connu est présent dans l'acte de connaissance* pour le constituer dans sa nature propre qui est précisément d'être *la connaissance de cet objet-là et non d'un autre* : c'est là définie d'une manière philosophique précise cette présence en nous de tout ce que nous connaissons dans et par la connaissance que nous en avons que nous avons déjà affirmée au début de ce chapitre au niveau de l'expérience commune. Mais ce n'est pas une présence matérielle : l'éléphant que nous voyons ou auquel nous pensons n'est pas matériellement présent en nous. Il va donc falloir caractériser avec précision de quel genre de présence il s'agit ici. Mais nous ne pourrions pas le faire sans avoir d'abord traité un problème très important de métaphysique que nous avons laissé de côté dans notre première partie : la distinction de l'être « entitatif et de l'être « intentionnel ».

ÊTRE ENTITATIF ET ÊTRE INTENTIONNEL

Cette distinction de l'être entitatif et de l'être intentionnel, dont nous allons voir qu'elle est indispensable pour définir avec précision la nature de la connaissance, n'a pourtant pas été établie à ce propos mais à l'occasion d'un problème tout à fait différent, le problème de la CAUSALITÉ INSTRUMENTALE.

Celle-ci constitue un cas de la causalité efficiente lorsque la cause que nous appellerons « principale » ne peut réaliser son effet qu'au moyen d'un instrument, car alors cause principale et instrument sont tous les deux causes qui ne peuvent rien l'une sans l'autre dans la production de cet effet car l'instrument n'agit que sous la motion de la cause principale et c'est pourquoi il n'est cause qu' « instrumentale ». L'effet ne vient pas alors en partie de la cause principale et en partie de l'instrument comme le mouvement d'une voiture tirée par deux chevaux qui vient pour une part de l'un et pour une autre part de l'autre, leurs forces s'additionnant, mais il vient tout entier de la cause principale qui n'agit que par le moyen de l'instrument et inséparablement tout entier de l'instrument qui n'agit que sous la motion de cette cause principale : quand un peintre fait un tableau, il n'y a pas une partie du tableau qui serait l'oeuvre du peintre seul et une autre partie qui serait l'oeuvre du pinceau seul mais la totalité du tableau est l'oeuvre inséparablement du peintre peignant au moyen du pinceau et du pinceau mû par le peintre ; quand je me sers d'un marteau pour taper un clou, je n'additionne pas ma force et celle du marteau mais toute la force que je donne passe par le marteau pour être communiquée au clou et toute la force du marteau vient de celle que je lui ai donnée.

L'instrument possède une capacité qui lui appartient en propre, sans quoi il ne serait pas cause du tout et ne servirait en rien à la cause principale : par exemple le pinceau a par lui-même la capacité de déposer des couleurs sur une toile, sans quoi il ne servirait en rien au peintre. Il reste pourtant que l'instrument ne produit l'effet que grâce à une capacité qu'il n'a pas par lui seul mais seulement sous la motion de la cause principale qui fait passer par lui sa propre capacité : ce n'est que sous la motion du peintre et grâce à la capacité du peintre passant à travers lui que le pinceau peut faire un tableau, sinon le pinceau serait lui-même peintre, c'est-à-dire ne serait plus instrument, mais cause principale.

Allons plus loin : puisque c'est la totalité et non une partie de l'effet qui est produite par l'instrument, il faut conclure que l'instrument tant qu'il concourt à la réalisation de cet effet possède réellement en lui la capacité de la cause principale qui passe par lui en lui étant communiquée par la motion de cette cause principale. Par exemple s'il s'agit d'un peintre de génie, on retrouve le génie du peintre dans le tableau, mais comme il n'y a rien d'autre sur la toile que les couleurs que le pinceau y a mises, il faut bien conclure que le génie du peintre s'est trouvé dans le pinceau pendant que sous la motion du peintre le pinceau déposait les couleurs sur la toile. Pourtant le pinceau n'a pas de génie dans son être propre et stable car, manié par un autre peintre, il ne ferait qu'un tableau médiocre ; dans son être propre et stable il n'a que la capacité de déposer des couleurs sur une toile.

Voilà qui nous amène à distinguer deux formes d'être :

1). L'ETRE ENTITATIF qu'un être possède par sa nature propre et de manière stable tant qu'il conserve sa nature. Par exemple c'est *entitativement* que le pinceau a la capacité de déposer des couleurs sur la toile et c'est *entitativement* que Fra Angelico et Rembrandt avaient du génie.

2). L'ETRE INTENTIONNEL qu'un être ne possède pas de façon stable par sa nature propre mais qui lui est communiqué à l'état de pur *passage*, de pure *tendance* à un effet à réaliser pendant que dure la réalisation de cet effet. C'est ainsi que sous la motion d'un peintre de génie et tant que dure cette motion un pinceau aura

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 91 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

intentionnellement du génie parce que le génie du peintre passe en lui sous un état de pure tendance à la réalisation du tableau. Le mot « intentionnellement » n'est pas à prendre ici au sens courant où il signifie qu'on a eu « l'intention » de faire quelque chose, mais selon sa constitution étymologique où le préfixe « in » signifie vers et où la suite du mot provient du verbe « tendre » de sorte qu'il s'agit d'une forme d'être où tout consiste dans l'état de *tendre vers* l'effet qui sera par là réalisé, c'est-à-dire d'un être purement « tendanciel » comme l'être du génie du peintre dans le pinceau.

Ainsi l'instrument agit selon la capacité qui lui appartient entitativement mais en recevant en même temps intentionnellement communication de la capacité de la cause principale sous la motion de celle-ci : c'est selon l'être intentionnel que l'instrument reçoit la capacité de la cause principale à réaliser par lui l'effet qui sera obtenu.

Ayant expliqué ainsi la causalité instrumentale, nous allons pouvoir maintenant utiliser cette distinction de l'être entitatif et de l'être intentionnel pour une définition précise de la nature de la connaissance.

TROIS DÉFINITIONS DE LA CONNAISSANCE

Nous allons procéder en 3 étapes pour élucider complètement la nature de la connaissance.

1). Nous avons posé le problème de ce qu'est la présence de l'objet connu dans l'acte de connaissance comme cause formelle de cet acte de connaissance. L'objet connu n'est évidemment pas présent dans le sujet connaissant par l'être qui lui appartient en propre et le constitue en lui-même, c'est-à-dire par son être entitatif : le fait qu'il soit connu ne le déplace pas, le laisse là où il est, et ne modifie rien en lui. L'objet connu n'est présent dans le sujet connaissant qu'*en tant que connu*, en y étant comme connu pour déterminer et spécifier l'acte de connaissance, en n'y étant que dans et par cet acte de connaissance qui est un accident déterminant le sujet, donc l'objet connu n'est pas dans le sujet connaissant selon son être entitatif mais comme *déterminant l'être même du sujet selon précisément que celui-ci est en acte de connaissance*. La présence de l'objet connu dans le sujet connaissant est donc de *pure relation ou tendance à la spécification de l'acte de connaissance*, à déterminer cet acte de connaissance à être ce qu'il est en étant la connaissance de cet objet-là, et une telle présence ne change pas entitativement l'être du sujet qui n'est en rien modifié dans sa nature propre mais est de pur passage, ne durant que ce que dure l'acte de connaissance, toute relative qu'elle est à la spécification de celui-ci. C'est donc dire que la présence de l'objet connu dans le sujet connaissant est du domaine de l'être intentionnel comme la présence du génie du peintre dans le pinceau.

D'où cette première définition : LA CONNAISSANCE EST PRÉSENCE INTENTIONNELLE DE L'OBJET CONNU DANS LE SUJET CONNAISSANT POUR SPÉCIFIER L'ACTE DE CONNAISSANCE.

Nous avons donc bien retrouvé ici l'être intentionnel mais avec deux différences essentielles avec le cas de la causalité instrumentale. D'abord la causalité instrumentale est une causalité efficiente tandis que dans le cas de la connaissance nous trouvons l'être intentionnel dans une causalité formelle. De plus il y a dans l'instrument agissant sous la motion de la cause principale tendance *mobile* à la réalisation de l'effet, tendance qui n'existe que dans et par un mouvement imprimé par la cause principale, tandis que dans la connaissance il y a tendance *immobile* à l'objet connu parce que tendance constitutive de la nature même de l'acte de connaissance qui est d'être connaissance de cet objet (Maritain écrit dans les *Réflexions sur l'intelligence* : « L'objet de connaissance existe intentionnellement dans l'âme à titre de tendance immobile qui a pour terme ce même objet effectivement connu »).

2). Il y a plus. Dire que l'acte de connaissance est un accident dont l'homme connaissant est le sujet (sinon, si la connaissance était l'homme lui-même, il ne cesserait jamais de connaître), c'est dire que l'acte de connaissance apporte à cet homme un surplus d'être, un enrichissement, développement ou perfectionnement d'être qui consiste précisément à *être connaissant* : quand le sujet passe de la puissance à l'acte de connaître, il devient quelque chose qu'il n'était pas avant ou acquiert quelque chose qu'il n'avait pas avant, il devient connaissant alors qu'il ne l'était pas avant, c'est bien un surplus ou un enrichissement de son être. Donc connaître, c'est devenir et finalement être quelque chose, c'est être connaissant. Mais c'est être ou plus précisément épanouir et développer son être propre en cet acte de connaissance dont toute nature est purement et uniquement celle de l'objet connu. Mais devenir en une forme d'être dont la nature est celle de l'objet, cela veut dire plus brièvement que *connaître, c'est dans et par l'acte de connaissance devenir et finalement être l'objet connu* : la connaissance est ce qu'est le sujet connaissant au

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 92 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

moment où il connaît et en tant qu'il connaît, et comme c'est l'objet connu qui en est la cause formelle il faut bien qu'en cet acte de connaissance le sujet connaissant soit l'objet connu qu'il est ainsi devenu dans et par cette connaissance qu'il en a. Nous connaissons en étant tout ce que nous connaissons au moment où nous le connaissons et en tant que nous le connaissons, dans et par nos actes de connaissance.

Mais il ne peut s'agir ici de l'être entitatif : entitativement le sujet n'est en rien modifié dans son être propre, dans sa nature propre, par la connaissance qui ne le fait nullement cesser d'être ce qu'il est, par exemple je n'acquies rien de la nature de l'éléphant quand je vois un éléphant ou quand je pense à un éléphant, cela ne me fait pas pousser une trompe, cela ne me fait en rien devenir éléphant comme ces personnages de Ionesco qui deviennent rhinocéros ; bien plus encore rien n'est changé dans l'être propre de l'objet connu par le fait qu'il est connu, il reste exactement le même que s'il n'était pas connu. Alors certes, connaître, c'est devenir l'objet connu, mais nullement entitativement, mais selon un être de pur passage qui ne dure que ce que dure l'acte de connaissance et ne consiste qu'en cet acte de connaissance selon un être de pure tendance au seul fait de connaître, à la seule réalisation de la connaissance, c'est-à-dire selon l'être intentionnel.

Nous pouvons ainsi donner notre seconde définition :

CONNAITRE, C'EST DEVENIR ET DANS ET PAR L'ACTE DE CONNAISSANCE ETRE INTENTIONNELLEMENT L'OBJET CONNU ⁷⁴.

Dans et par l'acte de connaissance le sujet épanouit son être en l'être même de l'objet. Maritain qui est grand poète en même temps que grand métaphysicien a dans les *Réflexions sur l'intelligence* cette formule admirable que connaître une chose, c'est « fleurir en cela même que la chose est, » c'est donc dilater son être à la mesure de l'être même de l'objet.

On saisira mieux par là ce que nous avons suggéré au début de ce chapitre, c'est-à-dire combien la connaissance apporte une incomparable perfection aux êtres qui en sont doués puisque par elle au delà de ce qu'ils sont entitativement ils peuvent être intentionnellement présents les uns dans les autres (la connaissance donne à l'être connu « son chez-soi chez nous » pour reprendre un très joli mot du T. R. P. A. Gardeil) et même devenir intentionnellement les uns les autres, chacun dilatant par là son être propre à la mesure de l'être même de l'autre dans et par la connaissance qu'il en a. C'est donc bien par la connaissance, l'interpénétration, l'intercommunication, la transparence totale des êtres. Dans le cas de la connaissance sensible cela est limité par le conditionnement par une action physique exercée sur les organes des sens, dans le cas de la connaissance intellectuelle c'est l'ouverture sur l'infinitude de la totalité de ce qui participe à l'être.

Dans le prochain chapitre nous aurons à examiner et critiquer la formule de la philosophie idéaliste : « Un au-delà de la pensée est impensable ». Dès maintenant nous pouvons voir que la pensée est un au-delà de l'être entitatif du sujet pensant puisqu'en elle et par elle ce sujet pensant est intentionnellement, mais véritablement, l'objet connu qui par là au moment où il est connu et en tant que connu n'est plus un « au-delà de la pensée » mais est véritablement en elle et la constitue comme connaissance de lui. Méconnaître cela serait méconnaître le pouvoir propre de l'être doué de connaissance qui est de devenir ainsi intentionnellement les autres êtres en les connaissant, ce serait donc finalement nier le fait même de l'existence de la connaissance.

3). Le sujet en puissance de connaître et l'objet en puissance d'être connu, qui n'ont que leur être entitatif, sont bien distincts l'un de l'autre ⁷⁵ sans communication entre eux. Mais lorsque dans l'acte de connaissance inséparablement le sujet passe de la puissance à l'acte de connaître et l'objet de la puissance à l'acte d'être connu, ils vont s'identifier dans l'être intentionnel constitutif de cet acte de connaissance qui est à la fois et inséparablement sujet en acte de connaître et objet en acte d'être connu puisque le sujet en acte de connaître y est devenu intentionnellement l'objet en acte d'être connu (c'est par là seulement qu'il est en acte de connaître) et que l'objet n'est en acte d'être connu que dans cet acte de connaissance où le sujet par son acte même de le connaître est devenu cet objet intentionnellement. Le sujet en acte de connaître ou l'objet en acte d'être connu, c'est la même chose, c'est l'acte de connaissance.

⁷⁴ Ceci a en théologie chrétienne une application capitale c'est que par la grâce qui est capacité de connaître Dieu divinement, comme Il se connaît Lui-même, c'est-à-dire en Lui-même dans Sa Réalité divine, tout en restant distincts de Dieu entitativement (il ne peut pas y avoir la moindre confusion de substance entre nous et Dieu), nous devenons Dieu intentionnellement, donc dilatons notre être à la mesure de l'Être même de Dieu.

⁷⁵ Nous examinerons par la suite le cas du sujet se connaissant lui-même

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 93 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

D'où la troisième définition : LA CONNAISSANCE EST L'IDENTIFICATION DANS L'ETRE INTENTIONNEL DU SUJET EN ACTE DE CONNAITRE ET DE L'OBJET EN ACTE D'ETRE CONNU DANS ET PAR L'ACTE DE CONNAISSANCE.

L'objet en acte d'être connu n'est donc pas « au-delà » du sujet en acte de connaître puisque précisément dans et par cet acte de connaître ils sont identiques. Méconnaître cela serait encore nier le fait même de l'existence de la connaissance.

LA CONNAISSANCE ACTIVITÉ IMMANENTE

Nous avons en étudiant les notions fondamentales de métaphysique défini les principales catégories d'accidents : dans laquelle faut-il placer cet accident du sujet connaissant qu'est son acte de connaissance ?

Parce que la connaissance est une activité du sujet, on pourrait être tenté de la situer dans la catégorie « action ». Pour examiner s'il en est vraiment ainsi il va être indispensable de distinguer ACTIVITÉ TRANSITIVE et ACTIVITÉ IMMANENTE. L'activité transitive, comme l'indique le préfixe « trans » qui signifie un passage, a son terme, non pas dans le sujet agissant, mais dans ce qui, recevant ou subissant cette action, est par elle transformé, comme la plaque photographique par la lumière ou le marbre par l'instrument du sculpteur, de sorte que lui correspond toujours une réceptivité⁷⁶. C'est elle et elle seulement qui constitue la catégorie « action ». C'est à son domaine qu'appartiennent tous les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques que l'on observe chez les êtres inanimés. Au contraire l'activité dite « immanente » a son terme dans le sujet agissant lui-même comme l'indiquent le préfixe « im » (dans) et le reste du mot provenant du verbe « demeurer » en latin : par là elle appartient à la catégorie « qualité » et non à la catégorie « action » puisqu'elle est auto-perfectionnement du sujet agissant lui-même, perfection ou enrichissement ou développement qu'il est capable de se donner à lui-même.

D'excellents philosophes ont défini la vie comme activité immanente distinguant bien par là les êtres vivants des êtres inanimés. La raison de cela est que, tandis que les êtres inanimés se laissent sans réagir transformer, user ou détruire par l'action du milieu extérieur dans lequel ils se trouvent, les êtres vivants réagissent d'une manière ordonnée à leur propre conservation (par exemple réparant leurs pertes par la nutrition ou éliminant leurs déchets par l'excrétion) ou à la conservation de l'espèce (pouvoir de reproduction compensant la mort des individus) : c'est cela qui caractérise et définit *la vie*, cette *ordonnance finalisée par la conservation de l'être* entre des phénomènes physiques et chimiques dont chacun est identique à ceux qui se passent chez les êtres inanimés. Ainsi l'activité vitale a son effet dans l'être vivant lui-même dont elle assure la conservation et par là nous apparaît comme immanente. Mais elle est un ensemble de phénomènes physiques et chimiques qui sont des activités transitives par lesquelles les différents organes de l'être vivant agissent les uns sur les autres et c'est à l'ordonnance finalisée de cet ensemble, qui constitue la vie, que l'on peut attribuer l'immanence. Définir la vie comme *un ensemble immanent en son ordonnance finalisée d'activités* serait donc plus précis que la définir purement et simplement comme activité immanente.

L'activité purement et simplement immanente commence donc avec la connaissance qui en tant que telle n'a aucune action en dehors du sujet connaissant mais constitue, comme nous venons de le voir, une pure perfection appartenant au sujet connaissant et demeurant en lui, donc une activité qui par elle-même a tout son terme dans le sujet connaissant lui-même précisément en le constituant comme connaissant, en lui donnant cette perfection qui est de connaître.

Nous avons signalé que la philosophie moderne dans son ensemble depuis Descartes jusqu'à Jean-Paul Sartre ne s'est occupée que du fonctionnement de la connaissance, d'étudier *comment on parvient à connaître*, en passant à côté du problème de savoir *ce que c'est que connaître*. Ceci l'a amenée à considérer les activités des facultés de

⁷⁶ Nous préférons ce mot à « passivité » qui a perdu son sens latin équivalent à « réceptivité » dans l'usage courant du français contemporain.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 94 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

connaissance sur le type d'activités transitives, c'est à dire précisément sur le type de tout ce qui n'est pas la connaissance, en méconnaissant par là la nature propre de celle-ci : elle a considéré la connaissance comme production de sensations, d'images, d'idées, de jugements, de raisonnements, c'est-à-dire de tout ce qu'il faut pour parvenir à connaître, en négligeant de se demander ce que c'est que connaître par le moyen de tout cela. Or produire ou faire quelque chose (par exemple des sensations, des images, des idées, des jugements, des raisonnements), ce serait bien une activité transitive. Mais s'il faut bien des sensations, des images, des idées, des jugements, des raisonnements pour parvenir à connaître par leur moyen, il reste que connaître n'est pas FAIRE ou produire quelque chose, mais ETRE quelque chose, être connaissant et par là, comme nous l'avons démontré, être intentionnellement l'objet en acte d'être connu en tant même qu'il est connu. La plupart des erreurs des philosophes modernes dont nous faisons la critique proviennent d'avoir méconnu cela.

Citons encore les *Réflexions sur l'intelligence* de Maritain : « Connaître une pierre ou un arbre n'est pas faire cette pierre ou cet arbre ni agir sur leur être propre pour le modifier ni agir sur notre être propre pour le modifier à leur occasion. Serait-ce faire en soi-même une image de cette pierre ou de cet arbre ? Il y aurait une contradiction dans les termes à dire que connaître une chose, c'est en faire une image : en effet d'une part faire une image de la chose implique qu'on connaît la chose, et d'autre part si connaître consistait essentiellement à faire, l'action de connaître aurait pour terme la chose faite, c'est-à-dire l'image, en sorte que l'on ne connaîtrait pas la chose, mais l'image, ce qui contredit le premier présupposé. La connaissance est une action qui n'est pas de soi une production et qui ne va qu'à parfaire intrinsèquement la faculté, c'est pourquoi les thomistes ne la classent pas dans le prédicament action, mais dans le prédicament qualité... Connaître, pris dans sa raison formelle, n'est pas faire, mais être ou devenir d'une certaine manière en un achèvement intérieur où s'épanche la spontanéité vitale du sujet et par lequel celui-ci se « parfait lui-même en lui-même ».

- - - - -

Une activité transitive a pour effet la réception d'une forme (forme accidentelle quand il ne s'agit pas d'un changement de nature de la substance) par une matière : tel est par exemple le cas de la plaque photographique impressionnée par la lumière ou de la cire qui reçoit l'empreinte du cachet. Ceci a amené Descartes à se représenter le sujet comme une matière en laquelle serait comme imprimée la forme de l'objet. Mais alors le sujet ne serait que réceptif alors que dans la connaissance il est évident qu'il est actif, celle-ci étant activité du sujet tandis que l'objet, sauf dans le cas de la sensation, n'y exerce aucune activité. Cette évidence a conduit Kant et l'idéalisme à renverser le rapport et à voir dans le sujet le principe formel de la connaissance mais ceci est encore inadmissible puisque nous avons démontré que c'est l'objet et non le sujet qui est cause formelle de l'acte de connaissance. On ne peut sortir de ce dilemme qu'en comprenant que la connaissance n'est pas activité transitive, donc n'aboutit pas à la réception d'une forme par une matière, mais activité immanente où la spontanéité vivante du sujet capable de connaître se perfectionne au-dedans de lui et entre en activité dans cet acte de connaissance dont l'objet est cause formelle et donc dans lequel et par lequel quand il est en acte de connaître il est, sans cesser d'être le même entitativement, devenu intentionnellement l'objet en acte d'être connu : dans l'acte de connaissance le sujet est spécifié par l'objet non pas en tant que modifié ou transformé par lui dans son être entitatif, mais en tant que devenu intentionnellement lui connu en acte dans une relation purement intérieure (immanente) et immobile à lui fruit de sa propre capacité de le connaître, c'est-à-dire de sa capacité de dilater dans et par la connaissance son être propre en l'être même de l'objet.

Recevoir une forme dans une matière, c'est *devenir autre* (être « transformé »). Mais dans la connaissance l'objet ne devient nullement autre par le fait qu'il est connu, ce qui ne change rien en lui, et le sujet ne devient nullement autre dans son être entitatif comme la plaque photographique impressionnée par la lumière ou comme le marbre travaillé par l'outil du sculpteur, il devient connaissant, ce qui ne modifie en rien son être entitatif, mais le fait devenir intentionnellement l'objet en acte d'être connu. Mais c'est là devenir cet objet qui est cause formelle de l'acte de connaissance dans sa nature propre qui est autre que celle du sujet, c'est donc, non pas devenir autre, mais *devenir l'autre* en ce qu'il est en lui-même dans sa nature propre d'autre distinct du sujet. D'où la formule de Jean de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 95 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

Saint Thomas que connaître, c'est « devenir l'autre en tant qu'autre ⁷⁷ ». Il ne faudrait donc pas imaginer que sujet et objet se combineraient et s'uniraient pour constituer un troisième terme par une modification réciproque des deux comme l'hydrogène et l'oxygène pour constituer l'eau ou comme le moule et l'argile pour former la statue.

Ceci va nous faire citer à nouveau les *Réflexions sur l'intelligence* de Maritain : « En tant qu'il spécifie la connaissance l'autre n'est pas pris comme produisant une modification dans l'être propre du sujet, et donc comme se référant à cet être propre, comme communiquant avec lui pour introduire une variation dans les accidents qui le vêtent et tirer de lui, si je puis dire, un son nouveau. Qu'est-ce à dire sinon qu'il est pris au contraire comme n'entrant pas en composition avec l'être propre du sujet, comme indépendant de lui, comme demeurant autre ? En connaissant je ne deviens pas autre, je deviens l'autre, et il y a tout un monde entre ces deux formules... Quand une forme reçue dans une matière la détermine de telle ou telle façon, cette forme et cette matière s'unissent pour composer un troisième terme qui n'est ni l'une ni l'autre mais la matière informée : ainsi la matière devient autre, acquiert dans son être propre un accident nouveau, elle ne devient pas l'autre ; la cire reçoit l'empreinte, elle ne devient pas le sceau », mais l'intelligence qui connaît a en elle la forme de l'objet connu « sans composer avec elle un troisième terme ; alors et à ce titre elle ne peut être déterminée par cette forme que d'une manière infiniment plus profonde, *en épousant cela même qu'elle est*, en la recevant dans le fond de l'être, *en étant changée en elle*, bref *en la devenant*, et cela non pas par une transmutation de son être propre, mais *dans un genre d'être supérieur qui est comme greffé sur son être propre* et dont l'amplitude est sans bornes. »

La connaissance est donc bien la qualité par laquelle le sujet en acte de connaître est par là devenu intentionnellement l'objet en acte d'être connu.

LES CONDITIONS PRÉREQUISES A LA CONNAISSANCE

Nous venons d'insister pour qu'on ne se contente pas d'examiner *ce qu'il faut pour parvenir à connaître* mais qu'on saisisse *ce que c'est que connaître*. Maintenant que ce dernier point a été élucidé avec précision, il faut revenir sur les conditions pour parvenir à connaître précisément pour examiner comment elles conditionneront le fait même de connaître.

Il est clair que pour qu'ait lieu l'acte de connaissance dont nous venons d'expliquer longuement la nature il faut que la faculté de connaissance, sensibilité ou intelligence, passe de la puissance à l'acte de connaître, ce qui ne se fera pas sans quelque changement du domaine de l'être entitatif : nous n'avons pas voulu nier celui-ci, mais simplement marquer avec insistance, pour éviter toute équivoque, que ce n'est pas en lui que consiste l'acte même de connaître parce qu'il ne constitue qu'une condition prérequise à la réalisation de cet acte de connaître.

Cette préparation du sujet à l'acte de connaître dans l'ordre de son être entitatif peut se faire de bien des manières différentes selon les cas. Dans le cas de la sensation cela a lieu par la causalité efficiente ⁷⁸ du phénomène physique perçu agissant sur l'organe de perception de sorte que, comme nous l'avons déjà remarqué, dans ce cas l'objet connu est cause efficiente en même temps que cause formelle. Dans le cas de la sensibilité interne, cela a lieu par la causalité formelle des images et dans le cas de la connaissance intellectuelle par la causalité formelle des idées, causalité formelle qui est de l'ordre des conditions du domaine entitatif prérequises à l'acte de connaître et qu'il ne faudrait donc pas confondre avec la causalité formelle de l'objet lui-même dans l'acte même de connaître ⁷⁹ : images et idées sont en effet des formes accidentelles informant la faculté de connaissance et par là le sujet dans son être entitatif, donc modifiant ce sujet par le fait qu'il possède en lui ces images et ces idées. Un cas plus difficile est celui d'un esprit pur se connaissant parfaitement lui-même mais nous le traiterons à propos des esprits purs.

Toute la philosophie moderne, en ne considérant que ces conditions d'ordre entitatif prérequises à la réalisation

⁷⁷ Fieri aliud in quantum aliud

⁷⁸ Il s'agit encore de causalité efficiente dans le cas de la vision de Dieu en pleine lumière à laquelle nous sommes destinés selon la foi chrétienne : causalité efficiente de Dieu agissant sur notre intelligence dont Il est la cause même d'existence pour Se faire voir de nous.

⁷⁹ Il y a bien causalité formelle de l'objet vis-à-vis des images et des idées en lesquelles et par lesquelles il sera connu et donc une présence intentionnelle de l'objet en ces images et idées selon un être de pure relation à lui pour qu'il y soit connu, un être suffisant pour ce résultat qu'il y soit connu sans pourtant y être présent dans son être propre (entitatif), mais cette causalité formelle de l'objet indispensable dans ce cas pour la mise en acte de nos facultés de connaissance n'est pas encore la causalité formelle de l'objet dans l'acte de connaissance lui-même (distinction méconnue par toute la philosophie moderne).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 96 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La nature de la connaissance	

de l'acte de connaître, est passée à côté de l'acte de connaître lui-même qui ne consiste pas en ces conditions prérequisés mais à être intentionnellement l'objet en tant même qu'il s'y trouve en acte d'être connu. C'est encore Maritain (*Réflexions sur l'intelligence*) qu'il faut citer : « La similitude de l'objet dans le sujet (species impressa ou species expressa) a deux rôles et deux aspects tout à fait différents. D'une part, dans l'ordre entitatif, elle est une forme accidentelle informant la faculté, entrant en composition avec elle pour constituer un tertium quid (la faculté ainsi modifiée) et à ce titre elle est quelque chose du sujet, un accident de son âme, un mode de sa pensée. D'autre part, dans l'ordre intentionnel, et en tant même que similitude, elle est le vicaire de l'objet ou plus exactement elle est l'objet lui-même comme signe, l'objet lui-même comme forme ne composant pas matériellement avec la faculté, mais immatériellement présente en elle et existant là d'un pur être de tendance, l'objet comme germe intentionnel, dirons-nous, pour la species impressa, l'objet comme fruit intentionnel, dirons-nous, pour le concept, purs signes (signes formels) par le moyen desquels l'intelligence devient intentionnellement l'objet. C'est que la connaissance requiert une double union, une union dans l'être entitatif d'abord par laquelle le sujet est mis en contact avec la chose, puis l'union par laquelle l'un devient l'autre et qui s'accomplit dans l'être intentionnel. Ainsi faut-il que notre intellect soit déterminé par un accident qui l'affecte dans l'être entitatif pour que soit greffé et reçu en lui l'objet dans l'être intentionnel et que l'intellection se produise. Mais la première de ces deux unions n'est qu'une condition prérequisée, elle soutient le connaître et le rend possible, elle reste étrangère à son essence. La seconde seule, comme il ressort de tout ce que nous avons établi, constitue la connaissance. »

Dans la première union (d'ordre entitatif) la faculté de connaissance est réceptive vis à vis de l'objet pour être en quelque sorte fécondée par lui, dans la seconde qui constitue la connaissance elle-même la faculté de connaissance est active en son acte même de connaître. Nous continuons à citer le même ouvrage de Maritain : « Si l'intelligence en tant que déterminée par l'objet, en tant que foncièrement dominée et pénétrée par lui, est passive à son égard, ce n'est pas dans l'intellection elle-même, c'est dans la cause de l'intellection, dans la fécondation de l'intelligence qu'intervient cette passivité. En elle-même l'intellection est activité vitale, le plus parfait des actes immanents, donc le plus parfaitement spontané. Supposant la faculté déjà parfaite, c'est-à-dire déjà achevée en détermination, n'étant donc pas un mouvement au sens propre du mot, mais une procession parfaite de l'acte à l'acte, elle émane activement tout entière de la faculté principe suffisant de sa propre opération (voilà l'immanence vitale et, pour employer un mot moderne, l'autonomie de l'intelligence), mais de la faculté d'abord fécondée et devenue l'objet (voilà la dépendance de l'intelligence, son hétéronomie à l'égard de l'objet), de la faculté qui n'est parfaite que parce qu'elle a été rendue l'objet lui-même (in actu primo, en tant qu'intrinsèquement déterminée à connaître), et qui ne le connaît qu'en le devenant, en l'étant activement par elle-même, en la perfection ultime de l'effluence opérative (in actu secundo). Par cette voie et par elle seule on peut se faire une idée du mystère de la connaissance, entrevoir comment, sans aucun mélange de leur être propre, chacun gardant intacte sa nature, l'un devient l'autre. » C'est que la faculté de connaissance est précisément la faculté d'un acte dans lequel et par lequel on est l'objet connu qui en est la cause formelle en tant même qu'il est connu.

Pour connaître il faut des sensations, des images, des idées, des jugements, des raisonnements, mais par ceux-ci *connaître n'est rien d'autre que cette expansion de notre être en l'être même de l'objet que par l'acte de connaissance on est devenu intentionnellement en tant même qu'il est connu*, et c'est à ce terme que tendent toutes les activités des facultés de connaissance puisque c'est par là seulement que l'on connaît.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 97 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

CHAPITRE 4 :

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ

RÉFUTATION DE L'AGNOSTICISME

Nous avons montré que la connaissance intellectuelle ne trouve son achèvement que dans la reconnaissance et l'affirmation de la vérité : cela nous conduit au problème de savoir si et comment elle peut y parvenir. C'est là, d'après ce que nous avons expliqué dans notre introduction, le problème-clé de ce livre parce que c'est le problème dont tout dépend dans l'existence humaine. Et nous y avons dit aussi combien ce problème se pose aujourd'hui avec une urgence plus grande que jamais parce que la pensée contemporaine est constamment soumise à l'influence d'un agnosticisme qui nie ou met au moins en doute que l'intelligence humaine puisse jamais connaître et affirmer la vérité avec certitude. C'est pourquoi il nous faut commencer ce chapitre par l'examen de cet agnosticisme.

Il sera facile de démontrer que l'agnosticisme, qui se prétend aujourd'hui si assuré de ses positions, est en réalité contradictoire, absurde et impossible.

Supposons en effet que l'agnosticisme se formule en disant : « L'intelligence humaine ne peut en aucun cas connaître et affirmer la vérité ». Nous répondrons aussitôt à l'agnostique : « C'est votre intelligence humaine qui affirme cela. Alors cela est-il vrai ? » S'il répond que cela n'est pas vrai, il a ainsi reconnu son erreur, mais s'il répond que cela est vrai, le voilà en contradiction flagrante avec lui-même puisqu'alors il y a pour lui au moins quelque chose de vrai, et c'est précisément l'affirmation qu'il n'y a rien de vrai. Thierry Maulnier avait fort bien ridiculisé cette contradiction dans son admirable pièce de théâtre « Le sexe et le néant » qui d'ailleurs constitue d'un bout à l'autre une excellente satire de la philosophie contemporaine⁸⁰ avec une scène où en entendant un philosophe à la mode soutenir qu'il n'y a rien de vrai une jeune étudiante enthousiaste s'écrie : « Ce que vous venez de dire là, ce que cela peut être *vrai* ! »⁸¹.

L'agnosticisme cherche à échapper à cette contradiction en prétendant qu'il n'affirme rien et ne nie rien mais se contente de douter de tout : au lieu de se formuler en affirmant qu'il n'y a rien de vrai, il se formule alors en affirmant que tout est douteux⁸². Mais de nouveau nous répondrons à l'agnostique : « C'est votre intelligence humaine qui affirme que pour l'intelligence humaine tout est douteux. Alors cela est-il vrai que tout est douteux ? » S'il répond que cela n'est pas vrai, il a ainsi reconnu son erreur, mais s'il répond que cela est vrai, le voici de nouveau en contradiction flagrante avec lui-même puisqu'alors il y a au moins pour lui quelque chose qui n'est pas

⁸⁰ Autre excellente satire dans « L'Hurluberlu » d'Anouilh où à la question : « Que se passe-t-il ? » un personnage répond : « Il ne se passe rien. Il ne s'est jamais rien passé. Il ne se passera jamais rien » (autre négation de l'évidence immédiate de l'expérience).

⁸¹ Nous citons de mémoire.

⁸² Il ne faudrait pas confondre ce doute philosophique absolu et radical avec le « scepticisme » pratique d'un Montaigne qui n'est qu'une méfiance provoquée par la fréquence de l'erreur

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 98 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

douteux, et c'est précisément l'affirmation que tout est douteux. L'agnostique ne pourrait tenter d'être logique qu'en disant qu'il est douteux que tout soit douteux mais comme cela encore est une affirmation il lui faudrait dire qu'il est douteux que tout soit douteux, et l'on pourrait ainsi continuer un tel enchaînement sans qu'il soit jamais possible de s'arrêter.

Peut-être nous sera-t-il permis de conter ici un souvenir personnel. A l'issue d'une conférence un contradicteur m'avait attaqué en ces termes : « Vous êtes trop affirmatif car vous affirmez tout ce que vous dites comme si vous étiez sûr que cela soit vrai alors qu'on ne peut être sûr de rien et qu'on doit donc ne rien affirmer mais se contenter toujours de dire : il me semble. » Je lui ai aussitôt répliqué : « C'est vous que j'accuse d'être trop affirmatif car vous affirmez qu'on ne peut être sûr de rien. Comment pouvez-vous être sûr qu'on ne peut être sûr de rien ? Et vous affirmez qu'il faut se contenter de dire : Il me semble. Comment osez-vous affirmer cela ? Si vous êtes logique il vous faut dire : il me semble qu'on ne doit dire qu'il me semble. Mais cela encore étant une affirmation, il vous faudrait dire : il me semble qu'il me semble qu'on ne doit dire qu'il me semble. Et pour échapper de nouveau à l'affirmation il vous faudrait continuer cet enchaînement indéfiniment sans jamais pouvoir vous arrêter. »

On voit ainsi que l'agnosticisme est non seulement contradictoire, mais impossible. Plus précisément il n'y aurait qu'une manière possible d'être agnostique, c'est celle qu'Aristote indiquait déjà au premier des agnostiques, Protagoras : ce serait de cesser de penser, c'est-à-dire de devenir végétal, car dès que la pensée existe, elle affirme quelque chose, fût-ce en affirmant que quelque chose est douteux, car alors elle affirme que c'est vraiment douteux ou que c'est un véritable doute. Cette réplique a été reprise en notre siècle par Chesterton qui était un profond penseur en même temps qu'un grand humoriste et qui à l'accusation d'être trop dogmatique ou affirmatif répondait que toute école philosophique ou religieuse l'est inévitablement (puisque même affirmer que tout est douteux est encore une affirmation) mais que « les navets ne sont pas affirmatifs, les raves ne sont pas dogmatiques ». Or aucun agnostique n'a pu ainsi devenir végétal mais tous les agnostiques en enseignant et affirmant leur philosophie se contredisent de la manière que nous venons de mettre en évidence ⁸³.



Il reste à examiner un argument que l'agnosticisme présente comme irréfutable : on n'a pas le droit, soutient-il, d'affirmer sans preuve que l'intelligence humaine peut connaître la vérité et donc pour ne pas supposer cela acquis il faut commencer la philosophie par un examen de la capacité de connaître de l'intelligence. Nous allons voir qu'une telle requête est, elle aussi, contradictoire, absurde et impossible. En effet qu'est-ce qui va examiner ainsi la capacité de connaître de l'intelligence humaine ? Mais c'est évidemment cette intelligence humaine elle-même : alors que vaudra l'examen qu'elle va faire elle-même de sa capacité de connaître si l'on a commencé par mettre en doute cette capacité de connaître ? De deux choses l'une : ou bien l'intelligence est une capacité de connaître, et alors elle peut se connaître et s'étudier elle-même comme elle peut connaître autre chose, ou bien elle n'est pas une capacité de connaître, et alors elle ne peut pas plus se connaître elle-même que quoi que ce soit d'autre. Il est donc à tout jamais impossible de prouver par un raisonnement quelconque la capacité de connaître de notre intelligence puisque c'est elle-même qui devrait faire ce raisonnement et que pour cela elle supposerait acquis ce qu'on met précisément en question.

Mais — et c'est ici que l'erreur de l'agnosticisme va apparaître — la capacité de connaître de notre intelligence n'a nullement à être prouvée par un raisonnement pour la raison bien simple que cette capacité de connaître est *un fait*, or un fait ne se prouve pas par un raisonnement, il se *constate* : c'est un fait qui nous est donné en même temps que le fait même de notre existence que nous ne sommes pas des raves ou des navets mais des êtres humains dont la nature humaine comporte cette capacité de connaître que nous appelons intelligence. L'agnosticisme est inacceptable dans la mesure même où il est la mise en doute de ce fait (le mot est formé de *a* privatif et de « gnos » qui vient du verbe connaître en grec, il signifie donc bien la méconnaissance du fait même que nous sommes doués de connaissance).

⁸³ Il est d'ailleurs impossible à un agnostique de vivre selon son agnosticisme : si vous lui donnez un coup de bâton il s'en plaindra et n'admettra pas que vous ne savez pas si vous lui avez vraiment donné ce coup de bâton et qu'il ne sait pas lui-même s'il l'a vraiment reçu mais que cela lui semble seulement (ceci a été mis en scène par Molière).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 99 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

Il y aurait une aberration du même ordre si un philosophe me disait : « vous n'avez pas le droit d'admettre sans preuve que vous existez, il faut commencer par prouver votre existence. » Il est évidemment impossible de prouver mon existence par un raisonnement puisque pour raisonner il faut déjà exister, donc il faut déjà ce qui est précisément mis en question, mais il n'y a nul besoin de ce raisonnement et cette mise en question est impossible parce que mon existence est un fait et c'est précisément avec ce fait que j'existe que m'est donné en même temps que je ne suis ni une rave ni un navet mais un être doué de connaissance.

COMMENT S'ASSURER DE LA VÉRITÉ DE NOS AFFIRMATIONS

Rejeter l'agnosticisme pour les raisons que nous venons d'exposer n'est pas méconnaître qu'il y a un problème de la vérité puisqu'il y a des cas où notre intelligence tombe dans l'erreur⁸⁴ et d'autres cas où elle demeure dans le doute (qui est alors un *vrai* doute, ce dont nous venons de voir que l'agnosticisme est incapable). Mais l'agnosticisme a mal posé ce problème de la vérité en mettant en doute la capacité même de connaître de notre intelligence et par là a priori et en bloc la totalité de nos affirmations, ce qui, comme nous venons de le voir, conduit à une attitude contradictoire, absurde et impossible.

C'est que le problème de la vérité ne se pose pas ainsi pour toutes nos affirmations à la fois mais, puisque les unes sont vraies, les autres fausses, d'autres douteuses, il se pose pour chacune d'elles : c'est de chacune de nos affirmations, et non de toutes en bloc, qu'il faut se demander si elle est vraie ou fausse. Qu'il nous soit permis à ce propos de raconter encore un souvenir personnel. Un contradicteur m'avait dit : « Comment pouvez-vous prouver que la philosophie que vous enseignez est la vraie ? » Je lui ai aussitôt répondu : « C'est impossible si vous considérez cette philosophie dans son ensemble et en bloc mais elle peut et doit prouver la vérité de chacune de ses affirmations l'une après l'autre, » et le lecteur pourra se rendre compte que c'est bien là ce que nous faisons dans ce livre.

Voici donc comment le problème de la vérité est bien posé : *dans quels cas*⁸⁵ *et comment pourrions-nous être assurés de la vérité de nos affirmations ?*

Au problème ainsi posé nous allons pouvoir répondre qu'en ce qui concerne les vérités naturellement connaissables⁸⁶ il y a deux cas et deux seulement où nous pouvons être absolument certains de la vérité de nos affirmations : dans tous les autres cas il y a seulement probabilité ou même doute.

Premier cas : *l'évidence immédiate de l'expérience* quand nous affirmons purement et simplement des faits constatés sans y ajouter aucune interprétation susceptible d'erreur⁸⁷. Ce premier cas a son fondement dans la certitude absolue de la sensation que nous avons précédemment expliquée. Mais c'est au jugement de l'intelligence qu'il appartiendra d'éliminer les erreurs d'interprétation (par exemple la connaissance de la perspective permettra d'éliminer les fausses interprétations de notre vision comme de croire petit un objet très grand parce qu'il est très éloigné) et ceci nous conduit au cas suivant.

Second cas : *une conclusion démontrée par un raisonnement rigoureux* parce que c'est précisément alors la rigueur du raisonnement qui nous assure de la vérité de sa conclusion. Ceci se fonde sur ce que nous avons expliqué au sujet du raisonnement. Mais cela suppose évidemment deux précautions. La première est de *bien s'assurer de la rigueur du raisonnement* et pour cela, comme nous l'avons déjà fait et aurons encore des occasions de le faire pour démasquer de faux raisonnements, de démontrer complètement ce raisonnement, de mettre à nu tous les éléments de sa structure pour pouvoir constater qu'il n'y a aucune faille par où une erreur de raisonnement aurait pu s'introduire (on verra que nous opérerons ainsi dans le cas particulièrement important de la démonstration de l'existence de Dieu). La seconde est d'*être assuré de la vérité des prémisses* car de prémisses fausses un

⁸⁴ La fréquence de l'erreur et l'opposition des doctrines qui se contredisent sont des arguments souvent mis en avant par l'agnosticisme mais en réalité ils le condamnent car il n'y a d'erreur que parce qu'il y a une vérité qu'elle contredit, il n'y aurait pas d'erreur s'il n'y avait aucune possibilité de vérité. Ces arguments peuvent en revanche favoriser des formes modérées de scepticisme.

⁸⁵ Nous disons : « dans quels cas » parce qu'il y a des cas où cela n'est pas possible et où nous demeurons dans le doute.

⁸⁶ En ce qui concerne les vérités révélées qui sont, comme nous l'avons vu, en dehors de l'objet de ce livre nous renvoyons les lecteurs que cela intéresse à notre ouvrage *La Vie Surnaturelle*.

⁸⁷ Par exemple quelqu'un qui n'a pas l'oreille musicale, entendant un do, dira : c'est un la. L'erreur ne porte pas sur le son entendu lui-même mais sur sa correspondance avec un son défini à l'avance ou sur son classement dans une échelle de sons.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 100 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

raisonnement correct peut tirer une conclusion fautive. On retrouve ainsi le problème de la vérité en ce qui concerne les prémisses, ce qui revient à dire qu'on devra être assuré de leur vérité soit par l'évidence immédiate de l'expérience soit parce qu'elles-mêmes auront été démontrées par un raisonnement rigoureux.

La dernière difficulté qui subsiste est qu'on ne peut pas ainsi remonter indéfiniment de prémisses en prémisses : il faut donc à l'origine de tout l'enchaînement de nos raisonnements une affirmation absolument première que toutes nos autres affirmations et tous les raisonnements présupposent et qui donc ne peut pas, elle, être démontrée par un raisonnement mais doit être par elle-même absolument certaine. Nous avons vu que c'est là *l'évidence immédiate du principe d'identité* qu'il est absolument impossible de nier ou même de mettre en doute et nous avons déjà répondu à toutes les objections à ce sujet.

DESCARTES ET L'IDÉALISME

Il ne suffit pas d'avoir répondu au problème de la vérité comme nous venons de le faire. Il est indispensable aujourd'hui de se demander comment le courant dominant de la pensée moderne a été conduit à repousser cette réponse et de faire une étude critique précise de ce courant dominant. Son point de départ se trouve chez DESCARTES qui est le père et la source de toute la philosophie moderne : il faut donc commencer par l'étude critique de Descartes.

La clé de toute la pensée de Descartes se trouve dans sa prétention de mettre au fondement de la philosophie une mise en doute universelle de la totalité de nos affirmations, y compris de la capacité même de connaître de notre intelligence puisqu'il va jusqu'à soutenir que toute notre connaissance pourrait être l'oeuvre d'un malin génie qui se serait amusé à ce que tout en nous soit faux : c'est cette mise en doute a priori et universelle dont nous venons de montrer qu'elle est contradictoire, absurde et impossible. Certes Descartes ne présente cette mise en doute que comme une « méthode » pour commencer la philosophie et il a bien l'intention de ne pas demeurer dans un tel doute. Mais ce qu'il n'a pas vu, c'est qu'une fois posée une telle mise en doute il devient impossible d'en sortir. En effet, si l'on a vraiment mis en doute la capacité même de connaître de notre intelligence, il faudrait pour sortir de là se servir de cette intelligence pour connaître et affirmer quelque chose et on ne le peut plus puisque l'on a précisément mis en doute qu'elle en soit capable. C'est donc nous condamner définitivement à ne rien connaître, c'est-à-dire à *l'agnosticisme*. Et alors s'il n'y a aucune réalité que nous connaissions ou puissions connaître, il n'y a plus rien d'autre que notre pensée elle-même qui n'est pas la connaissance de quelque chose, qui est enfermée en elle-même sans rien faire connaître, et c'est là *l'idéalisme* dont le nom même indique que pour lui il n'y a rien d'autre que les idées ou la pensée parce que pour lui la pensée n'est pas la connaissance d'une réalité existant en dehors et indépendamment d'elle mais tout est intérieur à la pensée qui engendre tout en elle selon ses propres lois de fonctionnement et de développement et qui est donc parfaitement autonome puisqu'elle n'a jamais à reconnaître une vérité qui s'imposerait à elle pour connaître la réalité telle qu'elle est.

C'est ainsi que Descartes a posé à l'origine de la pensée moderne le point de départ qui engendrera en elle l'agnosticisme et l'idéalisme comme ses attitudes dominantes. Pourtant Descartes prétendait bien n'accorder ce point de départ que pour ensuite mieux rejeter agnosticisme et idéalisme mais il y avait évidemment là une illusion puisque nous venons de voir pourquoi ce point de départ n'a aucun autre aboutissement possible. Cette illusion de Descartes se fondait sur une suite de faux raisonnements dont l'importance est telle qu'il est indispensable d'en faire une étude critique précise.

D'abord Descartes après sa mise en doute universelle ajoute que quand il a ainsi tout mis en doute il reste une chose dont il ne peut pas douter, c'est qu'il pense puisque son doute même est une pensée, et que s'il pense, c'est qu'il existe, d'où il conclut que le fondement à donner à toute la philosophie doit s'énoncer : « Je pense, donc je suis. » Mais il ne voit pas qu'une telle affirmation contredit la mise en doute de la capacité même de connaître de notre intelligence puisqu'il y attribue à cette intelligence la capacité de connaître sa propre pensée et sa propre existence. Elle contredit aussi la mise en doute du principe d'identité car si celui-ci était faux il pourrait alors à la fois penser et ne pas penser, être et ne pas être.

A cette contradiction inhérente aux fondements mêmes de la philosophie de Descartes nous ajouterons le grave illogisme de l'enchaînement : « Je pense, *donc* je suis, », car dire : « Je pense » suppose que le « je » qui est le sujet

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 101 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

du verbe penser existe, donc suppose le : « je suis » qu'il est ainsi impossible de présenter comme une conséquence du : « je pense ».

Il est de plus impossible de tirer du : « je pense, donc je suis » qui n'est que l'affirmation de notre propre pensée et de notre propre existence la possibilité de connaître une réalité extérieure à nous de sorte que même avec cette affirmation on en resterait à quelque forme d'idéalisme. Descartes a pourtant prétendu réussir à démontrer cette possibilité mais ce fut en commettant cette faute de raisonnement que l'on appelle un « cercle vicieux » parce qu'on s'y appuie sur A pour démontrer B et sur B pour démontrer A, ce qui revient évidemment à dire qu'on n'a rien démontré du tout. En effet, Descartes après avoir, comme nous l'avons vu, émis l'hypothèse qu'il se pourrait que nous soyons l'oeuvre d'un malin génie qui se serait amusé à ce que tout en nous soit faux, ajoute que parce que nous ne sommes pas l'oeuvre d'un malin génie, mais de Dieu, nous avons par là l'assurance que notre pensée connaît bien la réalité telle qu'elle est, Dieu n'ayant pas pu s'amuser à nous tromper : le cercle vicieux consiste à se fonder sur notre création par Dieu pour assurer la capacité de connaître de notre intelligence alors qu'évidemment l'affirmation de notre création par Dieu suppose la capacité de connaître de notre intelligence qui affirme cela ⁸⁸.

On voit que Descartes a transposé là au fondement de la philosophie l'attitude de la foi chrétienne qui croit ce qu'enseigne la Révélation parce que Dieu de qui elle vient ne peut ni se tromper ni nous tromper. Mais dans le cas de la foi il n'y a pas cercle vicieux parce qu'on a pu préalablement par le raisonnement démontrer d'abord l'existence de Dieu puis que la Révélation vient de lui (il y aurait cercle vicieux si l'on se fondait sur la Révélation supposée venue de Dieu pour affirmer que Dieu existe et qu'Il est l'auteur de la Révélation, attitude caractéristique de l'hérésie appelée *fidéisme*). La Révélation et la foi qui y croit supposent chez l'homme une capacité de connaître : fonder cette capacité de connaître sur une affirmation qui vient d'elle et par là la suppose est inévitablement cercle vicieux.

- - - - -

Si l'on admet le point de départ de Descartes (mise en doute de la capacité même de connaître de notre intelligence) et si l'on veut éviter son cercle vicieux, on ne pourra plus considérer la pensée comme la connaissance d'une réalité, et ce sera l'attitude du courant dominant de la pensée moderne dont Descartes est ainsi la source.

La première étape de ce courant se rencontre avec KANT pour qui la réalité est inconnaissable tandis que la pensée n'est pas la connaissance de cette réalité mais un produit de l'activité intellectuelle se développant de manière autonome selon des lois de fonctionnement qui lui sont propres : la pensée n'a pas à reconnaître une vérité qui s'imposerait à elle mais à obéir aux lois qui lui sont immanentes et régissent son propre fonctionnement.

Cette philosophie de Kant admet encore l'existence d'une réalité inconnaissable. On en voit l'illogisme : si elle est inconnaissable, comment être assuré de son existence ? C'est pourquoi FICHTE n'admet aucune réalité en dehors du sujet pensant auteur de sa propre pensée, du moi pensant dont le dynamisme créateur engendre sa propre pensée.

Cet idéalisme de Fichte n'est pas encore l'idéalisme absolu parce qu'il suppose encore une réalité, celle du sujet pensant lui-même. On n'est parvenu à l'idéalisme absolu qu'avec HEGEL qui nie absolument toute réalité, non seulement d'un objet connu, mais d'un sujet connaissant, pour n'admettre absolument rien d'autre que la pensée elle-même dont l'évolution intérieure en son dynamisme créateur engendre tout en elle, c'est-à-dire engendre en elle toute la succession des consciences individuelles et par là de tous les événements de l'histoire de sorte que chaque conscience individuelle n'est qu'une phase de l'évolution de la pensée. Une telle philosophie est évidemment inconciliable avec le principe d'identité car si la pensée est ce qu'elle est elle ne peut pas être à la fois toutes les consciences individuelles et tous les événements de l'histoire dans toute leur diversité. Mais nous avons vu qu'Hegel, niant tout être et toute réalité, rejette le principe d'identité pour n'admettre que la contradiction perpétuelle et par là l'évolution perpétuelle où chaque instant nie, détruit, contredit l'instant précédent, où rien n'existe parce que rien ne subsiste, ne dure, ne demeure, mais tout est perpétuellement changé, détruit, contredit :

⁸⁸ De plus si Descartes avait raison, c'est-à-dire si notre création par Dieu nous garantissait la vérité de notre connaissance intellectuelle, celle-ci serait alors toujours vraie, ce qui est évidemment contraire aux faits.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 102 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

philosophie de la révolution perpétuelle dans la destruction perpétuelle qui sera la source de tous les grands mouvements révolutionnaires contemporains. La clé de cette philosophie se trouve dans ce que Hegel appelle *la dialectique* où la pensée ne se pose dans « la thèse » que pour se contredire dans « l'antithèse » et de cette opposition féconde où s'engendre l'histoire naît avec « la synthèse » un nouveau moment historique.

De cet idéalisme absolu qui a dominé le XIXe siècle sont sortis les deux principaux courants de la pensée contemporaine : marxisme et existentialisme. En ce qui concerne le marxisme nous expliquerons à la fin de ce chapitre comment l'idéalisme a pu engendrer le matérialisme mais c'est en tout cas un fait que MARX et son collaborateur ENGELS ont eu toute leur formation philosophique à l'école de Hegel. En ce qui concerne l'existentialisme il faut bien voir que l'idéalisme absolu de Hegel, niant tout fait d'existence, n'admet qu'un monde d'essences intelligibles s'engendrant les unes les autres à l'intérieur de la pensée où tout, même les faits et les événements, se déduit d'enchaînements purement rationnels, ce qui constitue donc la forme la plus absolue d'essentialisme : c'est en face de l'échec d'une telle prétention et en reprenant conscience des faits d'existence comme de purs faits qui ne sont déductibles d'aucune nécessité intelligible que par réaction l'existentialisme contemporain a pris naissance (son premier représentant Kierkegaard avait eu sa formation en atmosphère hégélienne et Heidegger relève d'une tradition philosophique qui a Hegel à son origine) mais en allant d'un excès à l'autre, c'est-à-dire en allant jusqu'à nier toute intelligibilité du réel considéré comme pur fait sans explication possible.

On voit combien tout le développement de la pensée moderne constitue un enchaînement rigoureusement logique à partir du point de départ de Descartes, mais combien aussi tout cela s'effondre dès qu'on a reconnu la fausseté de ce point de départ. Il est donc capital d'insister sur la réfutation des fondements premiers que Descartes a donnés à tout ce développement ultérieur de la philosophie moderne.

RÉFUTATION DE DESCARTES

Pour approfondir la réfutation de Descartes il faut d'abord examiner sa théorie des idées dont nous n'avons pas parlé à propos des quatre grandes positions sur le problème des idées parce que tout en s'en rapprochant par certaines thèses elle s'écarte sur certains points à la fois du platonisme et de l'idéalisme et constitue par là une position assez originale.

Partant du fait que dans la pensée il n'y a rien d'autre que les idées, Descartes en conclut que ce que nous connaissons par la pensée, ce sont nos idées, et qu'alors il faut nous demander si ces idées sont ou non des portraits ressemblants de la réalité puisque, selon l'hypothèse déjà mentionnée, il se pourrait que nous soyons l'oeuvre d'un malin génie qui se serait amusé à ne mettre en nous que des idées fausses. Cette question conduit Descartes, pour soutenir que nos idées nous font bien connaître la réalité, à se fonder sur notre création par Dieu qui n'a pu mettre en nous que des portraits ressemblants de la réalité, c'est-à-dire au cercle vicieux que nous avons déjà dénoncé. Ce cercle vicieux démasqué, il ne reste plus, avec le point de départ de Descartes, aucun moyen de savoir si nos idées sont ou non des portraits ressemblants d'une réalité car le seul moyen de savoir si un portrait ressemble à un modèle est de le comparer à ce modèle, ce qui suppose que l'on puisse connaître directement ce modèle, mais Descartes a précisément supposé que jamais nous ne connaissons directement la réalité puisque selon lui nous ne connaissons directement que nos idées, ce qui entraîne que, ne pouvant comparer nos idées à cette réalité qui n'est jamais directement connue, nous ne pourrons jamais savoir si elles lui ressemblent ou non.

Le point de départ de Descartes conduit ainsi à enfermer l'intelligence humaine dans le monde intérieur de ses idées sans pouvoir jamais savoir s'il y a ou non une réalité connue par là : c'est comme si l'on enfermait une personne seule dans un bâtiment sans portes ni fenêtres avec des tableaux accrochés aux murs, elle ne pourrait jamais savoir si ces tableaux sont ou non des portraits ressemblant à des modèles. On ne peut aboutir ainsi qu'à l'idéalisme avec l'enchaînement de Kant à Fichte et de Fichte à Hegel que nous venons d'exposer.

Mais cet enchaînement va s'effondrer dès que nous aurons mis en évidence l'erreur fondamentale du point de départ de Descartes. Celui-ci prétendant que ce que nous connaissons, ce sont nos idées, nous serons amenés à nous poser la question : quand et comment connaissons-nous nos idées ? C'est évidemment quand nous prenons conscience de ce qui se passe en nous quand nous pensons, c'est-à-dire dans un second temps que l'on appelle « la

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 103 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

réflexion », le mot « flexion » indiquant le retour sur ce qui s'est passé en nous pour en prendre conscience et le préfixe RE marquant bien qu'il s'agit d'un second temps supposant un premier temps où il y a en nous ce dont nous prenons conscience dans ce second temps : nous ne pouvons prendre conscience de nos idées, c'est-à-dire connaître celles-ci par la réflexion, que lorsqu'il y a des idées en nous. Mais il n'y a pas d'idée en nous quand nous n'avons l'idée de rien ou ne connaissons rien : toute idée est l'idée de quelque chose, la connaissance de ce dont elle est l'idée. Plus précisément *l'idée est l'acte de l'intelligence connaissant ce dont elle est l'idée*. Ainsi l'idée, qui n'est qu'acte de connaissance, dès qu'elle existe et par sa nature même, fait connaître quelque chose et ce n'est qu'ensuite, en un second temps, qu'elle pourra être elle-même connue par la réflexion : *l'idée fait connaître ce dont elle est l'idée* (toute sa nature consiste en cela) *avant d'être elle-même connue* quand nous prenons conscience de sa présence en nous. En conclusion *l'idée n'est pas d'abord CE QUE nous connaissons* comme l'a prétendu à tort Descartes, *l'idée est d'abord CE EN QUOI ET PAR QUOI nous connaissons quelque chose (elle est l'acte même de connaissance de cela) et ce n'est qu'ensuite dans la réflexion ou prise de conscience qu'elle peut être CE QUE nous connaissons*.

On voit ainsi quelle grave erreur il y avait à comparer l'idée à un portrait de la réalité à connaître dont on peut se demander s'il ressemble ou non à son modèle. C'est que l'idée n'est rien d'autre qu'une idée (c'est-à-dire un acte de connaissance) tandis qu'un portrait n'est pas qu'un portrait et même n'est pas d'abord un portrait, il est d'abord une chose matérielle qui est de la toile recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées et celles-ci pourraient être assemblées de manière à ne rien représenter comme dans les tableaux non figuratifs (s'il y a ordonnance entre les couleurs il y a par cette ordonnance oeuvre d'art même si elle ne vise nullement à représenter quelque chose) mais quand il s'agit d'un portrait elles sont assemblées avec la prétention d'y représenter un modèle auquel on pourra alors se demander si le portrait ressemble ou non. Il faut donc voir d'abord cette chose matérielle qu'est la toile recouverte de couleurs pour ensuite voir par là le modèle que le portrait représente bien s'il est ressemblant : ainsi le portrait est connu avant de faire connaître, ce qui est tout le contraire de l'idée qui fait connaître avant d'être elle-même connue.

L'erreur de Descartes provient ici d'une confusion entre *le signe instrumental* et *le signe formel*. On appelle « signe » tout ce qui fait connaître quelque chose. Le signe « instrumental » est lui-même une chose, donc n'est pas que signe, mais sert d'instrument ou de moyen pour faire connaître quelque chose comme le portrait qui est de la toile recouverte de couleurs sert de moyen pour faire connaître le modèle s'il est ressemblant : le signe instrumental doit donc être d'abord connu dans sa réalité propre avant de faire connaître par là ce dont il est le signe. Au contraire le signe « formel », étant signe par sa nature propre et n'étant donc rien d'autre que signe, fait connaître dès qu'il existe et donc avant d'être lui-même connu dans un second temps réflexif : tel est le cas de l'idée dont la nature même est de faire connaître ce dont elle est l'idée et qui ne consiste en rien d'autre que cela. Ce serait donc une grossière erreur de s'imaginer l'idée comme une réalité matérielle qui serait comme une photographie ou une empreinte en nous de ce qu'elle représente alors que, il faut encore le répéter, elle n'est que l'acte de l'intelligence connaissant ce dont elle est l'idée. Certes en son être entitatif l'idée est accident du sujet connaissant, mais précisément cet accident en lequel et par lequel est intentionnellement présent en lui en y étant connu l'objet connu par cette idée. Méconnaître cela serait tomber dans les erreurs de la philosophie moderne dénoncées au précédent chapitre, notamment en celle qui se représente la connaissance comme une transformation du sujet par une sorte d'empreinte de l'objet en faisant quelque chose d'autre.

Si Descartes avait raison, si nous ne connaissions un objet qu'en connaissant l'idée de cet objet censée lui ressembler, alors il faudrait pour connaître l'idée une idée de l'idée, et on pourrait ainsi continuer indéfiniment, ce qui est absurde. De plus il n'y aurait alors aucune différence entre la connaissance intellectuelle directe où nous connaissons l'objet par l'idée que nous en avons et la connaissance intellectuelle réflexive où c'est l'idée elle-même que nous connaissons en en prenant conscience.

Un autre aspect de l'erreur de Descartes est qu'en considérant les idées comme des portraits des choses que Dieu aurait mis en nous en nous créant il nous attribue, quoique d'une manière différente de Platon, des idées innées, et c'est là une erreur que nous avons déjà réfutée. Pour Descartes la valeur de nos idées viendrait de Dieu qui les aurait mises en nous, ce qu'on ne peut soutenir sans cercle vicieux : il n'a pas vu que la valeur de nos idées vient des données de l'expérience d'où nous les tirons par l'abstraction. Nous expliquerons longuement par la suite que les esprits purs, que le vocabulaire chrétien appelle les anges, qui, n'ayant pas d'organes des sens, n'ont pas de connaissance sensible mais sont des intelligences pures, connaissent par des idées innées constitutives de la nature

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 104 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

de ces intelligences et donc établies en elles par Dieu en les créant mais qu'en ayant l'évidence immédiate de leur création par Dieu et de la nature de leur intelligence ils ont par le fait même l'évidence immédiate que leurs idées leur font bien connaître la réalité telle qu'elle est : on voit que Descartes, ayant commis l'erreur que nous dénoncerons par la suite de considérer l'âme humaine comme un esprit pur indépendant du corps, attribue à l'intelligence humaine ce qui n'appartient qu'à celle des esprits purs et méconnaît par là la nature propre de l'intelligence humaine qui est de ne connaître que par l'abstraction en dépendance de l'expérience sensible et de fonder ses certitudes sur la certitude de l'expérience sensible. Cette revendication d'autonomie de l'intelligence humaine qui trouverait tout en elle indépendamment de l'expérience sensible permet de caractériser la philosophie de Descartes comme un « angélisme » et ceci se relie bien au monstrueux orgueil de Descartes qui prétendait n'accepter aucune vérité découverte avant lui mais pouvoir retrouver seul toute la philosophie et toute la science.

Nous avons ainsi considéré longuement le problème des idées parce qu'il le fallait pour une étude critique complète de Descartes chez qui il est fondamental : il est en réalité étranger au problème de la vérité examiné par ce chapitre car nous avons vu que c'est dans le jugement que doit se trouver la vérité et c'est pourquoi c'est pour le jugement que nous avons exposé la solution du problème de la vérité. De l'idée qui n'affirme rien, puisque c'est le jugement qui affirme, il suffit de dire comme nous l'avons fait qu'elle fait connaître ce dont elle est l'idée et il ne peut en être autrement puisque ce dont elle est l'idée est la cause formelle de cette idée mais nous savons aussi que ce dont elle est l'idée, c'est-à-dire l'objet connu par elle, n'est pas une chose mais une nature intelligible universelle que l'abstraction a découverte au sein des données de l'expérience sensible : cet objet connu appartient bien à la réalité atteinte par l'expérience, il n'en est pas le tout, il en est quelque élément d'intelligibilité (de même l'objet connu par la sensibilité n'est pas le tout de la réalité mais seulement ce qu'il y a en elle de propriétés physiques perceptibles par nos organes).

- - - - -

De cette critique de la théorie cartésienne des idées nous pouvons maintenant passer à la critique des fondements de la philosophie de Descartes considérant la pensée dans son ensemble.

La méthode du doute a priori universel portant même sur la capacité de connaître de notre intelligence oblige Descartes à ne pas admettre sans examen que notre pensée connaît quelque chose de la réalité. C'est pourquoi il réclame que l'on commence la philosophie par l'examen de la pensée pour se demander si oui ou non elle connaît quelque chose de la réalité. Or il y a là deux contradictions qu'il nous faut mettre en évidence.

La première, que nous avons déjà signalée au cours de la réfutation de l'agnosticisme, c'est qu'une fois que l'on a mis en doute que notre intelligence soit capable de connaître quelque chose, on ne peut plus se servir d'elle pour connaître et étudier sa propre pensée, il n'y a plus aucune autre solution possible que se taire définitivement et devenir végétal, car si l'intelligence est une capacité de connaître elle peut certes alors se connaître et s'étudier elle-même mais si elle n'est pas une capacité de connaître elle ne peut pas plus se connaître elle-même que quoi que ce soit d'autre. Jamais Descartes et tout l'idéalisme qui en est issu ne pourront échapper à cette contradiction fondamentale : demander à l'intelligence de connaître sa propre pensée quand on lui dénie le pouvoir de connaître quelque chose. Toute philosophie qui nie ou met en doute la capacité de l'intelligence à connaître quelque chose se contredit et par là se réfute elle-même car elle affirme connaître notre connaissance et notre pensée qui sont bien alors pour elle un objet connu : toute doctrine de la connaissance doit valoir de même manière pour la connaissance de la connaissance et pour la connaissance des choses.

La seconde contradiction que contient la position de Descartes, c'est que pour examiner notre pensée comme il le réclame au fondement de la philosophie, il faut qu'il y ait une pensée en nous : or il n'y a pas de pensée quand on ne pense à rien, il n'y a de pensée que quand on pense à quelque chose, c'est-à-dire quand on connaît quelque chose, de sorte qu'il faut *d'abord* connaître quelque réalité pour qu'il y ait une pensée en nous et ce n'est qu'ensuite que nous pourrions par la réflexion considérer et examiner notre propre pensée, mais si nous ne connaissions rien il n'y aurait aucune pensée en nous et il serait alors impossible d'examiner la pensée.

On voit par là la vanité de l'objection de Descartes et de l'idéalisme qui consiste à dire : il ne faut pas commencer par connaître la réalité car c'est supposer sans preuve qu'on est capable de la connaître, il faut

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 105 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

commencer par examiner notre pensée pour nous demander si elle peut ou non connaître quelque chose. Il est clair que si l'on ne connaît rien de la réalité il n'y a plus de pensée et donc plus de possibilité d'étudier la pensée. C'est comme quelqu'un qui pour ne pas admettre sans preuve que l'oeil est capable de voir voudrait commencer par ne pas voir en fermant les yeux ou en se les crevant : il lui serait désormais impossible d'examiner la capacité de l'oeil. La seule manière possible d'examiner la capacité de notre intelligence est de commencer par la faire fonctionner pour connaître et ensuite seulement en prenant conscience de ses connaissances elle pourra comme nous l'avons fait examiner réflexivement leur valeur.

Ce que nous venons d'exposer là est d'une importance capitale car toute la philosophie moderne depuis Descartes suppose comme fondement commun à toutes ses formes, aussi variées soient-elles, la priorité de la pensée sur l'être et le réel. On ne sortira pas de cet enchaînement d'erreurs et de tous les désordres et malheurs qui en sont issus (cf. notre introduction) sans d'abord, à la base de tout, reconnaître LA PRIORITÉ DE L'ÊTRE ET DU RÉEL SUR LA PENSÉE parce que la pensée n'est rien d'autre que *du réel connu* et donc n'existe que lorsque quelque réalité est connue en elle et par elle : sans l'objet connu et le sujet connaissant, sans un être qui est connu et un être qui connaît, il n'y a pas de connaissance, la connaissance n'est rien en dehors de l'être. D'ailleurs génétiquement l'enfant commence par connaître la réalité qui l'entoure et par là développer l'existence d'une pensée en lui bien avant de prendre conscience de cette pensée et réfléchir sur elle : l'expérience originelle de l'homme est connaissance d'une réalité avec laquelle il ne fait qu'un intentionnellement dans la connaissance même qu'il en a et ce n'est qu'ensuite qu'il s'interroge sur ce pouvoir de connaître qui est en lui.

L'erreur fondamentale de Descartes a été la mise en doute du fait, fait qui nous est donné par notre nature humaine elle-même avec notre propre existence, du *lien vital, naturel, spontané de notre intelligence capacité de connaître avec la réalité à connaître* à laquelle elle est adaptée et vers laquelle elle est tournée par sa nature même de faculté de connaissance, ce qui a abouti à retourner ou replier l'intelligence vers elle-même, à l'enfermer en elle-même et dans le monde intérieur de sa pensée comme si cette pensée était et pouvait être autre chose que précisément connaissance possédant en elle la réalité connue par laquelle elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire connaissance de ceci et non de cela. On ne sortira pas de l'enchaînement d'erreurs, de désordres et de malheurs du monde moderne sans reconnaître à nouveau ce lien vital que nous venons d'affirmer et qui est purement et simplement constitutif de la nature même de notre intelligence.

Comme nous l'avons déjà dénoncé au chapitre précédent, il y a ainsi au fond de l'ensemble de la philosophie moderne une méconnaissance fondamentale de la nature même de la capacité de l'être connaissant à s'identifier à l'objet en acte d'être connu quand il est lui-même en acte de connaître et précisément dans et par cet acte de connaître : la philosophie moderne raisonne toujours au sujet de la connaissance comme si elle n'existait pas ou sans tenir compte du fait de son existence, c'est-à-dire comme si le sujet et l'objet étaient des choses dont l'une ne connaît pas et l'autre n'est pas connue. Cela apparaît même chez Sartre qui semble pourtant bien loin de Descartes et de l'idéalisme mais en suppose les points de départ en fondant toute sa philosophie, déduite avec une parfaite logique à partir de là, sur sa distinction entre ce qu'il appelle « l'en-soi » et ce qu'il appelle « le pour-soi », c'est-à-dire une réalité inintelligible non susceptible d'être connue et un sujet tout relatif à lui-même non ouvert sur la réalité à connaître : le fait même que le pouvoir de connaître est le pouvoir de posséder ce que l'on connaît présent en soi dans et par la connaissance que l'on en a est totalement méconnu.

Pour insister sur ces données fondamentales il faut approfondir la réfutation de l'idéalisme.

RÉFUTATION DE L'IDÉALISME

Cette réfutation a été faite en partie en réfutant le point de départ de Descartes d'où l'idéalisme est issu. Il y a pourtant des manières propres à l'idéalisme de présenter son argumentation qu'il est indispensable d'examiner maintenant plus attentivement.

Le fond essentiel de l'idéalisme tient dans la formule : « Un au-delà de la pensée est impensable », d'où il conclut qu'il n'y a rien d'autre que la pensée elle-même. Cette formule exprime certes une vérité incontestable, c'est que tout ce que la pensée considère est dans la pensée au moment où elle le considère et par le fait même qu'elle le considère : nous avons montré que l'objet en acte d'être connu est dans la pensée ou même plus précisément que

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 106 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

c'est lui qui constitue la pensée, il n'est donc alors à aucun titre et d'aucune manière un « au-delà de la pensée, » mais ce que l'idéalisme méconnaît est que cet objet en acte d'être connu est l'objet qui avant d'être connu était en puissance d'être connu, sans quoi il ne pourrait pas être maintenant en acte d'être connu, car alors il ne serait rien du tout et la connaissance qui ne serait spécifiée par rien n'existerait pas, et c'est pourquoi par là l'idéalisme méconnaît le fait même de la connaissance, le fait qu'il y a un objet qui peut être connu parce qu'il y a un sujet qui peut le connaître, ce qui veut dire que quand il sera en acte de connaître il sera intentionnellement cet objet alors lui-même en acte d'être connu. Du seul fait que l'objet connu est cause formelle de l'acte de connaissance résulte que cet acte est vraiment connaissance de cet objet et le possède en lui dès lors qu'il est en acte d'être connu.

L'idéalisme se bat contre une chimère, comme Don Quichotte contre les moulins à vent, quand il imagine que pour ses adversaires l'objet connu serait présent dans la pensée avec son être de chose, avec son être entitatif, comme une table et des chaises dans une pièce : l'objet connu n'est présent dans la pensée qu'avec l'être intentionnel qu'il y revêt par le fait même d'y être connu et qui constitue un mode de présence propre à la connaissance parce que précisément celle-ci rend l'objet connu intérieur au sujet connaissant dans la connaissance même qu'il en a. Cette réponse a été admirablement exprimée par le TRP Gardeil (*Le Donné Révélé et la Théologie*) : « Le réel que nous prétendons saisir par l'affirmation est-il un absolu d'existence hétérogène à l'action de penser, une chose en soi spatialement distincte de notre pensée vivante, un au-delà de la pensée ? C'est ordinairement sous les espèces de cette caricature que certains partisans de la philosophie nouvelle représentent la conception de l'objet de l'intelligence selon les scolastiques. Divertissement innocent qui a tout juste la portée de ces travestissements que l'on fait subir aux personnages des jeux de massacre pour donner plus de cœur aux amateurs désireux de les pourfendre. Si cette naïveté était effectivement le dernier mot de la conception traditionnelle, j'imagine que tant de grands esprits dogmatiques d'Aristote à Leibniz en passant par Saint Thomas n'auraient pas laissé de s'en apercevoir. Disons donc que, bien loin d'être étranger et extrinsèque à la pensée, l'être, condition de l'affirmation, lui est intimement présent, que dès son premier éveil la pensée affirmante se voit suspendue à lui comme à la condition même de sa mise en exercice puisqu'elle ne saurait affirmer qu'en prononçant un oui ou un non et que son oui ou son non n'a de valeur qu'autant qu'il dit ce qui est. *L'être n'est donc pas une chose en soi étrangère à notre activité pensante, mais une chose qui a son chez-soi chez nous*, et cela primitivement, comme il appert dès notre toute première intuition effective dont il remplit d'emblée tout l'horizon, *c'est une réalité objective qui fait corps d'une certaine façon avec l'esprit même.* »

Nous avons déjà dénoncé cette caricature qui se représente les idées comme des choses qui seraient dans la pensée et seraient connues par elle et dont il y aurait lieu alors de se demander si elles sont ou non des portraits ressemblants de la réalité alors que l'idée n'est rien d'autre qu'acte même de connaître ce dont elle est l'idée et par là présence en elle et par elle de l'objet qu'elle connaît. Nous avons alors montré que si l'idée est l'objet connu par la connaissance réflexive, c'est que la connaissance directe qui se distingue de la connaissance réflexive a un autre objet qui n'est pas l'idée mais précisément ce qui est connu dans et par cette idée.

Une autre objection de l'idéalisme soutient que s'il est incontestable que le principe d'identité est une loi de la pensée il pourrait n'être qu'une règle du fonctionnement de celle-ci et que cela ne prouve pas qu'il est une loi de l'être. Mais s'il n'était pas loi de l'être il ne serait pas loi de la pensée car la pensée n'est pas en dehors de l'être, elle est elle-même quelque chose qui est. Nous trouverons ici la réponse la plus précise en citant une fois de plus les *Réflexions sur l'intelligence* de Maritain : « S'il est impossible de rejeter le principe d'identité comme loi de l'intelligence, ne puis-je pas le rejeter comme loi des choses ? Plaçons-nous dans cette hypothèse. J'accorde donc qu'un cercle carré est inconcevable mais je dis qu'on peut douter de son impossibilité réelle, j'accorde que la contradiction ne peut pas habiter dans l'esprit mais je dis que peut-être elle habite dans l'être. Eh bien ! ce doute est lui-même impossible. Dire que l'être est peut être absurde est lui-même une absurdité. Ou ne peut pas douter de l'impossibilité de l'absurde dans les choses sans poser une contradiction dans l'esprit où pourtant l'on concède que la contradiction ne peut pas habiter. S'il est possible en effet que l'être soit absurde, alors c'est qu'il est possible que toute ma connaissance soit fausse. Mais, cela même, ou bien je le pense comme vrai : tandis que je pense que ma connaissance peut tout entière être fausse, je pense donc que sur un point ma connaissance ne peut pas être fausse, et je pose la contradiction dans mon esprit ; ou bien je ne le pense pas comme vrai, j'en doute et je suspends mon jugement en me gardant de rien affirmer sur rien, mais alors ma pensée reste absolument indéterminée puisqu'elle est dans un doute absolu et universel, et en même temps elle a une détermination puisqu'elle ne doute ainsi que parce qu'elle tient pour possible que toute ma connaissance soit fausse, et la contradiction est de nouveau posée

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 107 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

dans mon esprit. Si de plus il n'est pas impossible que quelque malin génie réalise une chose qui soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport, alors, en disant : cette chose est, mon intelligence sera vraie, et vraie aussi en disant : cette chose n'est pas. Et c'est encore poser la contradiction dans l'esprit. Au reste, si je soustrais les choses au principe d'identité, cette chose qu'est la pensée pourra n'être pas pensée, cette chose qu'est affirmer pourra être nier. Il faudra ainsi que l'affirmation et la négation soient possibles ensemble et donc que le principe d'identité soit rejeté de la pensée elle-même. En réalité, c'est à l'être que le principe d'identité se porte directement et immédiatement, c'est l'être d'abord, non la pensée qu'il affirme identique à soi-même. Si cette première affirmation est brisée, il ne tient plus nulle part. Il est impossible de soustraire les choses au principe d'identité sans lui soustraire aussi la pensée, il n'est la loi suprême de l'intelligence que parce qu'il est la suprême loi de l'être. » C'est parce que l'intelligence est par nature adaptée à l'être à connaître tel qu'il est que la contradiction impossible dans l'être est impossible dans la pensée.

Quant à la troisième objection de l'idéalisme, nous l'avons déjà examinée, elle prétend qu'on ne peut pas admettre sans preuve que la pensée connaît quelque chose de la réalité et qu'il faut donc commencer la philosophie par l'examen de la pensée, prétention doublement contradictoire puisqu'en y mettant en doute que la pensée puisse connaître quelque chose on y suppose qu'elle peut se connaître elle-même et puisque la pensée ne peut se connaître elle-même que si elle existe, c'est-à-dire si déjà elle connaît quelque chose : le problème de la vérité de nos affirmations ne peut s'examiner réflexivement que sur une pensée déjà existante, donc déjà en activité effective de connaissance.

L'idéalisme conduit d'ailleurs à bien d'autres contradictions. Si la pensée ne connaît qu'elle-même, elle se connaît toujours sans erreur, et alors quand elle formule deux affirmations contradictoires il n'y a erreur ni dans un cas ni dans l'autre, ce qui est absurde. Si la pensée ne connaît qu'elle-même, il n'y a aucune autre science que la psychologie ou il n'y a plus de distinction entre les autres sciences et la psychologie, ce qui est contraire aux faits.

- - - - -

Nous avons expliqué que la philosophie de Descartes peut être appelée un « angélisme » parce qu'elle attribue à l'intelligence humaine ce que nous verrons caractériser l'intelligence des esprits purs. Mais l'idéalisme pourrait être appelé un « divinisme » parce qu'il attribue à l'intelligence humaine ce que nous verrons plus loin caractériser l'intelligence divine : ne pas dépendre d'une réalité extérieure à elle qu'il faut connaître telle qu'elle est, créer elle-même ce qu'elle connaît. Nous sommes là au sommet de l'orgueil : nier que nous ne sommes pas créateurs, mais créés et placés au sein d'une réalité qui comme nous est créée et qui n'est pas notre oeuvre, mais celle du Créateur, de sorte que tout notre pouvoir de connaître est de la connaître telle qu'elle est, c'est-à-dire telle que le Créateur l'a faite. Le fondement d'une authentique humilité est là : accepter la réalité telle qu'elle est et s'y soumettre.

L'orgueil idéaliste est la revendication d'autonomie absolue d'une pensée humaine qui refuse toute dépendance vis à vis d'une réalité qui n'est pas son oeuvre. L'inévitable échec de tout idéalisme se trouve dans le fait que si l'intelligence humaine peut agir sur ce qui existe pour le transformer, l'ordonner, l'organiser, elle ne peut pas *donner l'existence*, ce qui s'appelle au sens propre du mot « créer », mais ne peut que *connaître telles qu'elles sont des choses existantes* qui ne reçoivent pas d'elle leur existence.

Cette revendication d'autonomie absolue de la pensée entraîne le refus de toute vérité qui s'imposerait à la pensée précisément parce qu'elle est la vérité qu'il faut reconnaître telle qu'elle est et que c'est cela que réclame la nature même de la pensée qui n'est rien si elle n'est pas connaissance vraie : l'esprit humain veut être le maître absolu de sa pensée qu'il entend créer lui-même à son gré ou selon ses propres exigences dans une indépendance absolue. A la préoccupation de vérité on substituera alors la préoccupation de *sincérité* qui hante tant de nos contemporains.

Nous savons déjà qu'une telle attitude est la méconnaissance du fait que l'objet connu est cause formelle de l'acte de connaissance : or c'est évidemment la cause formelle qui tient sous sa dépendance ce à quoi elle donne sa nature.

Nous avons vu de plus qu'exclure la préoccupation de vérité est impossible sans supprimer ou détruire la pensée suspendue par sa nature même à la vérité à connaître, au point que ceux qui veulent exclure toute vérité présentent

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 108 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

cette attitude même comme vraie et par là se contredisent eux-mêmes. A ceux qui se déclarent définitivement indépendants et libérés de toute vérité et par là de tout absolu le TRP Gardeil répond non sans quelque ironie (*Le Donné révélé et la théologie*) : « Devant la conscience humaine, seul juge possible de ce qui se passe en elle, l'affirmation n'est rien si elle n'est saisie du réel. Mais qui osera, sans sourire de la contradiction où il s'engage, soutenir qu'elle n'est rien ? Nier toute valeur réaliste à l'affirmation humaine, c'est se condamner à ne pas affirmer et donc à retirer la négation même que l'on fait de la valeur de l'affirmation, c'est consentir à ne voir prêter aucune attention à ses discours et je ne sache pas qu'aucun sceptique, aucun partisan de la vérité libre se soit condamné jusqu'ici au silence. Tout au contraire dans les derniers débats certains tenants de la vérité libre avaient le verbe si haut que l'on n'entendait plus qu'eux : qu'eût-ce été, grands dieux, s'ils eussent cru à la vérité obligatoire ! ... Lorsque j'affirme j'entends me prononcer par oui ou par non sur ce qui est tout simplement, je n'entends pas décider de ce qui est sous condition et par hypothèse, en vertu d'une convention librement décrétée. Si je soupçonnais la moindre hypothèse dans la constitution de cette règle première de mon affirmation, je devrais dire : peut-être, et non pas : oui ou non, comme je le dis cependant, comme tous le disent, y compris les sceptiques... qui affirment. Si je soupçonnais que la règle de mes affirmations fût créée de toutes pièces, je me tairais tout à fait et pour toujours. Eh bien ! me dira-t-on, si vous ne soupçonnez rien, tant pis pour vous ! Vous vous méprenez sur le sens de votre affirmation, voilà tout ! Fort bien, mais comment donc, à votre tour, pouvez-vous affirmer que je me trompe, et que ce n'est pas vous qui vous leurrez, sinon parce que, en dépit de vous-même, pose en soutien de votre affirmation l'intuition de ce qui est, absolument, obligatoirement, et non pas par libre hypothèse ? ... C'est bien fini, l'Absolu est mort. Mais regardez-le donc, agissant sur votre propre esprit, s'exaspérant à la moindre contradiction, exigeant, au sein même de votre prétendue immanence, dominant par son influence de caractère normatif, partant autonome et indépendant, vos soi-disant créations de vérité. Mais, mon ami, votre mort... parle !

LES CONSÉQUENCES DE L'IDÉALISME

Il nous reste à montrer comment l'idéalisme, courant dominant de la philosophie moderne, a façonné la mentalité et la psychologie de l'homme moderne, engendré les erreurs de la pensée moderne et finalement les désordres et les malheurs du monde moderne. Pour cela il nous faut d'abord indiquer à quelles conséquences philosophiques l'idéalisme va conduire.

La première, fondamentale pour la pensée moderne, est *l'athéisme* qui, fait nouveau et unique dans l'histoire, atteint aujourd'hui des populations nombreuses : en effet, si l'on n'admet aucune réalité qui existe en dehors et indépendamment de la pensée humaine, si celle-ci crée tout au sein d'elle-même, il n'y a plus rien qui ait besoin d'avoir Dieu pour Créateur, c'est-à-dire pour cause d'existence. La pensée humaine devenant ainsi le seul Créateur ou le seul Dieu, il n'y a plus de Dieu. Marx qui affirmera la conscience humaine comme la seule divinité, Nietzsche qui proclamera la mort de Dieu, enfin Sartre tireront de là toutes les conséquences qui ont pétri la mentalité de l'homme contemporain.

Une seconde conséquence qui à première vue surprendra davantage le lecteur est *le matérialisme* et peut-être en effet le lecteur s'est-il déjà étonné que nous dénoncions ici l'idéalisme comme le courant dominant de la pensée, moderne alors que l'on entend dire souvent que c'est le matérialisme : il est donc très important de comprendre comment l'idéalisme a pu conduire au matérialisme et en particulier il serait impossible sans cela de comprendre la genèse du marxisme issu de l'idéalisme absolu de Hegel. En effet si l'on admet avec le sens commun que la pensée est la connaissance d'une réalité, elle est, comme nous l'avons montré, présence de la réalité connue en nous, mais comme il ne s'agit pas d'une présence matérielle, c'est donc une présence immatérielle, et c'est ainsi que plus loin nous démontrerons que la pensée est immatérielle et par là réfuterons le matérialisme. Mais on voit du même coup que si l'on nie que la pensée est la connaissance d'une réalité il n'y a plus aucun argument pour échapper au matérialisme. De plus si la pensée n'a pas pour règle de reconnaître la vérité telle qu'elle est, nous penserons alors au gré de nos cupidités, de nos désirs, de nos passions, de nos sentiments, de nos goûts qui sont, nous le verrons plus loin, des produits du fonctionnement de notre organisme, d'où l'on conclura alors que la pensée elle-même n'est qu'un produit du fonctionnement de l'organisme.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 109 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

Enfin une troisième conséquence philosophique de l'idéalisme est *le pragmatisme*⁸⁹ ou *philosophie de l'action*. En effet toute attitude contemplative consiste dans un regard de connaissance vers une réalité à connaître ou un regard d'amour vers un bien à aimer, et c'est pourquoi toute attitude authentiquement religieuse est fondamentalement et d'abord contemplative parce qu'elle est regard de connaissance et d'amour vers Dieu : s'il n'y a ni réalité objective à connaître ni bien objectif à aimer, toute attitude contemplative est exclue et comme la pensée elle-même ne peut plus être considérée que comme un produit de l'activité intellectuelle tout sera production ou action. S'il n'y a pas d'activité immanente, il n'y a plus que de l'activité transitive. Si la règle de nos attitudes n'est plus la vérité à connaître et le bien à aimer, il n'y a plus qu'à agir et le seul souci sera l'utilité, l'opportunité, le rendement, la réussite, l'efficacité de l'action.

A cela se rattache un courant de pensée qui refuse de définir la vérité comme connaissance de la réalité telle qu'elle est mais comme valeur de vie, comme ce qui est utile ou efficace pour mieux vivre ou réussir : la morale fonderait la philosophie. Il est facile de voir comment une telle attitude est contradictoire car elle suppose que l'on puisse savoir vraiment si ce que l'on pose comme utile ou efficace ou meilleur l'est vraiment, donc qu'il y ait une vérité au sens classique du mot. De plus à qui soutient que l'utile ou l'action est le critère de la vérité nous demanderons si ce qu'il soutient là est vrai et nous retrouvons ainsi la notion classique de la vérité à laquelle on voit par là qu'il est impossible de se dérober. Nous citerons encore le TRP Gardeil (*Le Donné révélé et la théologie*) : « Votre utile est-il vraiment utile ? Si vous dites oui, le vrai est donc autre chose que l'utilité, c'est ce qui est utile : nous voici renvoyés pour sanctionner l'utile au critère de l'être. Si vous dites non, il n'y a plus de vrai, mais aussi il n'y a plus d'utile. Si vous me renvoyez au succès, qu'est-ce que le succès ? Est-ce un vrai succès qui s'impose ou suis-je libre de le contester ? Si je suis libre, plus de critère ! Si c'est un vrai et effectif succès tel qu'il permette, par exemple, de prévoir que, toutes mesures étant prises, il se renouvellera à volonté, je vous surprends baptisant comme être, comme absolu, votre critère. Car avouer qu'une affirmation réussit vraiment, n'est-ce pas, dans la mesure où elle réussit, accorder que cette affirmation est celle d'une utilité en soi et absolument véritable ? Il n'y a de bien et d'utile que ce qui est vraiment utile ou bien. »

*Le marxisme*⁹⁰ a poussé le pragmatisme au degré maximum. En effet, pour lui, il n'y a rien d'autre que les forces matérielles qui engendrent le cerveau humain et par là la pensée humaine et toute l'histoire humaine mais c'est un matérialisme « dialectique » qui conserve toute la philosophie hégélienne de la contradiction perpétuelle, de la révolution perpétuelle, de la destruction perpétuelle, du changement perpétuel en considérant l'histoire comme la lutte incessante et sans fin entre les forces matérielles en opposition qui dans une oeuvre constante de destruction ne laisse jamais rien exister, subsister, durer ou demeurer : pour une telle philosophie l'homme n'est rien d'autre que la force matérielle qu'il exerce pour transformer la nature, l'homme rien d'autre que le producteur ou le travailleur, l'histoire humaine rien d'autre que la succession des révolutions économiques, la seule destinée de l'homme est donc dans la lutte révolutionnaire et l'unique préoccupation sera la puissance matérielle, l'efficacité de cette action révolutionnaire, l'unique devoir écrire, dire ou faire à chaque instant ce qui dans l'opportunité sans cesse variable de cet instant présent est alors le plus efficace pour cette action révolutionnaire à réussir. Ainsi à toute préoccupation de vérité ou de bien a été substituée l'unique préoccupation d'efficacité ou de réussite en laquelle oui se change en non, affirmer se change en nier dans la contradiction perpétuelle qui fait l'histoire et qui justifie tous les mensonges, toutes les trahisons, tous les revirements, toutes les duplicités, toutes les ruses, toutes les compromissions.

Il y avait les mêmes conceptions dans *l'hitlérisme* avec cette seule différence qu'il était un *vitalisme* au lieu d'un matérialisme, parlait de forces vitales là où le marxisme parle de forces matérielles, ce qui le conduisait à voir la plus grande expansion vitale dans la race supérieure, donc au racisme subordonnant tout à la puissance et à la réussite d'expansion vitale de cette race supérieure.

De cet ensemble de conséquences philosophiques de l'idéalisme passons à ses résultats dans l'imprégnation de la mentalité de l'homme moderne et de la vie du monde moderne.

⁸⁹ Ce mot est formé à partir du mot « action » en grec.

⁹⁰ cf. notre brochure *Connaître le communisme* et le chapitre sur le communisme dans *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 110 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

Remarquons d'abord que l'homme dans son orgueil a beau ne pas vouloir reconnaître la réalité telle qu'elle est et s'y soumettre, cela ne peut empêcher celle-ci d'être ce qu'elle est et l'homme va se heurter contre elle et s'y briser, source fondamentale des malheurs et du désespoir du monde contemporain.

Un exemple qui montrera bien cette imprégnation de l'homme contemporain par l'idéalisme se trouve dans son attitude si fréquente devant un problème à résoudre : au lieu d'en chercher la solution dans les données réelles de ce problème d'où elle sortirait tout naturellement, il s'enferme matériellement dans son cabinet de travail, spirituellement à l'intérieur de sa pensée, pour inventer par une pure construction de cette pensée un beau « plan » ou un beau « programme » satisfaisant pleinement par sa logique et sa cohérence les exigences de son esprit, mais qui est un cadre artificiel dans lequel ne peuvent entrer les données réelles du problème à résoudre.

Autre exemple : la croissance constante des maladies psychiques ou mentales dans les grandes villes modernes. Or les psychiatres ont démontré que l'homme psychologiquement sain, normal, équilibré, est l'homme adapté ou accordé au réel qui reconnaît et accepte la réalité telle qu'elle est et se situe par rapport à elle tandis que le malade psychique est désaccordé ou désadapté de cette réalité qu'il refuse pour se réfugier à l'intérieur de son esprit dans un monde irréel créé par celui-ci au sein duquel il prend ses désirs pour des réalités.

L'idéalisme a enfanté une maladie collective de l'intelligence dont la nature est d'être tournée hors d'elle-même vers la réalité à connaître telle qu'elle est mais qu'il va tordre en la repliant vers elle-même et ses propres constructions, d'où cette déformation d'une intelligence désadaptée, désaccordée, désarticulée du réel qui veut tout tirer d'elle-même et de ses propres constructions.

De là sortiront tout un ensemble de conséquences que nous avons développées dans notre introduction et qu'il suffit de rappeler simplement ici. S'il n'y a pas de vérité qu'il faut reconnaître et affirmer avec certitude parce que c'est cela qui est vrai, il n'y a plus ni raison d'être certaine ni but certain de la vie humaine, et on aboutira à l'angoisse, au désespoir, à la révolte. S'il n'y a pas de vérité certaine pour fonder la morale, s'il n'y a rien qui soit vraiment et certainement bien, il n'y a plus de morale qui s'impose en raison de la nature même des choses d'où elle résulte, alors il n'y a plus de morale ou l'homme prétendra dans une indépendance absolue se créer à lui-même sa morale, et il sera inévitable qu'il se la crée au gré de ses cupidités, de ses passions, de son orgueil : l'homme devient ainsi « un loup pour l'homme » et ce seront les luttes destructrices d'abord entre individus puis dès que ceux-ci auront éprouvé leur impuissance isolés et se seront laissé absorber et embrigader par de grandes forces collectives, la revendication d'indépendance absolue passera de l'homme individuel à l'homme collectif ⁹¹, à la collectivité de race, d'État, de classe, et les luttes de races, d'États, de classes détruiront la civilisation en même temps que de l'anarchie résultant de l'indépendance absolue des individus on passera à la tyrannie, au totalitarisme, à l'esclavage avec l'indépendance absolue des grandes collectivités car il faut reconnaître un ordre objectif des choses pour reconnaître des droits et devoirs réciproques entre individus et sociétés, entre autorité et subordonnés. La fièvre sans frein des cupidités, des passions, de l'orgueil déformeront l'homme en son cœur comme il l'était déjà en son intelligence et les corps eux-mêmes seront épuisés et désaxés par là : maladies collectives issues de l'idéalisme. Si rien n'est vrai, plus rien ne vaut la peine qu'on le serve, qu'on s'y donne, qu'on s'y dévoue : il n'y aura plus qu'à chercher au maximum à jouir et profiter.

S'il n'y a plus de vérité unanimement reconnue parce que certainement vraie, les hommes n'ont plus aucun fondement commun sur lequel baser la morale, la vie sociale, la civilisation : ce sera, avec le pullulement des opinions, écoles, camps, idéologies, l'impossibilité pour les hommes de se comprendre, les discussions qui deviennent des dialogues de sourds faute d'un point de départ commun, l'humanité qui se transforme en tour de Babel.

Mais nous avons déjà indiqué la source d'où va provenir cette multiplication des idéologies : si la pensée n'a plus pour règle la vérité à reconnaître telle qu'elle est, les hommes, individuellement ou collectivement, pensent au gré de leurs cupidités, de leurs désirs, de leurs passions, donc les idéologies ne sont que le masque idéal sous lequel se déguisent cupidités, passions et orgueil, ce qui de nouveau conduira aux luttes destructrices de la civilisation. Une psychanalyse bien conduite pourrait et devrait déceler les grouillements de cupidités, de désirs, de passions,

⁹¹ Tant que l'idéalisme attribue la pensée au sujet pensant individuel, la revendication d'autonomie absolue de la pensée conduit au libéralisme et à l'individualisme (époque de Kant et de la Révolution française) mais l'idéalisme absolu de Hegel qui considère la conscience individuelle comme un élément du développement historique collectif de la pensée conduit au collectivisme et au totalitarisme et on verra en sortir tous les grands totalitarismes contemporains, fascisme, hitlérisme, et marxisme.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 111 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

d'orgueils sous-jacents à chaque idéologie.

Dernier point : les hommes qui ne sont plus attentifs au réel et par là à leurs devoirs qui émanent de la réalité et des circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés mais sont enfermés dans le monde intérieur de leur pensée vont chercher à s'y donner en spectacle intérieur à eux-mêmes, d'où le besoin constant d'alimenter un monde intérieur d'images, d'émotions, de sentiments, d'idées qui va les mettre en dépendance de toutes les influences du livre, de la presse, du cinéma, de la radio, de la télévision quand ce ne sera pas finalement le recours à « la drogue » pour trouver des « paradis artificiels », mais l'abus de plus en plus répandu de l'alcool, du tabac, du café, de l'érotisme, des calmants et tranquillisants ou des dopants et excitants sont déjà des drogues tout comme aussi le besoin de plus en plus de bruit, d'agitation, de vitesse. L'homme moderne est trop souvent incapable d'être attentif aux choses dont il a la charge et qui constituent ses devoirs parce qu'il a l'esprit sans cesse occupé de tout ce qui ne le regarde pas en voulant avoir un avis sur tout, y compris dans des domaines où il n'est pas compétent et où il ne lui est pas possible d'avoir une information sérieuse et complète : qu'on pense par exemple à la manière dont journalistes et speakers jettent en pâture à la curiosité malsaine du public le secret des vies privées soit de personnes célèbres soit de victimes de catastrophes soit de criminels que certes leurs crimes privent du droit à ce secret vis à vis des magistrats qualifiés pour les juger mais non vis à vis d'un public qui, lui, ne peut être ni compétent ni suffisamment informé pour les juger.

L'ensemble des conséquences que nous venons d'indiquer prouve que l'idéalisme, né de l'orgueil, a engendré chez l'homme moderne une véritable maladie collective de l'esprit humain.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 112 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le problème de la vérité	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 113 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

CHAPITRE 5

LIMITES DE L'INTELLIGENCE HUMAINE

LE CLAIR-OBSCUR DE NOTRE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

En réfutant nominalisme et agnosticisme nous avons démontré comment l'homme se distingue des autres espèces animales par cette haute perfection qu'est l'intelligence par laquelle il est capable de connaître les natures des choses et dans certains cas que nous avons précisés d'affirmer la vérité avec certitude. Il faut maintenant montrer que cette intelligence humaine est pourtant limitée.

Nous avons déjà décelé d'où proviennent les limites de l'intelligence humaine : elle ne connaît rien directement mais est astreinte à *tirer toutes ses connaissances des données de l'expérience sensible* par laquelle seule elle communique avec la réalité à connaître. C'est cette *dépendance de la sensibilité, ce lien indissociable à la sensibilité* qui limite l'intelligence humaine. Si nous avons pu non seulement distinguer la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, mais prouver la différence de nature entre elles, il n'en reste pas moins que chez l'homme dont la nature unit indissociablement sensibilité et intelligence la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle liées dans l'unité du sujet humain n'existent jamais l'une sans l'autre. D'une part il n'y a jamais chez l'homme d'actes de sensibilité pure : toujours nos états de sensibilité, même dans les rêves, sont plus ou moins pénétrés d'intelligence, plus ou moins interprétés en donnant naissance à des idées et des raisonnements : c'est pourquoi il nous est impossible de nous représenter la psychologie de l'animal, ce qui se passe à l'intérieur de l'animal, parce que nous ne pouvons concevoir que ce dont nous avons l'expérience et nous n'avons aucune expérience d'états de sensibilité pure (cette remarque est importante concernant le problème de la souffrance animale car nous ne pouvons jamais réussir à imaginer que l'animal, contrairement à nous, ne souffre pas moralement de sa souffrance physique). D'autre part notre connaissance intellectuelle ne peut jamais être complètement détachée des expériences et images sensibles d'où elle est issue et même dans les états les plus intellectuels il y a au moins l'expression par le langage, c'est-à-dire par des images verbales (auditives si c'est le mot dit ou entendu, visuelles si c'est le mot écrit ou lu).

Le lien indissociable de l'intelligence et de la sensibilité chez l'homme entraîne d'importantes conséquences. D'abord s'il existe ⁹² des êtres immatériels ou spirituels, comme ils ne peuvent pas être objet d'expérience sensible, l'intelligence humaine ne peut s'en faire aucune idée, ils constituent pour elle un mystère impénétrable, une obscurité totale, et elle est incapable de les connaître directement, en ce qu'ils sont en eux-mêmes ⁹³. Nous pouvons remarquer que le mot « immatériel » est négatif, il signifie « non-matériel » sans définir en lui-même l'immatériel

⁹² Cette formule ne signifie pas que nous doutons de leur existence mais qu'au point où nous sommes dans le développement de ce livre cette existence n'a pas encore été établie, elle ne le sera que plus loin.

⁹³ Nous verrons par la suite par quel genre de raisonnement nous pourrions être assurés indirectement de leur existence.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 114 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

(le préfixe « im » y est négatif comme dans « immoral » qui signifie « non-moral »), et que le mot « spirituel » n'est qu'une image (il vient du mot latin qui veut dire « souffle »). Certes nous expliquerons par la suite comment dans la conscience de nos actes d'intelligence et de volonté nous atteignons des actes dont nous pourrions démontrer qu'ils sont immatériels, mais cette conscience ne les atteint pas en tant qu'ils sont immatériels mais en tant qu'eux-mêmes atteignent tel objet connu ou voulu, par exemple notre conscience de l'idée d'homme qui est en nous l'atteint en tant qu'elle est connaissance de la nature humaine. Nous verrons aussi que ce n'est pas que ce qui est immatériel ou spirituel ne soit pas en soi intelligible, mais que c'est une intelligibilité qui dépasse les limites de notre intelligence humaine, que c'est pour elle *surintelligible*.

Ainsi le domaine de clarté qui correspond à la nature de notre intelligence humaine, ce sont les natures intelligibles universelles que nous découvrons par l'abstraction dans les réalités du monde sensible. Mais cela veut dire que l'intelligence humaine ne connaît des êtres individuels et concrets qui seuls existent et dont la réalité se manifeste à nous par l'expérience sensible que ces natures intelligibles universelles que l'abstraction découvre en eux, ce qui revient à dire qu'elle ne connaît jamais l'être individuel dans son individualité elle-même qui n'est atteinte intellectuellement que par la prise de conscience de l'expérience sensible. Par exemple dans le cas d'un homme individuel nommé Pierre que j'ai connu dans son individualité en le voyant, l'entendant ou le touchant —et c'est la prise de conscience de cette donnée d'expérience sensible qui permet à mon intelligence de le nommer Pierre —, je le connais par l'idée d'homme dans sa nature humaine (ce qui fait qu'il est homme), par l'idée de brun dans la pigmentation brune de ses cheveux, par l'idée de sanguin dans son tempérament sanguin, par l'idée de coléreux dans son caractère irritable (ce qui fait qu'il se met facilement et souvent en colère), par l'idée de musicien dans son aptitude à la musique, et en multipliant ainsi les idées le concernant je connais de plus en plus d'aspects intelligibles, d'éléments d'intelligibilité de Pierre, et par là je connais vraiment Pierre de mieux en mieux, mais Pierre n'est pas qu'homme, brun, sanguin, coléreux, musicien, il est tout cela et bien d'autres choses encore, et je ne réussis ainsi jamais à connaître Pierre dans son individualité elle-même, dans ce que je me permettrai d'appeler sa « pétrinité », c'est-à-dire en ce qui fait qu'il est Pierre et non pas Paul. De même que plus je multiplie le nombre de côtés du polygone inscrit ou circonscrit, plus je me rapproche du cercle, mais ce n'est jamais le cercle lui-même ; de même que plus je multiplie les « coupes » faites dans un bâtiment ou dans un tissu vivant, plus je connais de mieux en mieux le contenu de ce bâtiment ou de ce tissu, mais cette série même nombreuse de coupes planes n'est jamais le volume tout entier et celui-ci peut toujours contenir entre deux coupes même très rapprochées quelque chose qui a échappé ; de même l'ensemble, aussi nombreux soit-il, des natures intelligibles découvertes en un être individuel le fait connaître de plus en plus complètement mais ne constitue jamais à elles seules cet être concret en sa totalité existante : *il y a toujours dans l'être réellement existant une richesse inépuisable, celle de l'existence concrète, qui dépasse à l'infini tout ce que notre intelligence réussit à y découvrir de natures intelligibles par l'abstraction*. Or seule l'expérience nous met au contact de l'existence concrète, notre intelligence ne pouvant en connaître que ce qu'elle en extrait d'intelligible par l'abstraction. Ainsi au-delà de ce qui nous en est intelligible l'être existant est toujours pour nous chargé de mystère : bien avant que nous ayons à parler de Dieu, c'est déjà dans l'être objet de notre expérience que nous trouvons le mystère, dans la densité impénétrable de l'être lui-même en sa totalité existante.

S'il y a là quelque chose qui est lié à la richesse inépuisable de l'existence concrète assumant et intégrant en elle tout ce qu'elle recèle d'intelligible pour nous, il y a aussi dans l'individualité de l'être corporel une obscurité liée à la matière qui est la source de cette individualité car nous avons vu pourquoi la matière n'est pas en tant que telle principe d'intelligibilité et ne peut être intelligible que dans et par les déterminations qu'elle reçoit : nous sommes là, non plus dans le domaine du *surintelligible*, mais dans celui du *sousintelligible* ⁹⁴.

Ainsi la zone de clarté de l'intelligence humaine est cernée de toutes parts par des zones d'ombre et de mystère.

⁹⁴ Nous verrons plus loin que cela n'empêche pas que la matière, en tant qu'elle est l'un des principes de l'être de la substance corporelle, soit connaissable par Dieu qui connaît tout en son être même et en la totalité de son être dont Il est la source

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 115 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

C'est là ce que le très grand et profond métaphysicien que fut le TRP Garrigou-Lagrange a exprimé en parlant du « *clair-obscur* de notre connaissance intellectuelle » par comparaison avec ce qu'on appelle « clair-obscur » en peinture, par exemple dans certaines oeuvres de Rembrandt, quand une zone de lumière y est cernée de zones d'ombres. En reconnaissant cela, qui est lié à la nature même de l'intelligence humaine, la philosophie de saint Thomas d'Aquin évite les erreurs de différents systèmes opposés, ceux (par exemple Platon, Descartes) pour qui tout est clair pour notre intelligence et pénétrable par elle, ceux (par exemple existentialisme) pour qui tout est obscur, impénétrable, incompréhensible pour l'intelligence humaine : la vérité est que *la réalité nous est partiellement intelligible et lumineuse, partiellement impénétrable et obscure*.

Ce serait une grave erreur de confondre *le mystère* avec *la contradiction ou l'absurdité* : nous avons dit pourquoi nous ne devons jamais accepter le contradictoire ou l'absurde, au contraire nous devons reconnaître et accepter le mystère parce que c'est la nature même de notre intelligence humaine, avec les limites qu'elle comporte, qui explique qu'il y a pour elle du mystère, mystère qui n'est ni contradictoire ni absurde parce que précisément *il est intelligible pour nous qu'il y a dans la réalité des domaines situés au-delà de ce qui nous est naturellement intelligible*. C'est pourquoi toute authentique métaphysique, consciente des limites de l'intelligence humaine, doit avoir en elle ce que le T. R. P. Garrigou-Lagrange a si bien appelé « *le sens du mystère* », le sens que *l'infinité de l'être ne peut être épuisée par ce qui nous en est intelligible*.

L'INTELLIGENCE HUMAINE EST DISCURSIVE

Nous avons déjà montré, en réfutant les erreurs de Platon et de Descartes à ce sujet, que nous n'avons ni idées ni connaissances intellectuelles *innées* mais que toutes sont *acquises* par un travail de découverte accompli à partir des données de l'expérience sensible. Cette acquisition de nos connaissances comporte au point de départ un patient et long travail d'exploration de la réalité à connaître au moyen de l'expérience —et nous voyons dans le développement contemporain des sciences tout ce que les progrès de l'observation et de l'expérimentation comportent de techniques variées et même d'invention et de construction d'instruments et de montages d'appareils et ce qu'il y faut d'ingéniosité ; il faut ensuite des données de l'expérience extraire nos idées par l'abstraction, et cela aux trois degrés d'abstraction avec la manière de concevoir propre à chacun d'eux— ; il faudra enfin lier nos idées entre elles en des jugements, enchaîner ces jugements entre eux en des raisonnements. On voit qu'il y a là un *très complexe travail* qu'il sera possible de faire de travers ou faussement, par exemple par des fautes de raisonnement, d'où *la possibilité de l'erreur* qui est liée à la nature ou plus exactement aux limites de l'intelligence humaine.

Donc, si l'homme est par nature un être doué d'intelligence, c'est *une intelligence qui ne peut acquérir ses connaissances que lentement, difficilement, laborieusement, progressivement*, au cours d'un long, patient, complexe travail de découverte. Cela entraîne pour conséquence *la nécessité, exigée par la nature humaine, de l'éducation et de la vie sociale*⁹⁵. En effet l'acquisition de nos connaissances intellectuelles est si lente, laborieuse et progressive que ce qu'un homme vivant seul depuis sa naissance réussirait à découvrir seul au cours de la durée d'une vie humaine se réduirait à si peu de chose, serait tellement au-dessous même des peuples les plus primitifs que nous ne pouvons même pas réussir à imaginer à quel degré ce serait rudimentaire : nous ignorons ce qu'il a fallu de millénaires à l'humanité pour découvrir que c'est le même soleil qui disparaît le soir et réapparaît le matin ou pour inventer le levier, la roue, le bateau, la cuisson, le filet, le couteau, le tressage, la toiture. L'ensemble des connaissances que l'humanité possède aujourd'hui a été acquis lentement et laborieusement au cours des millénaires par l'effort collectif, successif, progressif des générations humaines —c'est là ce que Pascal a exprimé avec tant de talent—, et l'enfant qui vient au monde aujourd'hui serait absolument incapable de retrouver seul ce qu'il a fallu tant de siècles et tant de génie pour découvrir —c'est là ce qui est méconnu par Jean-Jacques Rousseau et tant d'absurdes théories pédagogiques contemporaines issues de son influence — : il faut donc que cela soit *transmis* par l'éducation et l'enseignement et c'est pourquoi l'être humain ne peut acquérir son complet développement en tous ordres, le complet développement appelé par sa nature humaine elle-même, qu'en recevant de l'éducation et de l'enseignement ainsi exigés par la nature humaine elle-même ce que l'humanité a acquis collectivement au cours des millénaires, il y a d'ailleurs dans ce progrès humain ce que le très grand historien Daniel Halévy a si bien

⁹⁵ Nous avons développé cela plus longuement au fondement de notre ouvrage *l'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 116 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

appelé une « accélération » car plus il y a de connaissances acquises et plus il y a à partir de là de possibilités de découvertes nouvelles et c'est pourquoi le progrès dans les siècles récents est beaucoup plus rapide et plus étendu que pendant ceux qui les ont précédés (ce progrès ne consiste évidemment pas à contester l'acquis mais à le prendre comme point de départ de découvertes nouvelles).

De là résulte que l'ensemble des connaissances possédées par l'humanité est *un bien commun* que les hommes ont acquis et développé ensemble au cours des millénaires et auquel l'individu ne participe que dans et par la vie sociale, c'est pourquoi la nature humaine ne peut acquérir le complet développement qu'elle comporte et réclame que dans et par la vie sociale qui est ainsi naturelle et nécessaire à l'homme. La nature humaine, étant limitée en chaque individu par la matière dont il est fait, ne peut avoir son entier développement que dans la collectivité des hommes complémentaires et solidaires les uns des autres : ceci n'a pas lieu chez l'animal dont la nature limitée à la vie organique et la sensibilité n'appelle que son développement individuel (même si celui-ci dépend de mécanismes collectifs déterminés par les instincts comme la ruche), ceci résulte de ce que chez l'homme l'intelligence ouverte par nature sur l'infini de l'être et (comme nous le verrons par la suite) la volonté ouverte sur l'infini du bien comportent des possibilités illimitées de développement dépassant les capacités de l'individu limité à lui seul et auxquelles celui-ci ne participera que grâce à la solidarité des hommes dans et par la vie sociale.

Nous pouvons maintenant préciser exactement les 3 caractères qui sont propres à la connaissance intellectuelle humaine : elle est *partielle, successive, progressive*.

1). La connaissance intellectuelle de l'homme est toujours PARTIELLE. Nous avons déjà montré que dans une idée nous ne connaissons qu'un aspect intelligible, qu'un élément d'intelligibilité de quelque chose, mais il faut ajouter que dans un jugement nous ne connaissons que le lien entre deux de ces éléments d'intelligibilité et par le raisonnement nous ne connaissons que la connexion entre des jugements : finalement, par aucun de nos actes d'intelligence nous ne connaissons ni toute la réalité ni même le tout d'une réalité quelconque. Ainsi chacun de nos actes d'intelligence n'est qu'une connaissance partielle du réel et c'est pourquoi nous dirons bientôt que toute vérité que nous affirmons est une vérité partielle qui demande à être complétée par des vérités complémentaires.

2). La connaissance intellectuelle de l'homme est SUCCESSIVE. Cela résulte directement du fait que chacune de nos connaissances intellectuelles est partielle, ce qui entraîne que pour se compléter elles doivent se succéder les unes aux autres, chaque connaissance partielle étant alors complétée par d'autres qui lui succèdent.

Pour garder en nous la possession de l'ensemble des connaissances intellectuelles qui se succèdent en nous et pouvoir retrouver chacune d'elles chaque fois que nous le voulons, il faut cette conservation des connaissances ainsi possédées en nous que nous avons appelée « la science » et qui constitue un « habitus » de l'intelligence.

La diversité de connaissances intellectuelles dont chacune est partielle et la complexité de leur ensemble qui en résulte entraîne l'impossibilité d'une science unique qui connaîtrait et embrasserait toute la réalité mais *la multiplicité des sciences* dont chacune explore un domaine de la réalité à connaître et se distingue des autres par l'objet et la méthode qui lui sont propres. Souvent les philosophies rationalistes (Platon, Descartes, l'idéalisme, surtout l'idéalisme absolu de Hegel) ont poursuivi le mythe d'une science unique qui engloberait et unirait en elle toutes les autres mais cette aspiration a toujours échoué⁹⁶ : bien au contraire l'histoire de la pensée humaine nous montre que les sciences ont toujours été diverses et multiples et on constate plus que jamais aujourd'hui que plus nos connaissances progressent, plus les sciences se diversifient et se spécialisent. Nous avons déjà vu que dans cette diversité des sciences il y a un ordre, donc une classification qui se fonde sur les trois degrés d'abstraction qui atteignent comme trois profondeurs différentes dans l'intelligibilité du réel et dont chacun a sa manière propre de

⁹⁶ Il ne faudrait pas confondre cette fausse aspiration avec l'existence d'une sagesse philosophique qui sans prétendre absorber et englober en elle toutes les sciences projette sur toutes sa lumière supérieure, assure leurs fondements, fonde leur valeur et leurs limites, accueille et assume leurs conclusions, et leur est par là nécessaire.

concevoir et de raisonner.

3). La connaissance intellectuelle de l'homme est PROGRESSIVE. Ceci résulte du fait précédent : au fur et à mesure qu'en se succédant nos connaissances intellectuelles découvrent sans cesse du nouveau et que par là de l'inconnu devient connu, il y a progrès de la connaissance, il y a croissance de l'ensemble de ce que nous connaissons.

Ce sont ces trois caractères fondamentaux de la connaissance intellectuelle de l'homme : partielle, successive, progressive, que nous exprimons en un seul mot en disant qu'elle est DISCURSIVE. Ce mot, comme on le voit, vient de « discours ». C'est qu'en effet c'est un caractère de la connaissance intellectuelle humaine de s'exprimer dans le langage par la succession des phrases, c'est-à-dire par le discours. Or nous trouvons bien dans le discours les trois caractères d'être partiel, successif et progressif : 1). partiel, car chaque phrase n'est qu'une partie du discours qui ne dit pas tout ce qu'il a à dire et pour dire tout ce qu'il a à dire il faut beaucoup de phrases, l'existence d'un livre comme celui-ci en est un exemple bien frappant ; 2). successif puisque dans le discours les phrases se succèdent ; 3). progressif parce que le discours progresse de son commencement à son achèvement. Dans l'étymologie même du mot « discours » nous trouvons le préfixe DIS qui indique la division en parties qui se succèdent et « cours » pour indiquer ce qui avance comme le cours d'un fleuve.

Nous avons donc bien défini la nature propre de l'intelligence humaine qui parvient à connaître par abstraction, jugement et raisonnement en disant qu'elle est « discursive. »

L'INTELLIGENCE HUMAINE EST-ELLE CAPABLE D'INTUITION ?

Nous employons ici une formule interrogative parce que la réponse variera selon le sens donné au mot « intuition ».

Très souvent en philosophie on entend par « intuition » connaître en un seul acte d'intelligence la totalité de quelque chose : en ce sens il est certain d'après ce qui précède que l'intelligence humaine est incapable d'intuition (nous verrons par la suite que l'intelligence divine et l'intelligence angélique sont intuitives à la différence de l'intelligence humaine qui est discursive).

Mais on peut aussi, comme le fait quelquefois Jacques Maritain, employer le mot « intuition » pour désigner l'acte même d'intelligence en lequel l'objet est en acte d'être connu par opposition au travail discursif dont cet acte est le terme et qui est nécessaire pour y parvenir : en ce sens bien sûr tout véritable acte de connaissance est intuitif et nous pourrions même dire contemplatif.

Nous sommes toutefois, avec ces emplois du mot « intuition », assez loin du vocabulaire courant, par exemple quand celui-ci dira que la femme est le plus souvent plus intuitive que l'homme ou que les artistes sont de grands intuitifs. Ce sont ces emplois courants du mot « intuition » pour désigner quelque chose qui appartient à l'intelligence humaine qu'il nous faut examiner maintenant et nous pensons pouvoir les classer en 3 catégories qui souvent d'ailleurs se recouvrent et se combinent entre elles.

1). Quand on oppose des tempéraments dits « rationnels » à des tempéraments dits « intuitifs », on veut dire que les tempéraments dits « rationnels » éprouvent le besoin et sont capables d'explicitement de manière pleinement consciente tout l'enchaînement de leurs raisonnements tandis que les tempéraments dits « intuitifs y répugnent et, faisant ces mêmes raisonnements par des mécanismes psychologiques inconscients, ne prennent conscience que de

leur conclusion qu'ils déclarent alors saisir « intuitivement » ou trouver « évidente ». Par exemple pour ceux qui déclarent saisir « intuitivement » ou trouver « évidente » sans démonstration l'existence de Dieu, cela ne veut pas dire qu'ils sont parvenus à la connaître sans raisonnement, ce dont l'intelligence humaine est, comme nous le verrons par la suite, absolument et radicalement incapable, mais qu'ayant fait ce raisonnement par un mécanisme intellectuel inconscient et n'éprouvant aucun besoin de l'expliquer, ils n'ont pris conscience que de sa conclusion. Ainsi les « rationnels » ont plus de formulation et d'explicitation conscientes, les « intuitifs » plus de richesse et de profondeur inconscientes, mais les premiers seront toujours indispensables pour nous garantir par la rigueur des raisonnements la certitude de ce que devinent les seconds (il arrive quelquefois que le penseur, savant ou inventeur de génie réunisse les deux, devinant d'abord les conclusions dont il s'assurera ensuite par des preuves rigoureuses).

2). Il arrive souvent qu'on emploie le mot « intuition » pour désigner des jugements qui ne sont pas d'ordre exclusivement intellectuel, c'est-à-dire portés, comme nous l'avons expliqué, objectivement d'après la réalité de l'objet, mais portés d'après des inclinations du sujet et conformément à ces inclinations. Nous en donnerons comme exemple le jugement par amour par lequel la personne qui aime juge bien des besoins et du bien de l'être aimé parce que par l'inclination même de son amour elle éprouve comme siens les besoins de l'être aimé et veut comme sien le bien de l'être aimé. C'est la spontanéité antérieure à tout raisonnement que l'inclinaison donne à un tel jugement qui le fait considérer comme « intuitif ». Un tel jugement a aussi quelque chose d'une expérience : l'objet connu y est « éprouvé » dans et par le mouvement de l'inclination qui porte vers lui, « éprouvé » comme bon et aimé⁹⁷. C'est alors l'inclination elle-même qui prépare et dispose entitativement le sujet, sous la causalité finale de l'objet qui détermine cette inclination, à l'acte de connaissance en lequel — sans quoi il n'y aurait pas connaissance — il deviendra intentionnellement l'objet en acte d'être connu (cf. le chapitre sur la nature de la connaissance), mais en ce cas connu comme bon et aimé.

On peut se demander ce que vaut un tel jugement. Il n'est pas objectif, mais subjectif, puisque porté, non d'après la réalité de l'objet, mais d'après les inclinations du sujet (et c'est pourquoi il n'est pas communicable par des preuves ou raisons objectives, il ne se « prouve » pas, il s' « éprouve », et par là ne pourrait être communiqué qu'à quelqu'un « éprouvant » les mêmes inclinations). Donc un tel jugement vaudra exactement ce que valent les inclinations du sujet d'après lesquelles il est porté. Par exemple le jugement par amour sera très sûr si l'amour est authentique, c'est-à-dire si c'est un amour réaliste, allant à la réalité de l'être aimé et non à une idée ou un rêve qu'on s'en fait dans son esprit, et un amour oblatif par lequel on se subordonne à l'être aimé et non un amour captatif par lequel on subordonnerait l'être aimé à soi⁹⁸. On voit par là que ces jugements par inclination doivent toujours être soumis à un contrôle objectif pour s'assurer précisément de la qualité des inclinations du sujet qui juge ainsi.

3). Si le mot « intuition » peut convenir au jugement par inclination, il convient encore mieux au *jugement esthétique*, c'est-à-dire au jugement par lequel l'intelligence juge non plus de la vérité mais de *la beauté* de quelque chose.

La beauté se trouve en *ce qui procure de la joie à être connu*, ce qui dilate et épanouit dans la connaissance que l'on en a. Parce que la perception de cette beauté a lieu en voyant ou entendant la chose belle, on pourrait être tenté de penser qu'elle est du domaine de la connaissance sensible. Mais on s'apercevra vite qu'il n'en est rien en constatant que les animaux n'ont pas la perception de la beauté et que souvent même chez les hommes elle se

⁹⁷ Précisons pour le lecteur chrétien que telle est la nature de l' « expérience » mystique où sous l'action des dons du Saint-Esprit qui nous meuvent intérieurement Dieu connu par la foi qui adhère à Sa Parole est « éprouvé » comme bon, comme objet d'amour dans et par le mouvement de la charité qui porte intensément vers Lui.

⁹⁸ Précisons d'après cela pour le lecteur chrétien que la valeur de l' « expérience » mystique dépend de l'authenticité de la charité qui aime Dieu de manière totalement désintéressée pour Lui-même et que si elle n'était pas authentique on aurait alors illusion ou « illuminisme »

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 119 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

développera par une certaine culture et éducation de l'intelligence qui formera à percevoir comme beau ce qu'on n'avait pas perçu comme tel de prime abord. Certes la perception de la beauté a lieu à travers la sensation visuelle ou auditive qui fait connaître la chose belle, mais c'est l'intelligence qui la perçoit en l'appréciant par un jugement qui est précisément le jugement esthétique que nous étudions ici.

Or la beauté consiste en *une certaine ordonnance entre les éléments* dont la chose belle est constituée et c'est précisément cette ordonnance que l'intelligence y découvre et c'est cette découverte qui fait sa joie et la satisfait. Dans le cas de l'oeuvre d'art c'est évidemment l'ordonnance entre les mots pour la poésie, entre les sons pour la musique, entre les mouvements pour la danse, entre les lignes et les couleurs pour la peinture, entre les volumes pour la sculpture. Mais dans le cas des réalités naturelles il s'agit aussi de la perception d'une certaine ordonnance, par exemple entre les couleurs dans un ciel d'aurore ou de crépuscule, entre tous les éléments divers qui constituent un paysage dans un panorama découvert d'un col ou d'un sommet, entre les sons dans le chant des oiseaux entre les courbes du corps et l'expression des yeux, du visage, des attitudes et des gestes dans un corps de femme. C'est dire que *la perception de la beauté a lieu en percevant la chose belle en sa totalité ordonnant en elle les éléments en elle harmonisés*, c'est donc bien dire que cette perception de la beauté est intuitive et par là contemplative, et cela explique en même temps pourquoi tout en étant jugement de l'intelligence (jugement esthétique) elle a lieu à travers la perception sensible elle-même voyant ou entendant ce qui est beau (sauf évidemment le cas d'une beauté purement intellectuelle comme celle d'un « beau » raisonnement en métaphysique ou en géométrie).

Certes dans le cas de l'oeuvre d'art le professeur lui consacrant un cours ou le critique lui consacrant un livre ou un article pourra analyser et expliciter discursivement les éléments de cette beauté mais ils ne pourront faire cela que s'ils ont d'abord perçu intuitivement cette beauté en lisant, voyant ou entendant l'oeuvre et ce n'est qu'ensuite qu'ils pourront expliquer ce qu'ils ont ainsi perçu. Il est vrai aussi que cette explication du professeur et du critique pourra faire reconnaître la beauté de l'oeuvre à quelqu'un qui ne l'avait pas spontanément perçue mais ce sera en aboutissant à faire naître une perception de beauté qui, elle, sera finalement intuitive sans quoi elle ne serait pas vraiment perception de beauté. Souvent d'ailleurs, pour éduquer à percevoir une forme de beauté quelqu'un qui n'est pas familiarisé avec elle, le plus efficace ne sera pas de la lui expliquer discursivement par un cours, un livre ou un article, mais, selon une expression populaire, de le « mettre dans le bain », c'est-à-dire dans un contact prolongé avec cette oeuvre (nous nous souvenons avoir réussi à faire percevoir la beauté poétique de l'oeuvre de Claudel à quelqu'un qui jusque là y était resté totalement étranger uniquement en lui lisant pendant deux heures des poèmes de Claudel sans avoir accompagné cette lecture d'aucune explication).

Il résulte de ce que nous avons dit que dans le cas de l'oeuvre d'art la perception de la beauté retrouve en elle la conception de l'artiste qui y a réalisé l'ordonnance des éléments qui est la source de cette beauté, c'est comme une communion de l'amateur (lecteur, spectateur ou auditeur) à la conception de l'artiste qui s'est fait comprendre de lui par le langage de cette oeuvre qui est sa forme de langage à lui, artiste. Mais ceci amène à ajouter que la conception de l'artiste d'où l'oeuvre est issue est elle-même éminemment intuitive, concevant l'oeuvre en la totalité de ses éléments ordonnés en elle d'une ordonnance qui en fait la beauté, aussi laborieux qu'aient pu être les cheminements discursifs par lesquels cette conception s'est élaborée dans l'intelligence de l'artiste (mais ils sont le plus souvent inconscients), aussi laborieuses que puissent être à partir de cette conception les voies de réalisation effective de l'oeuvre jusqu'à son achèvement. Les tempéraments d'artistes ont d'ailleurs souvent d'extrêmes difficultés à penser et s'exprimer autrement que par le langage de l'oeuvre elle-même, que celle-ci soit poétique, musicale, chorégraphique, picturale, sculpturale.

Quand il s'agit des réalités naturelles, certains tempéraments d'artistes en percevant leur beauté y perçoivent Dieu intuitivement dans cette communion, dont nous venons de parler, du jugement esthétique à la conception de l'auteur qui s'exprime dans et par son oeuvre.

Il faut ajouter, en ce qui concerne la poésie, ceci qui lui est spécial que les éléments dont elle est faite sont des mots qui expriment des images ou des idées, c'est-à-dire des éléments qui sont eux-mêmes de l'ordre de la connaissance. Mais l'ordonnance que la poésie met entre les mots n'est pas du tout celle d'un raisonnement, mais celle de la conception du poète qui y exprime, non pas un travail discursif de son intelligence, mais jaillie des profondeurs de celle-ci d'une manière le plus souvent inconsciente une communion intérieure à ce mystère même de l'être dont nous avons dit qu'il déborde toujours ce qui nous en est intelligible, une harmonie à un certain ordre des choses qui ne nous est pas rationnellement connaissable et que nous ne rejoignons précisément que par cette

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 120 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

connaissance poétique. Pour prendre en exemple une des expressions les plus anciennes de la poésie dans l'histoire de l'humanité, quand le Poète écrit que « l'aurore de ses doigts de rose entrouvre les portes du matin », il exprime quelque chose qui ne peut pas être connu par l'astrophysicien expliquant le phénomène de l'aurore ni par aucune autre forme de raisonnement, mais une harmonie, une résonance profonde de la réalité qui ne peut être connue qu'en et par cette connaissance poétique.

IGNORANCE ET DÉCOUVERTE

Nous avons expliqué au cours de ce chapitre pourquoi *l'erreur* est possible à l'intelligence humaine : il reste que l'erreur, aussi fréquente soit-elle, est un accident parce que l'intelligence est constituée par sa nature pour connaître la vérité, et nous avons dit en traitant le problème de la vérité comment cet accident peut être évité.

Ce qui en revanche ne peut pas être évité, ce que la nature même de l'intelligence humaine comporte et comportera toujours, c'est *l'ignorance* : parce que nos connaissances intellectuelles ne s'acquièrent que progressivement, cette acquisition est toujours en cours de se faire et n'est jamais achevée et au-delà des connaissances actuellement acquises il reste toujours autre chose que nous ne connaissons pas encore, que nous demeurons en puissance de connaître, qui constitue du nouveau à découvrir ; parce que nous ne connaissons jamais le tout d'une réalité quelconque, il y a toujours quelque chose de cette réalité que nous ignorons et qui nous reste à y découvrir.

Nous avons montré au début de ce chapitre qu'il y a des domaines d'*inconnaissable* pour l'intelligence humaine, mais même dans le domaine de ce qui lui est *connaissable* il y a toujours pour elle *beaucoup plus d'inconnu que de connu* parce qu'aussi avancées que puissent être nos connaissances, nous ignorons toujours beaucoup plus que nous ne connaissons. On observe même que ce sont souvent ceux qui savent le moins qui croient tout savoir parce que *plus nos connaissances progressent et plus nous prenons davantage conscience de l'étendue de notre ignorance* : c'est comme la clarté d'une lampe qui plus elle avance loin, plus elle délimite des zones d'ombre étendues.

Il y a donc deux écueils. Le premier est celui de l'agnosticisme que nous avons précédemment réfuté : prétendre que nous ne savons rien, méconnaître qu'il y a des vérités que notre intelligence peut et doit affirmer avec certitude. Le second est de prétendre que nous savons tout et n'avons plus rien à découvrir. La vérité est que *nous savons vraiment quelque chose mais peu de chose par rapport à tout ce que nous pourrions savoir et qui nous reste à découvrir*. Notre intelligence en acte du connu demeure toujours en puissance de tout l'inconnu. Cela entraîne d'importantes conséquences pour notre attitude intellectuelle :

1). Nous pouvons et devons *affirmer les vérités dont nous avons acquis la certitude par l'expérience ou le raisonnement* comme nous l'avons précédemment expliqué en traitant le problème de la vérité, mais n'oublions jamais que ce sont toujours *des vérités partielles qui demandent à être complétées par des vérités complémentaires* pour parvenir à une connaissance plus complète de la réalité à connaître parce que, redisons-le une fois de plus, *la richesse inépuisable de la réalité à connaître déborde toujours à l'infini tout ce que nous en connaissons et aura toujours des aspects nouveaux à nous découvrir*. C'est le mot fameux de Shakespeare dans Hamlet : « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que ne peut en tenir toute notre philosophie. » Il faut donc être lent avant de nier : certes il faudrait nier ce qui contredirait directement une vérité certaine, mais une affirmation qui nous choque à première vue sans contredire une vérité certaine peut être une vérité complémentaire qu'il serait avantageux de reconnaître pour compléter nos connaissances et découvrir quelque nouvel aspect intelligible de la réalité que nous ne connaissons pas encore.

2). Il faut, sans abandonner les vérités certaines que nous avons acquises, mais qui doivent être, non des points d'arrêt, mais des points de départ et des sources pour le progrès de nos connaissances, des lumières pour éclairer ces progrès, garder *notre intelligence toujours ouverte et disponible pour découvrir du nouveau*, ne se contentant jamais de ce qu'elle connaît déjà, mais en perpétuelle recherche, en curiosité jamais satisfaite devant la réalité qui aura toujours des aspects nouveaux à nous découvrir. Cela suppose une *humilité de l'intelligence* qui ne doit jamais mettre sa satisfaction en elle-même dans les connaissances déjà possédées en croyant par là tout savoir mais demeurer humble devant la richesse inépuisable de la réalité dont elle ne parviendra jamais à tout savoir, se laissant perpétuellement instruire par cette réalité pour par là sans cesse y découvrir du nouveau. Cela veut donc dire *une*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 121 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Limites de l'intelligence humaine	

intelligence docile au réel pour se laisser instruire par lui, pour que la réalité en puissance d'être connue devienne toujours davantage connue en acte, une intelligence ayant la faim du réel à connaître pour se laisser pénétrer et nourrir de connaissance par lui : n'est-ce pas la nature de l'intelligence d'être docile à l'être son objet formel — mais donc à l'infini inépuisable de l'être —comme la vue est par nature docile à la lumière et l'ouïe au son ?

Mais cela veut dire aussi *une intelligence docile à l'expérience* car n'oublions pas que c'est par l'expérience seule que nous avons le contact avec la réalité à connaître et pouvons par là en explorer sans cesse de nouveaux aspects et de nouveaux domaines, y découvrir de nouveaux éléments d'intelligibilité.

Une telle attitude consiste à garder notre *jeunesse intellectuelle* qu'il dépend ainsi de nous de conserver alors qu'il ne dépend pas de nous de garder la jeunesse du corps (encore que nous puissions en retarder le vieillissement par une bonne hygiène de vie). En effet le vieillissement psychologique ne va pas forcément de pair avec le vieillissement de corps et d'âge : il arrive que des hommes encore jeunes de corps et d'âge soient déjà psychologiquement des vieillards tandis que d'autres qui sont par l'âge des vieillards demeurent psychologiquement très jeunes. Qu'est-ce donc que le vieillissement psychologique ? On serait tenté de dire que c'est la diminution des facultés mais cela n'est pas exact car il arrive que des hommes qui sont déjà psychologiquement des vieillards conservent sans diminution tout ce qu'ils ont acquis mais ils sont enfermés, figés, sclérosés dans cet acquis, devenus incapables d'acquiescer du nouveau, de reconnaître quelque chose de nouveau pour eux, tout pour eux se réduit à l'acquis, et c'est par là qu'ils sont psychologiquement des vieillards⁹⁹ (et ainsi incapables de comprendre les jeunes qui apportent toujours avec eux quelque nouveauté). On évite donc le vieillissement intellectuel et on reste intellectuellement jeune en gardant l'intelligence toujours ouverte et disponible pour découvrir du nouveau (ce qu'il ne faudrait pas confondre avec le snobisme de certains vieillards de se jeter inconsidérément sur toute nouveauté en étant incapables de juger ce qu'elle vaut car c'est alors une forme d'infantilisme).

Le grand obstacle à l'attitude d'intelligence que nous venons de recommander se trouve dans le systématisme.

⁹⁹ L'enfance et l'adolescence se caractérisent au contraire par une capacité d'acquiescer jamais égalée plus tard.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 122 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

LE FLÉAU DU SYSTÉMATISME

S'il peut arriver à l'intelligence humaine de tomber dans l'erreur — nous avons dit pourquoi et nous expliquerons bientôt comment cela lui arrive le plus souvent —, elle ne peut pas commencer par l'erreur : parce que sa nature est de connaître la vérité, elle commence toujours par voir quelque chose de vrai, par connaître quelque aspect intelligible de la réalité. Mais si alors, mettant toute sa complaisance en ce qu'elle a ainsi compris, elle prétend tout connaître et tout comprendre par là, pouvoir tout expliquer par cela et tout rattacher à cela, si ainsi elle réduit toute la réalité à cet aspect intelligible qu'elle a saisi en premier, elle construit UN SYSTEME en lequel et par lequel elle prétend tout expliquer de manière logique, ordonnée et cohérente. Une telle attitude intellectuelle conduit inévitablement à méconnaître, peut-être même à nier d'autres aspects du réel complémentaires de celui qu'on avait vu en premier et par lequel on prétend tout expliquer en voulant tout réduire à cela, et ainsi on tombe dans l'erreur. Ce systématisme est la source intellectuelle la plus fréquente de l'erreur (nous disons : source « intellectuelle », car l'erreur peut avoir des sources extra-intellectuelles qui ont été indiquées précédemment quand nous laissons influencer nos jugements par nos inclinations).

Ceci explique la succession et l'opposition des systèmes à travers l'histoire de la philosophie (exemples : Parménide et Héraclite ; nominalisme, platonisme, idéalisme). Un premier philosophe qui, ayant bien vu un aspect intelligible du réel, prétend tout expliquer par là et tout réduire à cela, bâtit un premier système. Un second philosophe portera alors toute son attention sur un autre aspect intelligible du réel méconnu ou même nié par le premier, et si à son tour il prétend tout expliquer par là et tout réduire à cela, il bâtit un système opposé au premier. Chacun de ces systèmes opposés a bien vu quelque chose de vrai mais méconnu ou nié la vérité complémentaire vue par le système opposé.

Ce systématisme, qui est un écueil naturel au caractère discursif de l'intelligence humaine, peut être favorisé par une imprégnation de l'intelligence soit par le platonisme, soit par l'idéalisme. Le platonisme, considérant nos idées abstraites comme existant réellement hors de notre pensée dans un monde intelligible ou idéal qui constitue pour lui la véritable réalité, conduit facilement à identifier et donc à réduire la réalité existante à nos abstractions, c'est-à-dire aux éléments d'intelligibilité que nous en connaissons par nos idées, à un monde d'essences intelligibles s'y enchaînant entre elles comme elles s'enchaînent au sein de la pensée (c'est-à-dire donc à un essentialisme). Parce que l'intelligence humaine connaît par abstraction, c'est pour elle une tentation naturelle de réifier ou substantifier nos abstractions, c'est-à-dire d'y voir des choses ou des substances existant dans la réalité telles qu'elles sont dans notre pensée. Nous avons déjà signalé cela quand nous avons fait l'étude critique du platonisme.

Quant à l'idéalisme, puisque tout est pour lui produit de notre activité intellectuelle, il conduit évidemment à demander à celle-ci la construction de systèmes où tout se réduit à un enchaînement logique des idées dans la pensée et à perdre tout contact avec le réel et avec l'expérience.

On se demandera peut-être comment de grands philosophes qui étaient des hommes supérieurement intelligents ont pu se laisser entraîner dans le systématisme. C'est qu'un philosophe de génie est un homme qui a vu un aspect intelligible du réel, celui qui servira de fondement à sa philosophie, avec une extraordinaire profondeur et intensité, beaucoup plus profondément et intensément que nous n'en serions capables, mais il se laisse alors facilement entraîner à ne plus voir que cela, à être en quelque sorte obsédé par cela, et à vouloir tout expliquer par là et tout réduire à cela.

Bien entendu à cette explication d'ordre intellectuel s'en ajoutent le plus souvent d'autres fondées sur l'influence que tant d'hommes, même de génie, laissent prendre par leurs inclinations sur leurs jugements. Ce qui est ici le plus souvent prépondérant est l'influence de l'orgueil qui conduit à se complaire dans ce qu'on a initialement saisi de vrai et à vouloir à partir de là tout expliquer et tout comprendre par un système habilement construit par notre intelligence : l'orgueil est incompatible avec cette docilité au réel et à l'expérience, avec cette humilité devant la richesse inépuisable du réel que nous avons préconisées. Cette influence de l'orgueil est particulièrement visible dans le cas de Descartes qui a prétendu rejeter tout ce que les hommes avaient pensé et découvert avant lui et retrouver à lui seul toute la philosophie et toutes les sciences et aussi dans le cas de Hegel qui prétendait déduire jusqu'au détail des événements historiques de l'enchaînement des idées au sein de la pensée. Mais des passions

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 123 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

autres que l'orgueil peuvent aussi influencer le jugement des philosophes dans la mesure où la philosophie conduira à des directives de vie, de conduite et d'action où les passions interviennent ¹⁰⁰. Enfin un philosophe développe sa pensée à partir de l'enseignement reçu et il arrive que cet enseignement ait imprégné sa pensée d'erreurs fondamentales dont il n'a jamais réussi à se dégager.

Peut-être objectera-t-on que l'histoire des sciences ne présente pas cette perpétuelle opposition de systèmes que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie. Mais il y a d'abord là pour une part une illusion due à une connaissance insuffisante de l'histoire des sciences qui a bien présenté constamment le choc de théories opposées ¹⁰¹. Et là aussi on peut déceler l'influence des passions, par exemple celle de l'orgueil dans le cas de Descartes qui s'est opposé à la plupart des découvertes scientifiques faites par ses contemporains soit parce qu'elles ne s'accordaient pas avec ses théories soit même parce qu'il n'admettait pas que d'autres que lui aient pu découvrir quelque chose, par exemple aussi l'influence de la passion nationale chez ces savants français qui au lendemain de la guerre 1914-1918 rejetaient toutes les théories provenant de savants allemands uniquement parce qu'ils étaient allemands, y compris la théorie einsteinienne de la relativité qui avait déjà pour elle des preuves irréfutables. Il reste exact que dans le cas des sciences l'unanimité réussit souvent à se faire au bout d'un certain temps tandis qu'on n'y parvient pas en philosophie. Mais il y a à cela deux explications. La première est que le troisième degré d'abstraction est celui qui présente de beaucoup le plus de difficulté pour l'intelligence humaine et que les conclusions que l'on y trouve ne peuvent être vérifiées ni par l'expérience ni par le calcul. La seconde est que dans le domaine des sciences l'orgueil et les passions n'interviennent que dans des cas particuliers sans lendemain comme ceux que nous avons cités tandis qu'en philosophie orgueil et passions interviendront beaucoup plus dans la mesure même où la philosophie entraîne des conséquences fondamentales pour toute l'orientation de la vie humaine.

- - - - -

Nous avons expliqué dans notre introduction que la philosophie de saint Thomas d'Aquin (que pour ce motif l'Eglise catholique a adoptée comme sienne) n'est pas un système mais constitue les fondements d'une véritable science philosophique ouverte à toutes les vérités partielles et complémentaires soutenues par les différents systèmes opposés dont elle montre l'accord au sein d'une vue complète de la réalité en tous ses aspects : de cela nous avons pu depuis le début de ce livre donner maints exemples. Elle est, comme toute science authentique, ouverte avec une puissance d'accueil universelle et sans limites à toutes les vérités (toujours partielles et complémentaires entre elles) que l'intelligence humaine peut découvrir, qui que ce soit qui les ait découvertes, d'où qu'elles viennent, quelle que soit la pensée au sein de laquelle on les rencontre, toujours prête à reconnaître en toute pensée tout ce qui s'y trouve de vrai, n'opposant jamais de refus à aucune vérité. Comme toute science authentique, elle n'est jamais fermée comme un système qui peut se prétendre achevé, mais ouverte à de perpétuels accroissements, à de perpétuels développements, notamment à assumer tout ce qui peut venir de toutes les civilisations et cultures, des pensées de tous les philosophes, des progrès sans fin de toutes les sciences, des renouvellements sans fin de la création artistique ¹⁰².

Cela entraîne l'extrême difficulté d'enseigner cette philosophie de saint Thomas d'Aquin si souvent défigurée par des « manuels » qui cèdent à la tentation de thèses bien enchaînées entre elles : à la vérité on ne sait jamais par quel bout la prendre et dès qu'on en a saisi un aspect il faut penser à en saisir l'aspect complémentaire car elle est aussi vaste, touffue, foisonnante, bourgeonnante, que la réalité elle-même qu'elle est ouverte à connaître en la multitude infinie de ses aspects variés.

On voit par là combien la philosophie de saint Thomas d'Aquin réalise parfaitement l'attitude intellectuelle que nous avons réclamée : docilité à tout le réel à connaître en son inépuisable richesse, humilité devant cette réalité qui

¹⁰⁰ Dans certains cas la psychanalyse peut déceler des motivations inconscientes à des options fondamentales de certains grands philosophes.

¹⁰¹ Par exemple aujourd'hui en mathématiques entre partisans et adversaires de Cantor.

¹⁰² C'est pourquoi nous disons comme le fait l'Eglise « la philosophie de saint Thomas d'Aquin » et non « le thomisme », mot qui pourrait laisser supposer un système : appelle-t-on la chimie lavoisierisme ou la physiologie Claude-Bernardisme ? L'Eglise n'a pas adopté la philosophie de saint Thomas d'Aquin comme une barrière à laquelle devrait s'arrêter le progrès de la pensée mais comme une source de perpétuels progrès, comme un phare pour éclairer la marche en avant jamais interrompue de la pensée humaine.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 124 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

aura toujours des aspects nouveaux à nous découvrir, regard de l'intelligence toujours tourné vers la réalité à connaître pour se laisser instruire par elle, jamais replié sur elle-même et ses propres constructions.

Nous précisons pour le lecteur chrétien que ceci nous paraît le fruit chez saint Thomas d'Aquin d'une *éminente sainteté de l'intelligence* pénétrant dans ses ultimes profondeurs toute l'attitude intellectuelle : la déformation de la nature humaine par le péché originel qui porte celle-ci à la complaisance en elle-même porte l'intelligence à se complaire en ses propres constructions en se repliant sur elle-même et il a fallu chez saint Thomas d'Aquin une purification profonde de cette intelligence par la grâce rédemptrice de Jésus-Christ et par l'action intérieure du Saint-Esprit pour lui donner ce regard toujours tourné hors d'elle-même vers la réalité à connaître telle qu'elle est d'où procède l'humilité profonde devant cette réalité pour se laisser toujours instruire par elle. Et n'est-ce pas en aimant en toute réalité l'oeuvre de Dieu qui en est l'auteur que l'intelligence aura le plus de docilité à toute réalité pour la connaître telle qu'elle est, c'est-à-dire telle que Dieu l'a faite ?

- - - - -

Le systématisme n'est pas seulement nocif en philosophie mais encore dans la pratique courante de la vie, par exemple concernant les personnes avec qui nous sommes en relations et dont nous avons à nous occuper.

Dans nos premiers contacts avec un être humain nous remarquons tel trait de son caractère. Si le systématisme nous porte alors à le réduire à cela, à prétendre le connaître complètement et tout expliquer en lui par là, nous méconnaitrions forcément quantité d'autres aspects de cet être humain et nous substituerions alors à la richesse inépuisable de cet être qui aura toujours des aspects nouveaux à nous découvrir une idée que nous nous en faisons, une étiquette que nous lui accollons, peut-être une fiche sur lui que nous plaçons dans quelque fichier. Par exemple que de professeurs se sont condamnés à ne jamais vraiment bien connaître un élève et lui être vraiment bienfaisants parce que dès le début de l'année scolaire ils l'ont classé une fois pour toutes sous une étiquette ! Supposons que ce soit l'étiquette « paresseux » : d'abord il n'est pas que paresseux, il est aussi bien d'autres choses et il faudrait découvrir quelques-unes des qualités réelles qui sont certainement en lui pour à partir de là l'amener à travailler et à sortir par là de sa paresse ; de plus il faudrait découvrir pourquoi il est paresseux, d'où provient cette paresse, et en quoi il est paresseux car il l'est sans doute pour certaines choses et pas en tout ¹⁰³. Mais même avec les personnes avec qui nous vivons depuis longtemps et que nous croyons le mieux connaître (nos parents, des époux après des années de mariage) nous commettons souvent des erreurs à leur sujet parce que nous les avons étiquetées une fois pour toutes et que nous oublions que l'inépuisable richesse de leur réalité humaine aura toujours des aspects nouveaux à nous découvrir si nous les regardons vraiment avec un oeil jeune et neuf, ce qui est hélas ! très rare.

Une autre nocivité pratique du systématisme est de transformer toute discussion en un « dialogue de sourds » où chaque interlocuteur s'entête dans son point de vue sans être capable de s'ouvrir au point de vue de l'autre et de reconnaître ce qu'il peut contenir de vrai. Or on ne peut discuter qu'à partir d'un point de départ commun et pour trouver ce point de départ commun il faut commencer — sans quoi la discussion n'aboutira jamais à rien — par découvrir ce que l'interlocuteur a vu de vrai. Ce n'est pas toujours facile car ce qu'il affirme est peut-être une erreur que l'on ne peut accepter mais s'il méconnaît par là quelque vérité certaine c'est sûrement qu'il a vu et bien vu quelque vérité complémentaire et il nous faut alors, pour à la fois rendre la discussion possible et enrichir et compléter notre propre point de vue, découvrir cette vérité complémentaire qu'il n'a peut-être pas formulée mais qui est certainement sous-jacente à sa pensée.

L'ANALOGIE DE L'ÊTRE

Nous avons démontré que l'objet formel de l'intelligence est l'être et c'est là ce qui constitue notre intelligence en tant qu'intelligence ou dans sa nature d'intelligence. S'il existe d'autres intelligences que l'intelligence humaine

¹⁰³ Nous verrons plus loin que l'éducation doit toujours s'appliquer à un travail positif et non pas négatif, par exemple que son rôle vis-à-vis de l'enfant paresseux n'est pas de « combattre sa paresse » mais de l'inciter et le former à travailler.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 125 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

—nous verrons par la suite qu'il y a l'intelligence divine et les intelligences angéliques—, ce qui fait qu'elles sont intelligences est d'avoir l'être pour objet formel. Mais nous venons de voir dans ce chapitre que l'intelligence humaine est limitée et que l'objet proportionné à ses limites est constitué par les essences intelligibles qu'elle découvre dans les réalités du monde corporel ou sensible. Ouverte en tant qu'intelligence sur l'infini de l'être, celui-ci en sa totalité présente pour elle du mystère et ses conditions humaines de fonctionnement fondées sur sa dépendance de l'expérience sensible font qu'elle n'en pénètre clairement que ce qui présente un élément d'intelligibilité dans la réalité atteinte par cette expérience sensible. Certes parce qu'elle est intelligence il ne serait pas contradictoire qu'elle connaisse l'infini de l'être en sa totalité mais sa manière humaine de fonctionner ne lui en donne pas la possibilité effective et l'astreint à de perpétuels progrès toujours limités et jamais achevés.

Nous constatons ainsi une sorte de décalage entre *l'objet formel de notre intelligence* (l'être que rien ne limite) et *l'objet proportionné à l'intelligence humaine en tant qu'humaine* (intelligibilité du monde corporel ou sensible). C'est d'ailleurs pourquoi nous avons dit que les sciences expérimentales et mathématiques (la quantité étant l'accident propre et fondamental des substances corporelles) nous sont bien plus accessibles que la métaphysique. Il nous faut maintenant —et ce sera précisément la clé d'une saine métaphysique— chercher l'explication profonde du décalage dont nous venons de prendre conscience.

Cette explication, nous la découvrirons en approfondissant la notion d'être qui est la première notion incluse dans toutes les autres et supposée par toutes les autres précisément parce que l'être est l'objet formel de l'intelligence.

Pour cela nous allons comparer cette notion d'être avec les autres notions par lesquelles nous connaissons les divers éléments de l'intelligibilité du réel.

La plupart des notions que forme notre intelligence à partir de l'expérience courante ou de l'expérience scientifique sont les notions des *espèces* en lesquelles nous avons vu qu'il y a une multitude d'individus de même nature et des *genres* en lesquels il y a un certain nombre d'espèces dont les natures sont différentes mais ont en commun quelque chose qui leur est essentiel : les espèces fer ou cuivre, les espèces chlorure de sodium ou carbonate de calcium, les espèces chêne ou rosier, les espèces renard ou lapin, l'espèce humaine ; les genres métal, sel, végétal, animal. Ces notions des espèces ou des genres peuvent être dites UNIVOQUES, ce qui veut dire qu'elles nous font *connaître la même chose* en tous les êtres qu'elles concernent, par exemple la notion d'homme nous fait connaître la nature humaine qui est la même en tous les hommes, la notion d'animal nous fait connaître qu'il y a à la fois la vie et la sensibilité, ce qui se trouve de même en toutes les espèces animales. Cela entraîne évidemment que ces notions univoques sont *différenciées par des différences qui leur sont extrinsèques* (puisque ce qu'elles font connaître est le même), par exemple les différences entre les hommes sont extrinsèques à la nature humaine qui est la même en tous les hommes, les différences entre les espèces animales, c'est-à-dire ce qui caractérise chacune comme l'intelligence qui caractérise l'espèce humaine, sont extrinsèques à l'animalité (vie et sensibilité) qui est la même en toutes. D'où une autre conséquence : *les notions univoques sont parfaitement abstraites* parce que l'abstraction y a complètement séparé ce qu'elles font connaître de différences qui leur sont extrinsèques, par exemple la notion d'homme est parfaitement abstraite des différences entre les hommes ou la notion d'animal des différences entre les espèces animales.

A côté de ces notions univoques le fonctionnement de notre intelligence comporte aussi des notions ÉQUIVOQUES qui font *connaître des choses différentes* selon les cas où nous les utilisons : par exemple la notion de roi quand nous disons que Louis XIV était roi de France ou quand nous disons que le lion est le roi des animaux, car dans le premier cas elle signifie un pouvoir monarchique d'autorité politique qu'on ne peut certainement pas attribuer au lion sur l'ensemble des animaux ; par exemple encore quand nous parlons d'un caractère d'imprimerie ou du caractère coléreux d'un homme, ce qui dans ce second cas signifie une disposition psychologique qu'on ne peut certainement pas attribuer au « caractère » d'imprimerie. On voit par ces exemples que ces notions équivoques sont *métaphoriques* : une chose y est une image qui nous représente ou suggère autre chose.

On comprendra maintenant que les systèmes philosophiques ont pu se demander si l'être est univoque ou

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 126 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

équivoque et suivant leur réponse on peut les classer tous en *univocistes* (par exemple le platonisme ou le spinozisme) et *équivocistes* (par exemple le nominalisme, l'agnosticisme, l'hégélianisme). Mais il nous va falloir reconnaître que l'être n'est ni univoque ni équivoque :

1). *L'être n'est pas univoque* car *l'être n'est pas le même en tous les êtres*, l'être est réellement différent selon les êtres dont chacun est ce qu'il est. L'être de la substance qui existe en elle-même parce qu'elle a en elle ce qu'il faut pour exister n'est pas la même chose que l'être de l'accident qui, n'ayant pas en lui ce qu'il faut pour exister, ne peut exister qu'en la substance qui en est le sujet, que de l'être de cette substance. L'être en puissance qui n'est qu'une possibilité d'être non actuellement réalisée n'est pas la même chose que l'être en acte qui est actuellement réalisé. L'être entitatif qu'une chose possède en sa nature propre n'est pas la même chose que l'être intentionnel qui n'est que de passage et de tendance. Nous verrons plus loin que l'être de Dieu qui est par lui-même existant n'est pas la même chose que l'être de la créature qui, n'étant pas par elle-même existante, n'existe qu'en recevant l'existence de Dieu, que de l'existence que Dieu lui donne.

Nous pouvons préciser que *l'être n'est pas différencié par des différences extrinsèques* parce que les différences entre les êtres sont quelque chose qui existe, donc ne sont pas extrinsèques à l'être : l'être contient en lui toutes les différences entre les êtres, inclut et, si j'ose dire, imbibe tout ce qui différencie les êtres les uns des autres. D'où il résulte que *la notion d'être n'est pas parfaitement abstraite* parce qu'elle ne peut pas être complètement séparée des différences entre les êtres qui sont encore de l'être et lui demeurent donc intrinsèques, l'être étant en tout ce qui est et jusque dans les ultimes différences qui peuvent distinguer les êtres les uns des autres, l'être incluant donc en lui ses propres différenciations. C'est ce que Hegel n'avait pas vu quand il pensait que l'être ferait abstraction des déterminations propres à chaque être et qu'alors il ne resterait plus rien car en réalité l'être ne fait pas abstraction de ces déterminations propres à chaque être qui sont toutes de l'être. C'est donc une grave erreur de considérer l'être comme un genre suprême qui réunirait tous les genres et catégories comme l'animalité réunit toutes les espèces animales : l'intelligence ne peut pas abstraire l'être des différences entre les êtres comme si elle parvenait à l'être par une ultime abstraction, au contraire elle atteint l'être avant toute autre abstraction comme ce en quoi elle connaît et considère tout, comme l'objet formel que c'est sa nature même de connaître, donc par la connaissance qui lui est la plus totalement naturelle et spontanée que toutes ses autres connaissances supposeront.

2). *L'être n'est pas équivoque* car l'être est *véritablement commun à tous les êtres sans être le même en tous*. Si la notion d'être était équivoque, elle ne pourrait pas servir à identifier le sujet et l'attribut et le jugement serait impossible, elle ne pourrait pas unir la substance et l'accident qui existe en elle, qui existe de l'être de cette substance, elle ne pourrait pas non plus relier l'être en acte et l'être en puissance qui est la possibilité de cet être en acte, et, comme nous le verrons plus loin, elle ne pourrait pas nous faire connaître la dépendance de l'être de la créature vis à vis de l'Être par soi de Dieu qui lui donne d'exister.

- - - - -

C'est maintenant, après avoir reconnu que la notion d'être n'est ni univoque ni équivoque, que nous allons pouvoir vraiment la caractériser. L'être est commun à la substance et à l'accident mais il ne s'y réalise pas de la même manière puisqu'il donne à la substance d'exister en elle-même et à l'accident d'exister en la substance qui en est le sujet, par participation à l'être de cette substance, donc l'être ne se réalise dans la substance et dans l'accident que selon des manières différentes propres à l'une et à l'autre, qu'à *des degrés divers*, qu'en se proportionnant à la *diversité de ces degrés*. L'être est commun à l'être en puissance et à l'être en acte mais il ne s'y réalise pas de la même manière puisqu'en l'un ce n'est que la simple possibilité et en l'autre c'est l'existence actuelle, il ne s'y réalise que selon des manières différentes propres à l'un et à l'autre, qu'à des degrés divers, qu'en se proportionnant au niveau de la simple possibilité d'une part et au niveau de l'existence actuelle d'autre part. L'être est commun à l'être entitatif et à l'être intentionnel mais il ne s'y réalise pas de la même manière puisqu'en l'un c'est un être existant de manière stable en sa nature propre et en l'autre un être de pur passage, uniquement tendanciel, il ne s'y réalise donc que selon des manières différentes propres à l'un et à l'autre, qu'à des degrés divers, qu'en se proportionnant à ces deux niveaux. Nous dirons plus loin que l'être est commun à Dieu et à la créature, mais qu'il ne s'y trouve pas de la même manière puisqu'en Dieu c'est l'Être par Lui-même existant source et cause de toute autre existence et en la

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 127 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

créature l'être donné par Dieu, il ne s'y trouve donc que selon des manières différentes propres à l'un et à l'autre, qu'à des degrés divers, qu'en étant proportionné au niveau infini et parfait qui n'appartient qu'à Dieu et au niveau limité et reçu qui appartient à tous les autres êtres.

Nous pouvons conclure que *l'être se proportionne ou se hiérarchise du dedans à des degrés divers, à des niveaux différents que lui-même inclut* et c'est cela qu'Aristote a entrevu et saint Thomas d'Aquin développé profondément avec la plus extrême précision en disant que *L'ÊTRE EST ANALOGUE*. Mais faisons bien attention qu'il ne s'agit pas ici de l'analogie métaphorique que l'on rencontre dans les notions équivoques mais de *l'analogie de proportionnalité* qui existe entre *ce qui, comportant des degrés divers, se proportionne à des niveaux différents* comme nous venons de l'expliquer : l'être n'est pas univoquement commun, mais *analogiquement commun*, ce qui veut dire *commun à des degrés différents*, à la substance et à l'accident, à l'être en puissance et à l'être en acte, à l'être entitatif et à l'être intentionnel, à Dieu et à la créature.

On peut préciser d'après ce que nous avons établi précédemment qu'une notion analogue n'est différenciée que par des différences qui lui sont intrinsèques (elles-mêmes font partie de ses degrés, de sa hiérarchisation interne) et n'est qu'imparfaitement abstraite, ne pouvant être séparée complètement de cette hiérarchie interne de degrés ou niveaux différents qu'elle inclut en elle. Ainsi *l'être est explicitement un et implicitement divers*, son unité est *une unité intérieurement hiérarchisée, incluant en elle la hiérarchie de ses diversités. L'être est à la fois un et divers parce qu'il est un d'une unité d'analogie*.

Alors que les notions univoques, situées au niveau exact de l'objet proportionné de notre intelligence humaine, sont parfaitement claires pour nous parce que parfaitement abstraites, *l'être nous est à la fois intelligible et mystérieux* : intelligible parce qu'il est l'objet formel de l'intelligence dont la nature même est non seulement de le connaître, mais de tout connaître en lui et par lui de sorte que ce n'est qu'en lui et par lui en participant à lui que tout est intelligible ; mystérieux parce qu'il n'est qu'imparfaitement abstrait, inséparable de la hiérarchie interne de ses diversités, incluant en lui, en sa richesse inépuisable qui imbibe tout ce qui est, infiniment plus que nous ne pourrions jamais en connaître, unissant en lui ce que nous en comprenons et ce que nous n'en comprenons pas. On comprend maintenant comment *l'objet formel de notre intelligence, l'être parce qu'il est analogue, déborde infiniment le niveau inclus en lui de l'objet proportionné à cette intelligence humaine, l'intelligibilité du monde sensible*. L'être, parce qu'il n'est pas univoque, mais analogue, déborde la zone de clarté de notre intelligence et inclut en lui ce qui pour elle est mystère. Objet formel de l'intelligence, l'être ne peut donner à l'intelligence humaine son amplitude infinie en tant qu'intelligence qu'en débordant ce qui lui est humainement proportionné et clair, qu'au prix d'inclure en lui ce qui pour elle demeure obscur : le clair-obscur de la connaissance intellectuelle humaine est inhérent à l'être lui-même son objet formel.

Si nous n'avions que des notions univoques, l'être parce qu'il n'est pas univoque ne serait pas l'objet formel de notre intelligence, ce qui revient à dire qu'elle ne serait pas intelligence et qu'alors il ne pourrait pas y avoir en nous ces notions univoques elles-mêmes. Si nous n'avions que des notions univoques, nous ne connaîtrions que le monde sensible, mais grâce aux notions analogues qui, bien que découvertes à travers l'expérience du monde sensible, peuvent inclure en elles des réalités pleinement mystérieuses pour nous qui n'appartiennent pas à ce monde sensible et dépassent ainsi l'objet proportionné de l'intelligence humaine, celle-ci, parce qu'en tant qu'intelligence elle a l'être lui-même, l'être analogue pour objet formel, pourra, comme nous le verrons par la suite, connaître l'existence de réalités immatérielles et même de l'Être infini et parfait tout en confessant le mystère en lequel de telles réalités demeurent pour elle ¹⁰⁴. Ainsi sans des notions analogues il n'y aurait pas l'amplitude infinie et universelle que notre intelligence comporte en tant qu'intelligence parce qu'elle a l'être lui-même, l'être analogue en son amplitude infinie et universelle, pour objet formel. *Par l'être analogiquement commun à ce qui est clair et à ce qui est obscur pour nous nous pouvons connaître l'existence de ce qui est obscur pour nous* et l'inclure en tant même que mystère dans notre connaissance intellectuelle en affirmant que cela est parce que *l'être nous est connaissable tout en ne nous étant clair qu'au niveau proportionné à l'intelligence humaine et en demeurant mystère à ses autres niveaux*.

AUTRES NOTIONS ANALOGUES

¹⁰⁴ Certes on peut parler d'elles métaphoriquement à l'aide de concepts équivoques mais parce qu'ils sont équivoques cela ne nous apprend rien d'elles et de plus cela ne serait même pas possible si nous n'en connaissions pas l'existence grâce à la notion analogue de l'être.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 128 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

L'être n'est pas la seule notion analogue. D'abord seront analogues comme lui toutes les notions se rattachant directement à l'être, dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle *les transcendants*, ce qui veut dire qu'absolument universelles comme l'être, ayant la même amplitude infinie que lui, incluant comme lui la même hiérarchisation du dedans à une multitude de degrés divers, elles « transcendent » toutes les divisions en catégories, genres et espèces. Citons :

1). *La perfection* car tout être est parfait dans la mesure même où il est et ses imperfections ne sont que des limitations de son être.

2). *la détermination* (qu'il ne faudrait pas confondre avec la limitation) : nous avons vu (en critiquant Hegel) que tout être est déterminé dans la mesure même où il est et que l'être est la détermination première, fondamentale, que toutes les autres supposent.

3). *l'un qui va avec l'identité* de l'être qui est ce qu'il est dans la mesure où il l'est et ne se diversifie et se divise que par des limitations. L'un est analogue : l'unité de l'essence et de l'existence dans la constitution de tout être, l'unité de la matière et de la forme dans la substance corporelle, l'unité du connaissant et du connu dans l'acte de connaissance, l'unité de l'aimant et de l'aimé dans l'amour dont nous parlerons bientôt, l'unité d'un ordre finalisé par un même but ne sont pas la même chose.

4). *l'intelligibilité et la vérité*. Nous avons vu que parce que l'être est l'objet formel de l'intelligence tout être est intelligible dans la mesure même où il est. Et bien sûr l'intelligibilité est analogue : nous verrons que les êtres immatériels sont en eux-mêmes intelligibles en acte bien qu'ils ne soient pas intelligibles pour l'intelligence humaine astreinte à tirer ses connaissances de l'expérience sensible, mais ce n'est pas la même intelligibilité que celle que nous trouvons en puissance dans le monde sensible et que nous faisons passer de la puissance à l'acte par l'abstraction.

Par ailleurs tout être est vrai dans la mesure où il est parce qu'il est vraiment être et parce que dans la mesure même où il est il est connaissable tel qu'il est en étant ce qu'il est en son identité avec lui-même : rien n'est sans porter en son être même la possibilité d'être connu et être par là à un certain degré vrai.

5). *Le bien* que nous étudierons longuement dans notre prochaine partie comme tout objet d'une inclination, comme tout ce vers quoi tend un être, plus précisément comme l'être en acte vers lequel est orienté un être en puissance, donc comme tout ce qui achève, détermine, perfectionne d'une manière quelconque. Il en résulte que tout être est bon dans la mesure même où il est (le mal étant manque ou privation d'un bien, donc absence d'être, comme la cécité qui est l'absence de la vue, d'où il résulte qu'un être n'est jamais mauvais par ce qu'il est mais par ce qu'il n'est pas) car ce qu'il est est détermination, perfection et peut être l'objet d'une inclination.

Il est évident que la bonté est analogue : le bien moral n'est pas la même chose que le bien sensible, la bonté d'une vertu morale n'est pas la même chose que la bonté d'un fruit. Le bien se hiérarchise du dedans à des degrés divers : il est commun à tout ce qui est bon selon des degrés différents.

On trouvera encore des notions analogues avec ce qu'on peut appeler *les perfections pures*. Il y a des perfections — ce sont celles des espèces et des genres — dont la nature même comporte quelque limitation : par exemple l'animalité est certes une perfection en ce qu'elle comporte la vie et la sensibilité mais elle est liée à la limitation par la matière dont les animaux sont faits. Les notions par lesquelles nous connaissons de telles perfections sont univoques. Mais il y a des perfections dont les limites ne sont liées qu'à tel de leurs degrés mais qui peuvent se réaliser à des degrés divers et ne comportent aucune limite par leur nature même : elles sont analogiquement communes aux divers degrés auxquels elles se hiérarchisent et se proportionnent. Nous en citerons des exemples importants :

1). *l'être en acte*. L'accident n'est pas acte pour la substance comme la forme pour la matière ni comme l'existence pour l'essence : il y a proportion, donc analogie.

2). *la causalité* qui n'est pas la même quand il s'agit des quatre causes dont chacune a sa manière d'être cause et surtout nous verrons plus loin que la causalité créatrice de Dieu n'est pas la même chose que la causalité exercée

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 129 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

par les créatures.

3). *la vie* qui n'est pas la même chose quand il s'agit de la vie organique et quand il s'agit de ce que nous appellerons plus loin la vie spirituelle.

4). *la connaissance* qui n'est qu'analogiquement commune et non univoquement commune à la connaissance sensible et à la connaissance intellectuelle.

5). *l'intelligence* qui est analogue comme l'être son objet formel : nous verrons par la suite qu'elle n'est pas univoquement commune, mais analogiquement commune à l'intelligence humaine, l'intelligence angélique et l'intelligence divine, se hiérarchisant ainsi à des degrés essentiellement différents.

6). *l'inclination, l'activité, l'amour, la joie, la volonté, la liberté*, dont nous verrons dans notre prochaine partie le caractère analogique (l'amour analogiquement et non univoquement commun à l'amour sensible et à l'amour spirituel, la joie analogiquement et non univoquement commune à la joie sensible et à la joie spirituelle, la volonté analogiquement et non univoquement commune aux volontés humaine, angélique et divine, et de même pour la liberté).

7). On s'est demandé si *la beauté* ne serait pas un transcendantal comme la vérité et la bonté dont elle est comme une synthèse (la bonté ou la joie dans la connaissance du beau) mais on peut aussi se demander si tout être possède en lui cette ordonnance de parties d'où naît la beauté : ce qui est en tout cas certain est que le beau est une perfection pure et par conséquent est analogue, se hiérarchisant à des degrés divers, n'étant qu'analogiquement et non univoquement commun à Dieu Beauté infinie et parfaite, à des réalités spirituelles, à un beau raisonnement, à une oeuvre d'art, à la beauté d'une réalité naturelle comme une aurore ou un panorama ou une femme.

Ajoutons enfin pour le lecteur chrétien que la notion de péché est analogue quand il s'agit du péché mortel et du péché véniel qui ne sont absolument pas de même nature et surtout que le mystère de la Trinité, s'il est incompréhensible, n'est pas contradictoire parce que la notion de *relation* est analogue et non pas univoque et que si dans les créatures toutes les relations sont des accidents il peut y avoir en Dieu des relations (comme la paternité et la filiation) qui ne soient pas des accidents tout en étant vraiment des relations.

LA CLÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE

Parce que l'objet formel de la métaphysique est l'être en tant qu'être, l'analogie de l'être est la clef de la métaphysique : cette clef, découverte par Aristote, a été complètement développée et approfondie par saint Thomas d'Aquin dont la philosophie doit à cela les qualités que nous lui avons reconnues, tandis que les divers systèmes philosophiques qui s'opposent les uns aux autres sont tous, faute de cette clef, du côté de l'*univocisme* ou du côté de l'*équivocisme* et entraînés par là en de nombreuses erreurs.

Les systèmes univocistes ont vu l'unité de l'être commun à tout ce qui est mais aboutissent à le voir toujours le même en méconnaissant ses extraordinaires diversités, les systèmes équivocistes ont bien vu ces diversités mais perdu de vue l'unité de l'être : la reconnaissance de l'analogie de l'être permet seule de *reconnaître sans contradiction comment l'être est à la fois un et divers*. Par là les systèmes univocistes sont conduits à tout confondre en ne voyant plus aucune distinction dans l'être et les systèmes équivocistes sont conduits à tout séparer en ne voyant plus aucune unité dans l'être : on comprend désormais pourquoi seule la philosophie de saint Thomas d'Aquin peut à *la fois unir sans confondre et distinguer sans séparer* en saisissant en même temps d'une part tout ce qui relie les êtres à travers toutes les distinctions et fait l'unité de l'être et d'autre part tout ce qui à travers cette unité fait les diversités des êtres et établit des distinctions au sein de l'être.

Les systèmes univocistes ont vu la clarté de l'être pour l'intelligence dont il est l'objet formel mais aboutissent à prétendre tout clair en lui en méconnaissant la profondeur et la richesse et la surabondance de son mystère, les systèmes équivocistes ont bien vu ce mystère inhérent au foisonnement et à la luxuriance de l'être mais au point de n'y plus rien reconnaître d'intelligible : la reconnaissance de l'analogie de l'être permet seule de *reconnaître sans contradiction comment l'être est à la fois clarté et mystère* parce qu'il est *intelligible comme objet formel de l'intelligence en même temps que son infinie surabondance et luxuriance dépasse toujours à l'infini ce qui en est intelligible pour notre intelligence humaine* (nous verrons plus loin que pour l'intelligence divine seule l'être en son

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens de connaissance de l'homme	Page 130 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le fléau du systématisme	

infinité est totalement pénétrable et intelligible en une clarté sans ombre, pour une intelligence limitée son intelligibilité est toujours partielle et cernée de mystère).

En réfutant le nominalisme et l'agnosticisme nous avons montré qu'il y a dans la réalité *des structures intelligibles*, une organisation ou ordonnance intelligible que notre intelligence peut effectivement réussir à y découvrir et c'est par là que la réalité lui est connaissable : toute la réussite effective de nos sciences en apporte la preuve, nous assure que la réalité n'est pas un chaos désordonné et incompréhensible. Mais alors surgit, inhérente à l'intelligence humaine, la tentation platonicienne d'identifier et de réduire la réalité à ses structures intelligibles, par là de l'identifier à nos idées, de « réifier » ou « substantifier » nos abstractions, ce qui conduit à croire la réalité totalement claire et intelligible pour nous en tout son contenu et en toutes ses dimensions : c'est un peu comme un biologiste qui réduirait un tissu vivant à ses coupes ou un architecte qui réduirait un bâtiment à ses coupes. Il faut alors, pour éliminer cette tentation, bien voir combien *la richesse inépuisable de l'existence concrète* contient toujours infiniment plus que ce que nous pouvons y trouver de structures intelligibles, c'est-à-dire *une surabondance, une luxuriance, un foisonnement de l'être réel* débordant toujours à l'infini son ordonnance intelligible pour nous, ses structures pénétrables par notre intelligence. Et c'est une autre tentation (qu'on pourrait en notre siècle qualifier de bergsonienne) de ne plus voir que la richesse et la surabondance de cette luxuriance et de méconnaître ce qu'elle ordonne en elle de réellement intelligible, de réellement structuré d'une manière que notre intelligence peut pénétrer. Seule la connaissance de l'analogie de l'être évite les deux tentations opposées en nous découvrant *comment sans contradiction l'être est à la fois d'une part structure et ordonnance, d'autre part surabondance et foisonnement, comment il est inséparablement intelligibilité et mystère*, comment tout en lui est uni et relié en même temps qu'infiniment divers.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 131 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

3^e PARTIE :

L'ÊTRE OBJET D'AMOUR :

LES MOYENS D'ACTION DE L'HOMME

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 132 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 133 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les inclinations de la sensibilité	

CHAPITRE 1 :

LES INCLINATIONS DE LA SENSIBILITÉ

INCLINATIONS ET ACTIVITÉS

De même que nous avons dans la partie précédente donné une notion générale de la connaissance, il nous faut ici donner une notion générale de l'inclination pour éclairer l'étude des inclinations chez l'homme.

C'est un fait que chez tous les êtres imparfaits et limités (nous pourrions plus loin exprimer cela en disant : toutes les créatures) il y a des inclinations vers les perfections qui leur manquent et qu'ils peuvent acquérir. Nous pouvons en trouver l'explication précise en disant que tout être imparfait est en puissance par rapport à des perfections qu'il ne possède pas actuellement mais est en possibilité d'acquérir, or nous avons vu qu'est essentielle à l'être en puissance une tendance vers l'être en acte dont il est la possibilité. C'est pourquoi il y a ainsi des inclinations chez tous les êtres de l'univers.

Nous avons dit au chapitre précédent qu'on appelle *bien* l'objet vers lequel se porte n'importe quelle inclination et en lequel celle-ci trouve son achèvement et sa satisfaction comme l'être en puissance en la réalisation de l'être en acte dont il est la possibilité : il ne s'agit pas ici de la notion de bien moral que nous définirons avec précision dans la dernière partie de ce livre mais de la notion transcendante, donc universelle et analogique de bien, qui se hiérarchise aux degrés les plus divers pour embrasser tout objet d'une inclination, tout objet vers lequel d'une manière quelconque un être peut tendre, donc *tout ce qui peut de quelque manière que ce soit perfectionner ou développer un être*, tout être en acte vers lequel peut être orienté l'être en puissance qui en est la possibilité. C'est en ce sens que *toute inclination se porte vers un bien qui spécifie cette inclination*, en détermine la nature (elle n'est ce qu'elle est et distincte de toute autre qu'en raison du bien vers lequel elle se porte), en est ainsi la cause formelle en même temps que la cause finale.

Les inclinations qui existent ainsi chez tous les êtres de l'univers sont la source de leurs activités : ils entrent en activité pour acquérir, obtenir, réaliser le bien ou la perfection vers lequel ils tendent. C'est pourquoi tous les êtres de l'univers sont en perpétuelle activité et tout l'univers en perpétuelle évolution et transformation. Il y a là une vue fondamentale dans la philosophie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin qui voit ainsi l'univers comme un incessant dynamisme mû et régi par la finalité et il faut vraiment tout ignorer de cette philosophie pour l'accuser de « statisme » comme on l'a fait quelquefois (sans doute en la confondant alors avec certains aspects du platonisme auxquels elle s'est toujours opposée et qui d'ailleurs ne sont même pas le tout du platonisme). Les inclinations (et activités en résultant) de tous les êtres de l'univers ont leur principe dans leur nature même, en ce qu'ils sont : nous avons déjà dit que la notion de nature ne se distingue de celle d'essence qu'en considérant ainsi l'essence d'un être comme la source en laquelle toutes ses activités prennent leur fondement.

Nous avons à propos de la distinction des quatre causes défini avec précision la notion de *fin* (ou but) comme le

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 134 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les inclinations de la sensibilité	

terme vers lequel toute activité se dirige et en lequel elle trouvera son achèvement, donc comme le bien qu'elle tend à obtenir ou réaliser, et établi alors *le principe de finalité* qui affirme que *toute activité se dirige vers une fin*, ce qui n'est qu'énoncer la nature même d'une activité qui est de se diriger vers ce qui en est le terme ou la fin (sans quoi, ne se dirigeant vers rien, elle ne ferait rien, c'est-à-dire n'existerait pas).

Ce principe de finalité est la source de l'ORDRE dans l'univers car l'ordre n'est rien d'autre que le rapport d'une activité à sa fin : on dit une activité *ordonnée* ou subordonnée à sa fin. La règle, c'est-à-dire l'orientation selon laquelle une activité se dirige vers sa fin, s'appelle une LOI de sorte que le principe de finalité peut aussi s'énoncer : *les activités de tous les êtres de l'univers sont régies par des lois*, ce qui veut simplement dire qu'il y a en elles une orientation vers ce qui en est le terme ou la fin comme dans la loi de la pesanteur l'orientation du corps pesant vers la terre.

- - - - -

Nous venons de montrer que tous les êtres de l'univers, qu'ils soient ou non doués de connaissance, portent en eux des inclinations qui résultent de leurs natures : inclinations du corps pesant vers la Terre, de l'hydrogène et de l'oxygène à s'unir pour constituer l'eau, de la graine à devenir plante, du poumon à respirer. Aucune connaissance du bien ou de la fin n'a lieu en de telles inclinations et les êtres qui agissent par elles le font sans le savoir ni le vouloir, par de simples nécessités de leurs natures : de ces inclinations naissent les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques, et, chez les êtres vivants, les phénomènes biologiques ou physiologiques dans tout le domaine de la vie organique.

Mais chez les êtres doués de connaissance nous trouverons *des inclinations vers des biens connus*, des inclinations résultant de la connaissance des biens vers lesquels elles se portent. Dans le cas de l'homme nous trouverons donc d'une part les inclinations vers les biens connus par la connaissance sensible, *les inclinations de la sensibilité*, que nous étudions en ce chapitre, qui sont communes à l'homme et à toutes les espèces animales, d'autre part l'inclination résultant de la connaissance intellectuelle, qui est le propre de l'homme et n'appartient qu'à la seule espèce humaine, que nous étudierons dans le prochain chapitre.

NATURE DES INCLINATIONS DE LA SENSIBILITÉ

Parce que tout ce qui est connu par la sensibilité est individuel ou particulier *tout bien sensible est particulier, c'est-à-dire unique*, ce qui entraîne que *tout mouvement de sensibilité est déterminé par le bien sensible unique qui en est l'objet*, d'où l'absence dans le monde des inclinations de sensibilité chez les animaux, y compris chez l'homme, de ce pouvoir de choix que nous appellerons la liberté et dont nous verrons au prochain chapitre comment il est chez l'homme une conséquence de l'intelligence : pour choisir il faut comparer, pour comparer il faut juger, et nous savons que juger est un acte de l'intelligence, d'où il résulte, comme nous l'expliquerons bientôt de manière plus approfondie, qu'il ne peut y avoir de liberté (pouvoir de choisir) que dans des activités faisant suite au jugement de l'intelligence. Nous pouvons donc conclure qu'en toute activité sans intelligence, c'est-à-dire sans pouvoir de choisir, il y a ce que la philosophie moderne appelle *déterminisme* et ce que les penseurs du Moyen-Age appelaient avec plus de précision en latin *determinatio ad unum*, ce qui veut dire que l'être qui agit est déterminé par sa nature et les circonstances de son action à cette seule et unique activité et n'avait pas le pouvoir d'en choisir une autre. Ainsi *tout le domaine des mouvements de sensibilité chez les animaux, y compris chez l'homme, est régi par la stricte nécessité physique* exactement comme les phénomènes mécaniques, physiques et chimiques dans le monde inanimé et comme les phénomènes biologiques ou physiologiques dans le domaine de la vie organique (ce sont d'ailleurs les fonctionnements physiologiques de l'organisme et principalement parmi eux dans le cas des animaux supérieurs les fonctionnements endocriniens et nerveux qui déterminent en présence des circonstances extérieures les mouvements de sensibilité chez les animaux, y compris chez l'homme).

Objectera-t-on à ce déterminisme physique ce qu'on a appelé « l'indéterminisme » de la microphysique quantique ? Ce n'est qu'un indéterminisme de notre connaissance physico-mathématique par nos mesures des

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 135 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les inclinations de la sensibilité	

grandeurs mesurées et des relations de calcul entre elles entraînant qu'au-delà d'une limite infranchissable de précision elle-même calculable par les relations d'incertitude d'Heisenberg nous ne pouvons plus prévoir d'une manière entièrement déterminée le mouvement futur d'une particule, ce qui ne veut nullement dire que ce mouvement est en lui-même indéterminé ¹⁰⁵ mais qu'il est imprévisible pour nous au-delà de certaines limites mathématiques de précision. D'ailleurs dire « indéterminisme » est dire « hasard » et il est facile ici de situer le hasard. Celui-ci se définit comme la rencontre accidentelle de séries causales elles-mêmes déterminées (par exemple le mouvement du dé et le choc de la table). Or le mouvement d'une particule élémentaire est perturbé par nos propres procédés d'observation et de mesure (par exemple la lumière qui l'éclaire pour cela) et il y a bien « hasard » dans cette rencontre accidentelle du mouvement de la particule avec nos procédés d'observation et de mesure, d'où l'imprévisibilité pour nous du mouvement futur faisant suite à une telle perturbation. Ce qui revient à dire, comme nous l'avons déjà signalé, que la microphysique quantique ne peut connaître objectivement que l'interaction entre le monde physique et nous-mêmes qui par nos organes sensoriels et nos instruments de mesure faisons partie de ce monde physique et ne pourrons jamais l'observer de l'extérieur ¹⁰⁶ comme nous verrons que peuvent le faire les esprits purs (la physique moderne fait d'ailleurs allusion à eux quand elle parle de ce qu'elle appelle « le démon de Maxwell »). Ce fut une ânerie de vulgarisateurs sans compétence ni scientifique ni philosophique de parler de « libre arbitre » ou de « liberté » des particules élémentaires, ce qui serait leur attribuer le pouvoir de choix qui ne peut résulter que de l'intelligence : le monde de la microphysique quantique demeure le monde de la stricte nécessité physique mais celle-ci (pour des raisons que nous venons de dire) n'étant pas connaissable mathématiquement par nous au-delà des limites de précision fixées par les relations d'incertitude d'Heisenberg.

Une autre objection dira que l'on constate des choix chez les animaux, par exemple que si l'on présente à un chien un morceau de viande et un morceau de pain il choisira le morceau de viande, mais précisément le fait que l'on peut annoncer à coup sûr qu'il choisira le morceau de viande prouve qu'il y a été déterminé par son appétit pour la viande qui est plus grand que son appétit pour le pain, donc qu'il n'y a pas là vraiment choix mais que l'on demeure dans le strict déterminisme physique. Remarquons à ce propos que beaucoup de nos contemporains confondent la liberté, qui est pouvoir intérieur de choisir, avec l'indépendance, qui est absence de contrainte extérieure : on dit d'un chien qui n'est ni tenu en laisse ni attaché à sa niche qu'il « court librement » mais il n'y a là aucune liberté car ses allées et venues sont entièrement déterminées par les odeurs qui l'attirent.

Enfin une objection plus sérieuse qui ne concerne que le cas de l'homme dira que celui-ci a contrairement aux autres animaux le pouvoir de ne pas suivre ses mouvements de sensibilité et ses passions : nous verrons dans le prochain chapitre qu'effectivement en raison de sa liberté qui résulte chez lui de son intelligence l'homme a le pouvoir de choisir en sens contraire de ses inclinations de sensibilité mais s'il dépend ainsi de notre liberté de ne pas suivre nos mouvements de sensibilité et nos passions, en revanche il ne dépend absolument pas de nous de les éprouver ou de ne pas les éprouver, ce que nous éprouvons ou ressentons résulte sans que nous y puissions rien du déterminisme physique de nos fonctionnements glandulaires et nerveux. Par exemple voici un soldat placé au cours d'une bataille à un poste dangereux : il ne dépend absolument pas de lui d'éprouver ou de ne pas éprouver de la peur — il y a des tempéraments qui ont peur de tout comme il y a des tempéraments qui n'ont peur de rien, on est physiquement constitué ainsi, on n'y peut rien —, mais il dépend de sa liberté humaine, s'il éprouve de la peur, de rester à son poste malgré cette peur et de ne pas se laisser entraîner par elle à fuir. Certes, comme nous le verrons par la suite, il peut y avoir dans l'unité du sujet humain influence réciproque entre les choix libres et le déterminisme physique de nos passions de sorte qu'à la longue nos choix libres pourront finir par influencer celles-ci, par exemple le soldat qui s'oblige à toujours rester à son poste malgré la peur qu'il y éprouve aboutira peut-être finalement à ne plus ressentir cette peur de même que dans certains cas on pourra finir à la longue par éprouver un attrait sensible qui n'existait pas initialement pour quelque chose qu'on a librement choisi malgré cette absence initiale d'attrait. Il reste que si nos passions peuvent ainsi finir au bout d'un temps plus ou moins long par être influencées par nos décisions libres, leur apparition spontanée est comme chez les autres animaux le résultat d'un strict déterminisme physique.

¹⁰⁵ Von Neumann l'avait prétendu mais Louis de Broglie a démontré la fausseté de son raisonnement (cf. notre livre *Physique moderne et philosophie traditionnelle*).

¹⁰⁶ Nous ne pourrons jamais connaître la couleur d'une plaque photographique vierge puisque pour connaître cette couleur il faudrait l'éclairer avec une lumière qui l'impressionnerait.



Ce que nous venons d'établir a d'importantes conséquences dans le domaine moral. La première est qu'il n'y a pas de responsabilité, donc ni mérite, ni faute, dans ce que nous éprouvons ou ressentons (pas plus que le lièvre n'est responsable d'être peureux ou le tigre d'être cruel) : la responsabilité, donc le mérite ou la faute, commence avec le consentement, lorsque la liberté consent. Il n'y a par exemple aucune faute à éprouver de la répulsion ou de l'antipathie pour quelqu'un mais il pourrait y avoir faute à consentir à se laisser entraîner par là à dire à cette personne des choses désagréables ou à lui manifester une attitude hostile, à plus forte raison à lui faire du mal.

La seconde est qu'il y a erreur grave à chercher la liberté, comme le font tant de nos contemporains, du côté de la spontanéité aveugle des passions qui n'est que le résultat d'un déterminisme physique. Que de gens se croient libres — ils confondent liberté et indépendance — parce que, refusant de se soumettre à aucune obligation, ils font tout ce qui leur plaît ! Cela veut dire qu'ils suivent tous leurs mouvements de sensibilité, c'est-à-dire qu'ils sont purement et simplement déterminés par le dernier état de leurs nerfs et de leurs glandes et qu'une science biologique suffisamment avancée pourrait par là prédire tout ce qu'ils feront : le monde est, hélas ! rempli de ces pantins qui se croient libres en faisant tout ce qui leur plaît et qui ne sont en réalité que des automates, que des polichinelles menés par des ficelles intérieures qui sont leurs fonctionnements nerveux ou endocriniens.

L'homme qui suit aveuglément ses passions est l'esclave de leur déterminisme physique, il n'exerce en rien sa liberté (nous verrons qu'il faudrait pour l'exercer qu'il réfléchisse avant d'agir et suive le jugement de son intelligence éclairant et guidant son choix).

Une troisième conséquence est que les biens sensibles, étant individuels, opposent les uns aux autres les individus rivaux et sont sources de luttes comme on en observe constamment entre les animaux et comme on en observe tout autant entre les hommes qui obéissent à leurs passions : les attrait sensibles sont par nature diviseurs.

Enfin, alors que nous verrons que chez l'homme aucun bien limité ne peut satisfaire pleinement sa volonté, l'inclination de sensibilité est totalement satisfaite (parce qu'elle ne cherche et ne peut chercher rien d'autre) par le bien sensible vers lequel elle se porte : les animaux sont totalement satisfaits par leurs jouissances sensibles ; quant à l'homme, c'est pour lui une constante tentation de chercher cette satisfaction totale qu'il ne peut trouver que dans et par sa sensibilité en oubliant qu'il y a autre chose en lui que cela ne satisfera jamais.

CLASSIFICATION DES INCLINATIONS DE LA SENSIBILITÉ

A — Sensibilité externe

1). *Les réflexes*

On appelle réflexe tout mouvement provoqué par une sensation comme celui d'éviter un projectile que l'on voit arriver. Il y a des réflexes naturels comme celui que nous venons de citer mais il y a aussi des réflexes acquis que l'on appelle *conditionnels*. Par exemple la salivation à la vue et à l'odeur de la viande est un réflexe naturel chez un chien mais si nous faisons sonner une cloche chaque fois que nous lui présentons de la viande, au bout d'un nombre suffisant de fois le son de cette cloche déterminera la salivation sans qu'aucun morceau de viande soit présenté : c'est là un réflexe conditionnel. L'auteur se souvient d'avoir vu dans les montagnes du pays basque un attelage de boeufs qui avançait seul sans conducteur s'arrêter en entendant l'Angélus sonner au clocher de l'église et demeurer immobile pendant toute la durée de la sonnerie : réflexe conditionnel déterminé par l'attitude habituelle du conducteur. Un grand nombre de comportements animaux, y compris humains, s'expliquent ainsi par des réflexes conditionnels.

2). *Les instincts*

Ce sont des réactions déterminées par la nature de l'organisme, par exemple par le sexe comme l'instinct maternel ou par l'espèce comme l'instinct du chat de bondir sur la souris et de la souris de fuir le chat.

3). *Les habitudes*

Ce sont des automatismes déterminés par la répétition des actes (donc acquis). Les unes sont des aptitudes :

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 137 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les inclinations de la sensibilité	

marcher, parler, écrire, nager, monter à cheval, taper à la machine. D'autres sont des servitudes : habitude du tabac, de l'alcool, du café, de la morphine, de l'opium, de la cocaïne, des excès sexuels.

B — Sensibilité externe.

C'est l'immense domaine des SENTIMENTS très développé chez les animaux supérieurs et chez l'homme. En ce qui concerne ce dernier, bien qu'ils ne soient pas d'ordre moral parce que pour les raisons que nous venons de dire ils ne sont ni libres ni responsables, les sentiments constituent dans l'unité du sujet humain des soubassements importants de la vie morale qu'ils peuvent soit aider soit entraver, et c'est pourquoi l'éducation doit se soucier de développer les bons sentiments et d'empêcher le développement des mauvais. Par exemple qu'une personne soit sentimentalement pitoyable devant la souffrance ou les difficultés d'autrui et portée par là à le secourir ou à l'aider (ce que le vocabulaire courant appelle simplement « bonne ») ce n'est pas une vertu morale si c'est uniquement sentimental car ce n'est alors ni libre ni responsable mais on voit combien il y a là un auxiliaire précieux pour des vertus morales de serviabilité et de dévouement qui seront facilitées et favorisées par là (nous avons dit qu'un tigre n'est pas responsable de sa cruauté mais il est plus agréable de rencontrer une gazelle que de rencontrer un tigre).

Les sentiments se classent en EMOTIONS ET PASSIONS, l'émotion étant un mouvement passager de sensibilité et la passion un mouvement durable : par exemple si on a un mouvement de peur en entendant le bruit imprévu d'une explosion, c'est une émotion, mais si dans une région fréquemment bombardée pendant une guerre on vit dans un sentiment constant de peur, c'est une passion.

Les passions étant nombreuses et variées et jouant par là un grand rôle dans la psychologie humaine, leur classification peut paraître difficile mais nous allons voir qu'on peut rattacher le grand nombre des passions complexes à onze (ce chiffre de onze s'expliquera bientôt) passions élémentaires ou simples dont toutes les autres sont plus ou moins constituées.

Pour cela il faut d'abord distinguer deux grandes catégories de passions suivant deux cas. Le premier cas, où il y a simplement mouvement intérieur de la sensibilité s'orientant vers un bien ou se détournant d'un mal, concerne ce que nous appellerons *passions de simple inclination* : leur ensemble se nommait dans le vocabulaire latin de saint Thomas d'Aquin *appetitus*¹⁰⁷ *concupiscibilis*, cela correspond à ce que la psychologie moderne appelle *affectivité* ou *vie affective*.

Le second cas qui concerne ce que nous appellerons *passions d'effort* est celui où nos inclinations rencontrant difficulté ou obstacle il y a excitation à l'effort ou dérobade devant l'effort : nous trouvons là ce que le vocabulaire latin de saint Thomas d'Aquin nommait *appetitus irascibilis*, expression qu'on pourrait traduire dans le vocabulaire de la psychologie moderne par *agressivité*. La vie de la sensibilité interne est équilibre constant entre affectivité et agressivité.

Commençons par les passions de simple inclination. La plus simple et donc la première de toutes est *l'amour* qui meut la sensibilité vers le bien sensible aimé : toutes les autres passions supposent l'amour et reposent sur lui qui est ainsi la passion fondamentale car il ne peut y avoir de passion qu'en fonction d'une inclination vers un bien aimé, ce qui revient à dire que l'amour est le moteur premier de toute la vie de la sensibilité et que toutes les passions ne se développent que selon l'intensité de l'amour qui les meut et les inspire. Il s'agit ici de l'amour passion sensible qui pour les raisons que nous avons dites est régi par le déterminisme physique et que l'on trouve chez les animaux comme chez l'homme (par exemple l'amour du chien pour la viande ou pour la chienne). Nous verrons bientôt qu'il y a aussi chez l'homme un amour spirituel qui est l'amour de libre choix mais la notion d'amour embrassant ces deux cas leur est commune analogiquement et non univoquement (elle se hiérarchise du dedans à ces deux degrés très différents l'un de l'autre). Nous aurons à approfondir plus loin cette notion analogique de l'amour.

A la passion qu'est l'amour correspond, quand il s'agit du rejet d'un mal, la passion négative qu'est *la haine*. Il faut ensuite, pour continuer la classification des passions fondamentales de la vie affective, distinguer le cas de la présence et le cas de l'absence. Si le bien aimé est présent, on en jouit, c'est *le plaisir* ou *la joie* (le mot « plaisir » est réservé à la joie sensible dont il est ici question mais nous verrons que chez l'homme il y a aussi des joies spirituelles, la notion de joie commune à ces deux cas n'étant pas univoque, mais analogue, c'est-à-dire hiérarchisée

¹⁰⁷ Le latin *appetitus* a donné en français « appétit » dont l'étymologie signifie « tendance vers » mais comme le français usuel réserve le mot « appétit » au cas de la faim nous préférons traduire par « inclination ».

du dedans à ces deux degrés très différents l'un de l'autre). Si c'est un mal qui est présent, on a *la douleur ou souffrance*. Dans le cas de l'absence il y a *désir* du bien aimé et, s'il s'agit d'un mal, *aversion ou répulsion*.

Pour classer ensuite les passions se rapportant à l'obstacle ou à la difficulté nous distinguerons encore le cas de la présence et le cas de l'absence.

Si le bien aimé est présent, il n'y a évidemment ni obstacle ni difficulté, il n'y a qu'à en jouir, de sorte que notre tableau des passions fondamentales présentera là une case vide et c'est ce qui explique qu'il y en ait onze au lieu de douze. Si c'est un mal qui est présent en nous provoquant à l'effort, on a *la colère*. Si le bien désiré est difficile à atteindre et nous provoque par là l'effort, cela engendre *l'espoir* ou, en cas d'abandon, *le désespoir*. S'il s'agit de la menace d'un mal qui nous provoque à l'effort pour l'éviter, cela engendre *l'audace* ou, en cas d'abandon devant l'effort impossible, *la peur ou la crainte*.

Nous pouvons rassembler cette classification dans le tableau que voici :

	Bien	Mal
	Amour	Haine
<i>Affectivité</i>	Présence : Plaisir ou joie Absence : Désir	Douleur ou Souffrance Aversion ou Répulsion
<i>Agressivité</i>	Présence : Absence : Espoir Désespoir	Colère Audace Peur ou crainte

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 139 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

CHAPITRE 2 :

LA VOLONTÉ LIBRE

NATURE DE LA VOLONTÉ

Il va s'agir maintenant de l'inclination résultant chez l'homme de la connaissance intellectuelle et donc appartenant en propre à l'homme. D'abord, comment la nommer ? Quand l'intelligence juge quelque chose comme un bien et que par suite de ce jugement on tend vers ce bien, on dira qu'on le VEUT. C'est donc la volonté qui est l'inclination vers le bien connu (jugé comme bien) par l'intelligence et qui va ainsi sur le terrain des moyens d'action caractériser la seule espèce humaine en la distinguant de toutes les autres espèces animales.

Le problème fondamental va être ici celui de la nature de la volonté. Sa solution résulte de la différence de nature entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible. Nous avons dit que la sensibilité ne peut connaître que des biens particuliers d'où il résulte qu'elle tend vers eux sans savoir que ce sont des biens car elle n'a pas l'idée de bien qui lui permettrait de juger : « Cela est un bien ». Nous avons remarqué qu'un chien peut comprendre beaucoup de mots de notre langage, mais ce sont toujours des mots désignant des biens particuliers comme le mot « promenade », le mot « viande », le mot « sucre ». En revanche on ne pourrait pas plus faire comprendre à un chien le mot « bien » que le mot « être ». Ou, si on le lui faisait comprendre, ce ne serait qu'en en faussant la signification : si, chaque fois qu'on dit à un chien : « c'est bien », on lui donne un morceau de sucre, et si, chaque fois qu'on lui dit : « c'est mal », on lui donne un coup de bâton, il connaîtra très vite les mots « bien » et « mal », mais pour lui « bien » voudra dire « sucre » et « mal » voudra dire « bâton », et l'on aura ainsi faussé le sens des mots, mais jamais un chien ne pourra comprendre le mot « bien » avec la signification qu'il a pour notre intelligence et que l'intelligence seule peut saisir car le chien n'a pas et ne peut pas avoir l'idée de bien mais seulement *des images communes de certaines catégories de biens sensibles* comme le sucre ou la promenade.

L'intelligence au contraire a *l'idée de bien* et connaît par elle *le bien en tant que bien, le bien dans sa nature universelle de bien commune à tous les biens particuliers*, et c'est pourquoi quand elle connaît un bien particulier, elle le connaît comme bien, en reconnaissant en lui quelque chose de la nature universelle du bien et par là en jugeant : « Cela est un bien » C'est donc vers cet aspect de bien, vers ce qu'il y a de bien en lui reconnu par un tel jugement, que se porte la volonté. D'où il résulte que la volonté ne se porte vers tel ou tel bien particulier qu'en se portant vers ce qui a été reconnu de bien en lui, ce qui entraîne que la nature de la volonté, étant de *se porter vers le bien connu comme bien par l'intelligence*, est d'être *inclination vers le bien dans sa nature même de bien commune à tous les biens particuliers*, inclination en vertu de laquelle elle se portera vers ce que l'intelligence reconnaît de bien en chacun d'eux. Donc *le bien est l'objet formel déterminant la nature de la volonté* comme le son est l'objet formel de l'ouïe, la lumière celui de la vue, l'être celui de l'intelligence : de même que la nature de l'ouïe est de percevoir le son et par là de connaître les choses dans leur son et par leur son, de même que la nature de l'intelligence est de connaître les choses dans leur être et par leur être, *la nature de la volonté est de tendre vers le*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 140 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

bien et par là vers ce qu'il y a de bien dans les choses. C'est par là que la volonté résulte de l'intelligence, le bien étant l'être même comme objet d'inclination. Le bien étant un transcendantal hiérarchisé du dedans à tous les degrés de l'être, la volonté a la même amplitude infinie que l'intelligence, le bien pouvant se trouver en une multiplicité illimitée de biens particuliers.

De ce qui vient d'être établi résulte que *par sa nature même, donc nécessairement et infailliblement la volonté veut toujours le bien* et ne veut jamais et ne peut jamais vouloir rien d'autre que le bien.

A cela certains objecteront qu'il arrive que l'on veuille le mal. A quoi nous répondrons, d'après ce qui précède, par l'absolue certitude que cela est impossible et ne peut jamais avoir lieu parce que contraire à la nature même des choses. Mais ce qui arrive et même malheureusement arrive souvent, dans les cas où le langage usuel qui s'exprime alors faussement dit qu'on a voulu le mal, c'est qu'on ait choisi un bien inférieur en le préférant à un bien supérieur, le mal se trouvant alors dans la privation de ce bien supérieur qui en résulte, ce qui revient à dire qu'on a voulu le bien inférieur malgré le mal qu'il va entraîner : il reste certain que ce bien inférieur est quand même par quelque côté un bien et que c'est vers ce bien (et non vers le mal) que la volonté s'est portée, que c'est lui qui a été l'objet propre et direct du mouvement de volonté.

Voici par exemple un enfant à qui sa mère dit : « Si tu manges ce gâteau, tu seras malade », et malgré cet avertissement l'enfant choisit de manger le gâteau. Sa volonté a-t-elle alors voulu la maladie, c'est-à-dire la privation de santé ? Evidemment non, elle a voulu le plaisir de manger le gâteau qui est incontestablement un bien, mais le mal est d'avoir voulu ce bien inférieur malgré la privation de santé qui va en résulter. De même le brigand qui tue un passant pour le voler veut un bien qui est l'argent de ce passant mais le mal a été alors de le vouloir malgré la privation de la propriété légitime et de la vie d'autrui qui a été nécessaire pour l'acquérir.

Ce qui complique ce problème est que, notre intelligence étant capable d'erreur, il peut arriver qu'elle juge comme bien quelque chose qui n'est pas un bien et qu'alors la volonté ne se porte que vers un bien apparent ou illusoire, ce qui aurait eu lieu dans nos deux exemples si pour faire une farce à l'enfant on lui avait présenté un gâteau en carton-pâte très bien imité ou un gâteau qu'on aurait poivré au lieu de le sucrer et si la poche du passant était gonflée de vieux chiffons au lieu de billets de banque. Mais surtout cette considération va nous permettre d'expliquer les deux cas particulièrement difficiles du suicide et de la vengeance. Quel bien l'homme qui se suicide peut-il vouloir puisque la vie est la condition de tous les biens ? Dans le cas le plus fréquent, c'est que, las de souffrir, la mort lui apparaît comme un repos : bien illusoire car le repos est un état de vie mais, n'ayant aucune expérience de notre mort tant qu'elle n'a pas eu lieu, il nous est impossible de nous en faire la moindre idée et c'est pourquoi très souvent on se la représente sous cet aspect trompeur du sommeil ou du repos. Quant à la vengeance (la cruauté provient en général d'un désir inconscient de vengeance), on y veut une idée fausse que l'on se fait du rétablissement de la justice (idée fausse, car la vengeance ne rétablit en rien la justice).

LA LIBERTÉ

Parce que par sa nature même, donc toujours et infailliblement la volonté veut le bien dans sa nature universelle de bien, elle ne peut être attirée nécessairement par aucun bien limité qui, comme l'avait bien vu Platon, est bien sous quelque aspect et non-bien sous quelque autre aspect (par ce qui lui manque)¹⁰⁸ : par son orientation vers le bien dans sa nature même de bien, elle domine d'une *indifférence dominatrice* qui lui laisse le pouvoir de choisir entre eux tous les biens limités, c'est-à-dire qui ne réalisent en eux que dans leurs limites la nature du bien sans en avoir jamais la plénitude. Chacun des biens particuliers réalise en lui quelque chose de la nature du bien, mais n'en réalise pas la totalité, donc aucun d'eux ne peut à lui seul déterminer le mouvement d'une volonté qui ne veut que le bien en sa nature universelle de bien, ce qui veut dire qu'elle peut donc *choisir entre tous les biens particuliers*,

¹⁰⁸ Il en serait autrement si le Bien infini et parfait qui est Dieu était connu par nous en Lui-même dans Son infinie Perfection.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 141 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

qu'elle se portera par conséquent librement vers celui auquel elle donnera sa libre préférence : nous avons démontré que la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de choisir, appartient par sa nature même à la volonté et que par là à la différence de toutes les autres espèces animales l'homme doué de volonté est libre comme il a conscience de l'être quand il fait un choix alors qu'il sait très bien qu'il avait le pouvoir de faire le choix contraire ou un autre choix. La volonté peut choisir un bien limité en raison de ce qu'il y a en lui de bien mais aussi ne pas le choisir en raison de ce qu'il y a en lui de non-bien à cause de ses limites et en choisir alors un autre qui a en lui quelque autre aspect de bien auquel on donnera dans ce cas la préférence. C'est le mouvement nécessaire de la volonté vers le bien dans sa nature de bien qui est par le fait même pouvoir de choix entre des biens particuliers dont chacun réalise à sa manière différente des autres quelque chose de la nature du bien.

Si l'homme est ainsi libre par l'indifférence dominatrice de sa volonté vis à vis de tous les biens particuliers, on voit que cette liberté comme la volonté dont elle est un attribut essentiel résulte chez l'homme de l'intelligence, plus précisément du pouvoir que possède l'intelligence de juger tous les biens particuliers à la lumière de la notion universelle de bien en considérant en quoi et dans quelles limites chacun d'eux est un bien, en quoi aussi en raison de ses limites il est non-bien, donc en les comparant entre eux : nous avons déjà indiqué que pour choisir il faut comparer, donc juger, ce qui est un acte de l'intelligence.

Il résulte de là que l'homme n'exerce pas sa liberté, n'agit pas librement quand il agit sans avoir réfléchi en suivant aveuglément le déterminisme de ses mouvements de sensibilité et de ses passions. Ce serait donc une erreur de penser que tous les actes de l'homme sont libres. Il n'y a liberté que si avant d'agir on a réfléchi pour comparer les différentes solutions possibles, les juger, et par là vraiment choisir entre elles, c'est-à-dire décider : il n'y a d'exercice effectif de la liberté que par le jugement réfléchi, que dans la décision ou le choix résultant d'un tel jugement. Ce n'est que dans ce cas qu'un acte d'un homme peut être appelé « acte volontaire libre ». C'est cet acte volontaire libre qu'il nous faut examiner maintenant de manière précise et détaillée.

L'ACTE VOLONTAIRE LIBRE

Pour comprendre complètement la nature de l'acte volontaire libre nous allons être amenés à distinguer à l'intérieur de sa réalité complexe un certain nombre de phases : l'ordre dans lequel nous allons les présenter en dépendance les unes des autres est un ordre dans la nature même des choses, non forcément une succession d'instantanés car elles peuvent être plus ou moins mêlées les unes aux autres, imbriquées les unes dans les autres.

Pour qu'il y ait acte volontaire libre, il faut évidemment d'abord, d'après ce que nous venons d'expliquer, que le jugement de l'intelligence ait considéré quelque chose comme un bien, y ait reconnu un certain aspect de bien, ce qui entraîne infailliblement un certain mouvement de la volonté vers cet aspect de bien, vers ce qu'il y a là de bien : c'est cette première phase qu'on appelle L'INTENTION¹⁰⁹. Mais l'acte volontaire libre n'est nullement achevé là, il n'est qu'amorcé, car pour les raisons que nous avons dites la volonté ne voudra pas nécessairement ce bien particulier vers lequel elle s'est portée en un *premier mouvement*, elle lui préférera peut-être autre chose, il y aura peut-être des raisons qui pour préférer autre chose la détourneront de son premier mouvement vers ce bien particulier que l'intelligence vient de prendre en considération. Autrement dit l'intention n'est qu'une première phase en laquelle il n'y a pas de choix fait, pas de décision prise, et en laquelle cette décision n'est nullement déterminée car elle demeure libre. C'est en ce sens du mot « intention » qu'un dicton affirme que « l'enfer est pavé de bonnes intentions » (bonnes intentions qui donc n'ont jamais été suivies de décisions leur étant conformes).

Il faudra donc, pour qu'il y ait vraiment acte volontaire libre, une seconde phase à l'issue de laquelle la décision sera prise, une seconde phase où la liberté choisira en donnant sa préférence, c'est LE CHOIX ou L'ELECTION.

La décision prise, l'acte volontaire libre est achevé, il s'achève et se réalise en elle en ce qui est essentiel à sa nature même d'acte de la volonté où la liberté s'engage, choisit, donne sa préférence précisément en décidant. Mais il restera comme conséquence de la décision, entraînée par elle, une troisième phase qui est L'EXÉCUTION de ce qui a été décidé, exécution qui a lieu sous *le commandement* de l'intelligence dont le jugement dit ce qui est à faire et *la motion* de la volonté parce que c'est la volonté qui dans nos actes libres meut comme cause efficiente nos

¹⁰⁹ On dit quelquefois aussi « velléité ».

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 142 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

autres facultés à leurs actes.

Il est capital de bien voir que l'exécution n'est que la conséquence, si rien n'y met obstacle, de l'acte volontaire libre qui est accompli ou achevé en sa nature propre d'acte volontaire libre dans la décision. Cela est très important pour faire saisir l'erreur des nombreux penseurs qui nient la liberté humaine au nom du déterminisme physique qui régit tout le monde corporel dont l'homme fait partie : ce qui est effectivement et certainement régi par ce déterminisme physique, c'est l'acte extérieur d'exécution (par exemple les commandes nerveuses et les fonctionnements musculaires si j'ai décidé de lever le bras), mais on voit par là qu'une telle objection est passée à côté de la liberté puisque précisément celle-ci ne se trouve pas dans l'acte extérieur d'exécution mais dans l'acte intérieur de décision (si j'avais librement décidé de soulever à bout de bras un poids de 100 kg, le déterminisme empêcherait l'exécution ; si j'avais librement décidé de tuer quelqu'un d'un coup de fusil mais le ratais par maladresse, je n'en serais pas moins coupable de meurtre par ma libre décision bien que le déterminisme physique en ait empêché l'exécution).

Puisque c'est dans la seconde phase d'élection ou de choix que l'acte volontaire libre en tant que tel s'accomplit et s'achève, il faut examiner cette phase d'une manière plus approfondie car elle-même comporte deux étapes : LA DELIBERATION et LA DECISION.

Puisqu'il s'agit de choisir entre deux solutions (décider ce dont on a eu l'idée dans l'intention ou le rejeter pour préférer autre chose) et puisqu'il n'y aura choix véritable qu'en raison du jugement de l'intelligence capable de comparer, il faut que celle-ci examine *le pour et le contre*, et c'est précisément là ce qu'on appelle la délibération. Au fur et à mesure que l'intelligence délibère il y a de la part de la volonté des mouvements de *consentement* ou *adhésion* aux divers pour et contre que l'intelligence prend successivement en considération au cours de cette délibération ¹¹⁰, mais tant que dure celle-ci aucun de ces mouvements n'est décisif car précisément la décision n'est pas encore prise, le choix n'est pas encore fait, la volonté demeure à travers ces mouvements dont aucun ne la détermine dans sa liberté de choisir l'une ou l'autre solution (ces mouvements demeurent donc encore en un certain sens des intentions ou vellétés).

Nos délibérations constituent une part très importante de notre psychologie humaine et c'est pourquoi romanciers et auteurs de théâtre et de films font assister aux délibérations de leurs personnages (quelquefois au théâtre par l'artifice d'un personnage secondaire appelé « confident » chargé dans un dialogue de présenter des « contre » aux « pour » qui attirent le personnage principal) : Corneille le faisait avec une précision d'avocat et l'on peut citer comme exemple particulièrement caractéristique le fameux monologue de Rodrigue où celui-ci délibère pour savoir s'il va ou non provoquer Don Gormas en duel, le pour étant que son père est l'offensé et le contre que l'offenseur est père de Chimène.

Si la délibération ne prenait pas fin, il n'y aurait pas d'acte volontaire libre : il n'y a d'acte volontaire libre que parce que la décision met fin à la délibération, et cela parce qu'en la décision le choix est fait, la liberté y a donné sa préférence à la solution décidée. C'est donc en et par la décision que l'acte volontaire libre est véritablement réalisé, donc accompli et achevé en sa nature même d'acte volontaire libre, c'est-à-dire d'acte de libre choix. Donc c'est cet instant essentiel et ultime (ultime pour la liberté) de la décision qu'il faut expliquer de manière précise si l'on veut comprendre la liberté.

Nous avons vu qu'en chaque étape de l'acte volontaire libre interviennent inséparablement l'une de l'autre l'intelligence et la volonté : l'intelligence ne peut pas considérer quelque chose comme un bien sans que par le fait même la volonté se porte vers lui et la volonté ne peut pas se porter vers quelque chose sans que l'intelligence y ait reconnu quelque bien. Nous allons évidemment retrouver dans l'analyse de l'instant de la décision ces deux rôles conjoints de l'intelligence et de la volonté.

Nous avons expliqué pourquoi la décision n'est libre que parce qu'elle est prise d'après un jugement de

¹¹⁰ Précisément en considérant par ses jugements successifs ce qu'il y a de bien en chaque solution et c'est vers cela qu'ont lieu les mouvements eux aussi successifs d'adhésion de la volonté.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 143 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

l'intelligence mais il s'agit ici du jugement qui met fin à la succession des jugements qui examinent le pour et le contre au cours de la délibération, sans quoi la délibération continuerait et il n'y aurait pas alors de décision : ce jugement final en lequel et par lequel il y a décision et qui accompagne la décision s'appelle *jugement décisif* précisément parce qu'en lui la décision est prise et pour le bien distinguer ainsi des jugements qui se succèdent au cours de la délibération. C'est le jugement qui dit ce qu'on décide de faire, ce que par là on veut faire puisque la volonté y est ainsi librement engagée, c'est le jugement qui dit la solution librement adoptée parce que ce jugement exprime le motif auquel, parmi tous les pour et tous les contre considérés au cours de la délibération, on donne librement sa préférence, c'est-à-dire le motif pour lequel (par libre préférence) on se décide, ce que nous appellerons donc *le motif décisif* : le jugement décisif est ainsi le jugement qui motive la décision en exprimant le motif décisif (motif librement préféré), le jugement qui donne à la décision sa motivation par laquelle elle est libre parce que cette motivation est librement choisie.

Mais précisément parce que le motif décisif qui n'est pas par lui-même déterminant (sans quoi la volonté ne serait pas libre) n'est décisif que par la libre préférence que nous lui donnons alors, il y a dans la décision inséparablement du jugement décisif dû à l'intelligence *l'acte de libre choix de la volonté s'engageant par libre préférence* pour la solution ainsi adoptée. A ce moment le mouvement de la volonté n'est plus simple intention ou velléité sans décision, il est choix fait, acte décisif de la volonté, vouloir efficace de la solution ainsi adoptée, ainsi véritablement voulue. Nous avons donc bien trouvé dans la décision *les deux rôles conjoints de l'intelligence* (jugement décisif) *et de la volonté* (libre choix).

C'est à ce propos que les philosophes ont posé un problème qui est la clef de la compréhension de la décision et par là de la liberté : est-ce le jugement décisif (rôle de l'intelligence) qui précède et qui cause le choix de la volonté ou est-ce au contraire ce choix qui précède et qui cause le jugement décisif ?

La solution *intellectualiste* (Platon, Leibniz), ayant très bien vu qu'il n'y a d'acte libre que décidé d'après le jugement de l'intelligence, motivé par lui, en conclut que le jugement décisif précède et cause le choix. Mais cela conduit à un *déterminisme psychologique* qui est une négation de la liberté car s'il en est ainsi la délibération aboutit d'elle-même, sans intervention du libre choix, au jugement décisif où l'intelligence (sauf erreur à ce sujet)¹¹¹ reconnaît la meilleure solution, et cette conclusion de la délibération déterminerait alors le choix qui par là ne serait plus libre : le motif le plus fort l'emporterait, déterminant la décision. Cela est évidemment faux puisque nous avons démontré que la volonté est libre. Mais on peut voir en quoi cela est faux. C'est que la délibération ne peut pas par elle seule, sans intervention du libre choix, aboutir à un jugement décisif car, aussi fortes que soient les raisons en faveur d'une solution, elles ne seront jamais déterminantes pour la volonté (nous avons précédemment expliqué pourquoi : à cause de l'indifférence dominante de la volonté vis-à-vis de tout bien limité) et il sera toujours possible de prolonger la délibération en y prenant en considération des raisons contraires. Tout jugement où le libre choix de la volonté n'est pas intervenu n'est pas décisif, il n'est qu'un des jugements se succédant au cours de la délibération. On peut certes dire que dans le jugement décisif le motif le plus fort l'emporte, mais, ce motif n'étant pas déterminant pour notre volonté, c'est notre libre préférence à lui donnée qui l'a rendu le plus fort.

Faut-il adopter alors la solution *volontariste* qui, ayant compris ce que nous venons d'expliquer, conclut que c'est le choix libre de la volonté qui précède et cause le jugement décisif ? S'il en est ainsi, ce choix n'a pas lieu d'après un jugement de l'intelligence, mais alors il ne peut que suivre un mouvement de sensibilité par lequel il est déterminé, et cette fois d'un déterminisme physique, c'est donc de nouveau la négation de la liberté, et nous savons pourquoi cela est faux, parce qu'il n'y a vraiment liberté que là où il y a jugement de l'intelligence motivant la décision. Sartre a prétendu qu'un acte motivé ne serait pas libre parce que déterminé par son motif et qu'il n'y aurait de vraie liberté que dans un acte sans motif mais il n'a pas vu que s'il n'y a pas de motif conscient c'est qu'il y a des motivations inconscientes provenant d'inclinations de la sensibilité et qu'on se trouve alors, au lieu de vraie liberté, dans un pur déterminisme physique : c'est au contraire la motivation consciente par le jugement de l'intelligence qui fait qu'il y a liberté parce que cette motivation est motivante sans être déterminante, elle n'est motivante que parce qu'elle est objet de libre préférence.

Rejeter à la fois la solution intellectualiste et la solution volontariste tout en conservant ce que l'une et l'autre ont vu de vrai (la première qu'il n'y a de décision libre que motivée par un jugement de l'intelligence, la seconde qu'un jugement ne peut être décisif que par le libre choix de la volonté) conduit à reconnaître que le problème était

¹¹¹ Platon confond la faute morale avec une erreur de l'intelligence.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 144 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

mal posé en supposant qu'entre le jugement décisif de l'intelligence et le choix libre de la volonté l'un des deux précède l'autre : la décision est un acte engageant le sujet humain à la fois intelligent et libre qui y agit à la fois et inséparablement l'une de l'autre par ses deux facultés d'intelligence et de volonté libre de sorte que dans l'instant unique de la décision il y a *en même temps* (et jamais l'un sans l'autre) le jugement décisif de l'intelligence et le choix libre de la volonté, le jugement n'étant décisif que par ce choix libre et ce choix n'étant libre que par ce jugement décisif.

Il y a ainsi dans l'instant de la décision *causalité réciproque entre jugement décisif de l'intelligence et choix libre de la volonté* conformément au principe de la réciprocité des causes dont nous avons déjà eu l'occasion de dire l'importance pour éviter les erreurs des systèmes opposés. Il s'agit ici de la réciprocité entre causalité formelle et causalité efficiente. Le jugement décisif est évidemment *cause formelle du choix libre* puisque le choix libre est adhésion au motif (motif décisif mais non déterminant puisque décisif par choix libre, c'est-à-dire qu'on choisit en ayant la possibilité de ne pas faire ce choix et d'en faire un autre) pris en considération par ce jugement décisif qui est ainsi *cause dans l'ordre de la motivation de la décision, cause spécifique de la décision* qui n'est ce qu'elle est et pas une autre qu'en étant choix de ce motif et *pour ce motif* que le jugement décisif prend en considération. Mais le choix libre de la volonté est *cause efficiente* qui fait que ce jugement est décisif, que la décision y est effectivement prise, sans quoi il ne serait qu'un des jugements non décisifs qui se succèdent au cours de la délibération : le choix libre de la volonté rend décisif le jugement qui le motive dans *l'ordre de réalisation, d'effectuation, d'exercice de l'acte volontaire libre* en tant qu'il est acte de décision, acte où la volonté décide en choisissant. Nous avons bien reconnu ainsi ce qu'avait vu de vrai chacun des deux systèmes opposés : l'intelligence est cause dans son ordre qui est de causalité formelle et la volonté dans le sien qui est de causalité efficiente.

A l'instant de la décision le motif rendu par elle décisif est seul pris en considération par le jugement que notre libre préférence donnée alors à ce motif rend par là décisif, donc à ce moment les motifs contraires qui ont été pris en considération au cours de la délibération ne sont plus considérés, la liberté les a écartés, s'en est détournée pour donner sa préférence au motif que cette préférence rend décisif en le prenant seul en considération. Nous verrons en morale que dans l'acte moralement bon la considération de la loi morale est décisive parce qu'à l'instant de la décision les motifs contraires ne sont plus considérés, la liberté les a écartés, s'en est détournée pour donner sa préférence à la loi morale que par là elle prend alors seule en considération, tandis que dans l'acte moralement mauvais la loi morale a été considérée pendant la délibération (si on l'ignorait on ne serait pas responsable et il n'y aurait pas de faute) mais à l'instant de la décision elle n'est plus prise en considération, la liberté s'en détourne pour donner sa préférence à des motifs contraires qu'elle prend alors seuls en considération et rend ainsi décisifs.

LIMITES DE LA LIBERTÉ HUMAINE

Parce que l'intelligence humaine est limitée la liberté qui en résulte est aussi limitée, et ce sont ces limites qu'il nous faut examiner maintenant. Elles dérivent évidemment des limites de l'intelligence humaine précédemment étudiées. Nous avons vu que les limites de l'intelligence humaine proviennent de sa dépendance de la sensibilité : il en sera de même pour la liberté humaine. Certes, dans les cas où elle s'exerce effectivement, elle n'est pas déterminée par les mouvements de sensibilité et les passions, car alors elle ne serait pas libre, mais elle est *influencée* par eux et cette influence qui la tire en quelque sorte dans leur sens, qui sans toutefois la déterminer agit sur elle la limite par le fait même : mouvements de sensibilité et liberté se trouvant ensemble dans l'unité du même sujet humain, la liberté ne peut pas ne pas recevoir d'eux des orientations qui sans être déterminantes puisqu'elle peut leur résister et choisir finalement en sens contraire agissent pourtant sur elle en l'affectant et l'imprégnant plus ou moins profondément. A quoi il faudrait ajouter, comme nous l'avons déjà signalé, qu'il arrive trop souvent que nos actes ne soient pas des actes volontaires libres parce que la liberté ne s'y est pas exercée, parce qu'on y a été purement et simplement déterminé par les mouvements de sensibilité en agissant sans réfléchir.

Dans tout ce qui est imparfait ou limité il y a du plus et du moins : nos actes sont *plus ou moins libres* et par conséquent plus ou moins responsables selon qu'ils sont plus ou moins influencés par nos mouvements de sensibilité et nos passions. A la limite ils ne seraient plus libres du tout dans le cas où l'influence de la passion deviendrait déterminante (enlevant alors l'usage de la liberté en enlevant toute possibilité de réflexion et de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 145 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

jugement), ce qui pourrait devenir courant dans des cas pathologiques mais est contraire à ce que comporte normalement la nature humaine douée de réflexion et par là de liberté. Dans le cas normal (conforme à la nature humaine) où la liberté s'exerce effectivement, le mouvement de sensibilité qui n'est pas déterminant ne peut entraîner la liberté que si elle y consent mais il la porte à y consentir (c'est là son influence) bien qu'elle garde la possibilité d'y résister si elle donne sa préférence à autre chose qu'à l'objet de ce mouvement de sensibilité (si l'enfant que nous avons pris pour exemple préfère le bien de conservation de la santé au plaisir de manger le gâteau) : nous verrons en morale qu'une liberté faible cède aux entraînements des mouvements de sensibilité et que comme tout ce qui est imparfait elle a besoin d'être perfectionnée en étant fortifiée par des « habitus » de la volonté qui sont *les vertus* par lesquelles elle est disposée dans le sens des choix moralement bons, c'est-à-dire dans le sens d'une préférence donnée à des biens supérieurs (ce sont des dispositions que la liberté possède en elle et par lesquelles elle est orientée en ses choix et préférences). La force d'attrait des biens sensibles ne peut être compensée et surmontée que par une affinité profonde de la liberté pour des biens supérieurs la disposant à les préférer (dans le cas des vices elle a au contraire en elle des dispositions à préférer les biens sensibles).

Nous avons vu que la liberté est liée à des *motivations conscientes* considérées par le jugement de l'intelligence. Au contraire l'influence des mouvements de sensibilité n'est pas toujours consciente, elle constitue souvent des *motivations inconscientes*¹¹² dont nous parlerons avec plus de précision quand nous traiterons la question de l'inconscient. Quand ces motivations inconscientes se cachent sous les motivations conscientes qui seules sont librement choisies et engagent par là notre responsabilité morale, il y a là une limitation grave de l'exercice de notre liberté mais celle-ci s'exerce pourtant dans la mesure où elle adhère librement aux motivations conscientes.

- - - - -

Nous avons vu qu'aux limites de l'intelligence humaine est lié son caractère discursif. Ce caractère discursif se retrouve au sein de l'acte volontaire libre dans la délibération au cours de laquelle nous avons montré que se succèdent les jugements prenant en considération le pour, puis le contre, puis toutes les motivations en jeu l'une après l'autre, et dont chacun, ne considérant que l'une de ces motivations, est toujours partiel par rapport à l'ensemble des motivations dont il faut tenir compte (le jugement décisif lui-même ne considérant plus que le motif décisif).

Du caractère discursif de la délibération résulte l'instabilité de la liberté humaine, c'est-à-dire la possibilité de revenir sur nos décisions, de nous en repentir, d'en changer, par là de leur être infidèle. En effet on peut après une décision (et il pourrait dans certains cas arriver que ce soit avant même son exécution) reprendre la délibération, y reprendre en considération des motifs que cette décision avait écartés, aboutir à une décision contraire. On nous dira peut-être que cette possibilité du repentir est un grand avantage dans le cas d'une décision mauvaise. Nous ne le nierons pas mais il faut bien voir que cet avantage est la contrepartie d'une imperfection car, aussi fréquentes que soient, hélas ! les décisions mauvaises, il reste que ce qui est normal est la bonne décision et l'instabilité de notre liberté entraîne la possibilité d'abandonner nos meilleures décisions, de leur être infidèles.

Nous verrons d'ailleurs par la suite que la notion de liberté ne convient qu'analogiquement (et non univoquement) aux libertés humaines, angélique et divine et que ces libertés angélique et divine qui ne résultent pas d'une intelligence discursive sont stables, c'est-à-dire engagées irrévocablement dans leurs décisions (donc sans aucune possibilité de repentir) parce que tout y est considéré à la fois en un seul et même acte d'intelligence de sorte que ne peut pas être repris en considération quelque chose qui n'aurait pas été considéré. Il est très important de discuter à ce propos la position d'André Gide qui a influencé toute la littérature contemporaine en faisant consister la liberté dans cette instabilité qui n'est qu'une imperfection de la liberté humaine et ne se trouve pas dans les libertés plus parfaites des esprits purs et de Dieu : Gide prétend en effet qu'on n'est vraiment libre qu'en demeurant indéfiniment disponible pour tous les choix possibles et qu'on cesserait d'être libre en se fixant dans un choix et en perdant par là cette disponibilité illimitée. S'il avait raison, on ne serait libre qu'avant de choisir et on cesserait d'être libre en choisissant : or avant de choisir la liberté n'est qu'une possibilité d'actes libres non encore réalisée et qui ne se réalisera peut-être jamais si l'on s'abandonne toujours aveuglément à tous les entraînements des

¹¹² Leur jeu appartient évidemment au domaine du déterminisme.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 146 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

passions mais c'est dans l'acte de choix que la liberté passant de la puissance à l'acte se réalise effectivement, elle n'est véritablement réalisée qu'en choisissant (à condition bien entendu que ce choix soit vraiment libre). De là résulte que *la liberté dont l'acte est de choisir se réalise d'autant plus qu'elle choisit davantage*, c'est-à-dire qu'elle est plus engagée dans ses choix, donc plus établie et fixée en eux, donc d'autant plus que ceux-ci sont plus stables (nous verrons que les libertés de Dieu et des anges sont totalement engagées dans leurs choix parce que, comme nous venons de l'indiquer, tout y est considéré, de sorte que ceux-ci sont irrévocables). Par exemple la jeune fille qui se donne un jour à un jeune homme, à un autre le lendemain, à un troisième le surlendemain choisit très peu et par là n'exerce que très peu (à moins que cela ne soit pas du tout) sa liberté, c'est plutôt le caprice de chaque jour qu'un véritable choix puisque le lendemain cela en sera un autre sans être jamais engagée et que cela alors a assez peu d'importance que ce soit aujourd'hui celui-ci plutôt que l'autre dont ce sera le tour demain, mais la jeune fille qui le jour de son mariage choisit (à condition que ce soit vraiment librement) ¹¹³ un jeune homme et un seul de préférence à tous les autres et irrévocablement pour toute la vie, quoi que ce soit d'imprévisible qui puisse arriver dans l'avenir, choisit vraiment, s'engage vraiment dans ce choix, et par là exerce pleinement sa liberté.

L'erreur de Gide provient d'une confusion entre *l'indifférence dominatrice* vis à vis des biens particuliers qui constitue la liberté parce que celle-ci ne choisit qu'en ayant la possibilité de faire un autre choix et *l'indifférence potentielle* qui caractérise en son imperfection la liberté humaine qui est en puissance de choisir avant de passer dans le choix de la puissance à l'acte : c'est dans cette indifférence potentielle que Gide fait consister la liberté parce qu'il n'a pas vu que dans l'acte de choix en lequel seul se réalise vraiment la liberté celle-ci exerce l'indifférence dominatrice qui la constitue *en choisissant sans être déterminée à son choix*.

L'AMOUR DE PRÉDILECTION

Nous avons parlé de l'amour qui est un mouvement de sensibilité vers le bien sensible qui détermine cet attrait sans qu'il y ait de choix. Il est évident par ailleurs qu'il y a un autre amour qui est celui de la volonté pour le bien considéré en sa nature même de bien qui est le fondement de son pouvoir de choisir entre tous les biens particuliers. Mais lorsque la volonté choisit un certain bien de préférence à tous les autres, cette *libre préférence* est bien un amour du bien ainsi préféré vers lequel la volonté se porte par son choix et c'est là ce que nous appelons amour de prédilection parce que l'objet de cet amour y est librement choisi (nous verrons ultérieurement la nature spirituelle d'un tel amour). La notion d'amour appliquée à l'amour inclination de la sensibilité et à l'amour de libre préférence acte de la volonté n'est pas univoque mais analogue (c'est-à-dire hiérarchisée du dedans à ces deux degrés très différents l'un de l'autre) et il en est de même pour la notion de la joie que l'amour trouve dans la possession du bien aimé. Malheureusement la langue française ne possède que le seul mot « amour » pour les deux cas : en latin on a le mot *dilectio* ¹¹⁴ pour l'amour de libre préférence (il y a aussi le mot *caritas*, correspondant au grec *agapè*, *αγάπη*, qui a donné en français « charité », mais ce mot appartient en propre au vocabulaire chrétien pour désigner un amour surnaturel, c'est-à-dire dont nous serions par nous-mêmes incapables sans la grâce, de Dieu pour Lui-même). Toutefois quand il s'agit d'une personne humaine on pourra employer le mot *amitié* pour désigner l'amour de prédilection, amour désintéressé ou *oblatif* qui aime la personne pour elle-même, par opposition à un amour captatif ou intéressé ou de « concupiscence » qui ne s'intéresse à la personne que pour ce qu'on peut en tirer d'avantages ou de jouissance en la subordonnant ainsi à nous.

Ce qui explique le choix est précisément la force, l'intensité de l'amour de prédilection mais parce que cet amour est librement donné, sans être nécessité par son objet, c'est une force inhérente à la liberté elle-même, constitutive de l'être de la liberté. Par exemple les vertus par lesquelles, comme nous le verrons en morale, la liberté est inclinée à choisir le bien moral ne sont pas des forces étrangères à la liberté et qui la diminueraient en agissant sur elle comme les passions, mais des forces inhérentes à la liberté ainsi disposée par elles. Quand la liberté choisit à l'encontre du mouvement des passions, ce ne peut être que par la force présente en elle d'un amour très fort des biens supérieurs préférant ceux-ci au bien sensible qui attire. La valeur la plus profonde d'un être humain est liée à

¹¹³ Bien sûr dans cet exemple il y a attrait de sensibilité pour ce jeune homme mais si elle y a consenti après examen du pour et du contre le choix est vraiment libre, cet attrait ayant constitué une motivation, mais non déterminante à elle seule.

¹¹⁴ Dire à Dieu : « Je vous aime » s'exprime en latin « Diligo te » et non « Amo te ».

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 147 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

ce que sa liberté préfère ainsi d'un amour de prédilection, à la qualité des biens librement choisis vers lesquels vont ses préférences, et c'est la qualité de ce que nous préférons qui récompense la qualité de notre amour.

Bien entendu le mouvement de sensibilité ne se porte pas toujours vers quelque chose de mauvais, c'est-à-dire de contraire à un bien supérieur. Si le jugement de l'intelligence reconnaît comme véritablement bon, pas seulement comme bien sensible, mais comme vrai bien pour l'homme, ce vers quoi se porte l'inclination de la sensibilité, la liberté pourra alors consentir à cette inclination bien orientée et celle-ci dans l'unité du sujet humain renforcera l'amour de prédilection car ce sera alors l'être humain tout entier dans son unité qui se portera vers l'objet aimé : il devrait en être ainsi dans l'amour conjugal qui doit être de libre choix éclairé par le jugement de l'intelligence et dont la nature doit comporter aussi l'attrait sensible. Il peut arriver aussi, parce que dans l'unité du sujet humain l'influence entre mouvements de sensibilité et volonté libre est réciproque, que nos libres choix fassent naître des attrait sensibles qui n'existaient pas initialement.

- - - - -

De même qu'après avoir comparé connaissance sensible et connaissance intellectuelle et défini la nature de l'une et de l'autre nous avons pu approfondir la nature de la connaissance, il nous faut maintenant après avoir examiné amour sensible et amour de prédilection approfondir la nature même de l'amour.

De même que la connaissance comporte sujet connaissant et objet connu, l'amour comporte *sujet aimant* et *objet aimé* : le verbe aimer comme le verbe connaître n'a aucun sens sans un complément ; aimer, c'est aimer ce qui est l'objet de cet amour.

Nous avons fondé toute l'explication de la nature de la connaissance sur l'affirmation que l'objet connu est cause formelle de l'acte de connaissance. Si l'on a compris tout ce que nous avons dit en cette IIIe Partie sur l'amour, il est clair que L'OBJET AIMÉ EST CAUSE FINALE DE L'AMOUR en étant *le bien* vers lequel se porte, vers lequel est orientée l'inclination de l'amour qui trouve son terme et sa satisfaction en la possession de cet objet aimé.

Cela constitue une différence essentielle entre la connaissance et l'amour parce que la cause formelle est cause intrinsèque et la cause finale cause extrinsèque. La connaissance rend l'objet connu intentionnellement présent dans l'acte de connaissance, donc à l'intérieur du sujet connaissant, et se termine à cela, constituant quand l'objet est en acte d'être connu une perfection intérieure, un enrichissement ou une extension de l'être du sujet connaissant devenu intentionnellement cet objet. L'amour porte le sujet hors de lui (par là tout amour est « extase »), vers la réalité entitative de l'objet aimé et ne trouve son terme qu'en la possession de cet objet aimé ou l'union à lui : contrairement à la pure intériorité du connaître, *l'aimer fait sortir le sujet aimant de lui-même pour s'orienter vers l'objet aimé devenu par là sa fin* (au sens précis de cause finale de cet amour).

Cela n'exclut nullement que l'objet aimé soit en même temps cause formelle de l'amour car *l'amour doit sa nature au bien aimé*, n'est ce qu'il est qu'en étant l'amour de cet objet-là, et cela au point que l'amour d'un autre objet est un autre amour, de nature différente : ce qui fait que l'amour est ce qu'il est est ce qu'il aime. Mais la différence avec la connaissance est que *dans l'amour l'objet est cause formelle parce que cause finale*, cela parce qu'alors que la connaissance n'est que perfection intérieure du sujet connaissant l'amour est élan, entraînant du sujet aimant vers l'objet aimé et qu'une inclination et un mouvement doivent leur nature à la fin vers laquelle ils se dirigent et qui en leur donnant leur orientation les fait être ce qu'ils sont de sorte qu'en toute inclination la cause finale est par le fait même cause formelle.

L'amour est donc bien *présence intentionnelle de l'objet aimé dans le sujet aimant* : ce que nous aimons est présent en nous dans notre amour d'une présence qui ne dure que ce que dure cet amour, qui ne consiste qu'en lui, donc d'une présence purement tendancielle, et c'est là ce que nous avons appelé présence intentionnelle. Mais alors que nous avons trouvé l'être intentionnel dans une causalité efficiente dans le cas de la causalité instrumentale et dans une causalité formelle dans le cas de la connaissance, nous le trouvons ici dans une causalité finale : *dans l'amour l'objet aimé est présent dans le sujet aimant comme bien attirant, comme terme de la direction de l'amour vers lui*.

On peut dire aussi que *le sujet passant de la puissance à l'acte d'aimer devient intentionnellement l'objet aimé*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 148 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

dans et par l'acte d'amour dont cet objet aimé est cause formelle mais alors que le sujet connaissant devient intentionnellement l'objet connu en un acte qui est pure perfection intérieure immobile de ce sujet comme épanouissement intérieur de son être propre, le sujet aimant devient intentionnellement l'objet aimé dans un élan hors de lui vers cet objet aimé, mouvement qui n'aura son terme que dans la possession ou l'union effective. L'objet connu est objet de la connaissance en tant qu'être, l'objet aimé est objet de l'amour en tant que bien. L'affinité de l'amour de prédilection pour le bien aimé qui est, comme nous l'avons dit, constitutive de l'être même de la liberté en tant que pouvoir de choix, connaturalise vraiment le sujet aimant avec ce bien aimé vers lequel il est orienté comme vers l'achèvement auquel tend son être : par l'amour nous portons notre être à la mesure de ce que nous aimons parce que c'est en cela que nous trouvons notre bien et notre achèvement.

De même que le sujet en acte de connaître et l'objet en acte d'être connu s'identifient intentionnellement dans et par l'acte de connaissance, *le sujet en acte d'aimer et l'objet en acte d'être aimé s'identifient intentionnellement dans l'acte d'amour*, mais alors que dans la connaissance c'est en un acte qui rend simplement l'objet en acte d'être connu intérieur au sujet en acte de connaître dans et par la connaissance qu'il en a, dans l'amour c'est en un acte par lequel *le sujet en acte d'aimer tend hors de lui vers l'objet en acte d'être aimé qui l'attire vers lui.*

En réfutant les systèmes philosophiques pour lesquels connaître consiste à *faire* ou *produire* quelque chose (produire des idées, des jugements, des raisonnements), nous avons montré que connaître consiste à *être* quelque chose (être intentionnellement l'objet connu dans et par la connaissance qu'on en a) : aimer ne consiste pas davantage à faire ou produire quelque chose, mais à *tendre vers* quelque chose en l'élan de l'amour qui porte vers elle. Nous avons expliqué, en réfutant les mêmes philosophes, que connaître n'est pas « devenir autre » mais « devenir l'autre » (l'objet) : aimer est *tendre vers l'autre.*

Connaissance et amour, dont nous venons de bien marquer les différences, se trouvent ensemble dans l'unité du sujet à la fois connaissant et aimant, d'où une influence réciproque.

D'une part l'amour suppose la connaissance : il n'y a d'amour que se portant vers un bien connu, il faut d'abord connaître ce que l'on aime pour l'aimer. Quand il s'agit de l'amour de prédilection, nous avons dit comment il suppose le jugement de l'intelligence estimant le bien ainsi aimé.

On pourrait être tenté de penser qu'en revanche la connaissance est indépendante de l'amour et ceux qui, connaissant mal saint Thomas d'Aquin, l'ont accusé d'intellectualisme lui ont souvent attribué une telle position. Mais cela n'est vrai que concernant la pure sensation et encore faudrait-il ajouter que l'amour, en portant à *l'observation* et à *l'attention*, apporte à la sensation de précieux enrichissements. Dès qu'il s'agit de sensibilité interne, il est évident que les mouvements de l'imagination et des associations d'images sont influencés par les sentiments. Mais le problème le plus important concerne le rôle de la volonté vis à vis de la connaissance intellectuelle.

Il est d'abord certain que c'est la volonté qui, mouvant toutes les facultés humaines à leurs actes, applique l'intelligence à considérer tel objet de connaissance : c'est évidemment parce qu'elle trouve en cela un bien pour l'intelligence (et par là pour l'homme doué de cette intelligence). Nous avons dit quel effort il faut pour ne pas laisser influencer nos jugements par nos inclinations mais toujours reconnaître la réalité objectivement telle qu'elle est : cet effort est animé par *un amour de la vérité à connaître comme un bien pour l'intelligence*, et c'est aussi cet amour qui inspirera tous nos efforts pour le progrès de nos connaissances intellectuelles. On cherche à connaître davantage ce qu'on aime. Il faudrait aussi rappeler ici ce qu'à propos de « l'intuition » nous avons dit du jugement par amour où l'objet aimé est expérimenté comme bon dans et par le mouvement même de l'amour qui porte vers lui.

Il y a encore lieu de parler ici du cas de *la croyance* lorsque l'intelligence « croit » vraie une affirmation dont elle n'a aucun moyen d'acquérir la certitude ni par l'expérience ni par le raisonnement mais parce que cela nous est dit par un témoin digne de foi (sincère, impartial, sain d'esprit, compétent, etc.) : la vérité crue n'ayant alors aucune évidence (ni immédiate par l'expérience ni médiata par l'intermédiaire du raisonnement) pour entraîner l'adhésion de l'intelligence, il faut bien que ce soit la volonté qui dans ce cas porte l'intelligence à croire parce qu'il y a un

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 149 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

enrichissement, donc un bien pour l'intelligence à acquérir ainsi (c'est-à-dire en y croyant) la connaissance de cette vérité, mais bien entendu c'est l'intelligence qui aura dû juger préalablement que le témoin était digne de foi ¹¹⁵ (assez différent est le cas où l'on « croit » sans examen ce que dit une personne compétente, par exemple l'élève écoutant le professeur, parce qu'alors l'intelligence pourrait par elle-même, quoique difficilement, parvenir à connaître cela par la voie normale de l'expérience ou du raisonnement). Il y aurait en revanche confusion à parler de « croire » dans le sens de faire confiance à l'expérience et au raisonnement car nous avons vu que ceux-ci nous assurent par eux-mêmes de la vérité de ce qu'ils nous font connaître, il reste que même dans ce cas l'amour de la vérité à connaître ainsi contribue à renforcer l'intensité d'adhésion de l'intelligence à la vérité ainsi connue.

¹¹⁵ Précisons pour le lecteur chrétien que dans le cas de la *foi surnaturelle* le témoin absolument digne de foi parce qu'infaillible est Dieu Lui-même nous communiquant par *la Révélation* ce qu'il est absolument seul à connaître et que l'intelligence humaine est alors portée à croire par l'amour du bien qu'est pour nous la connaissance des vérités ainsi révélées par Dieu.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les moyens d'action de l'homme	Page 150 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La volonté libre	

4^e PARTIE :

LA SOURCE DE L'ÊTRE :

L'ÊTRE PAR SOI

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 152 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

CHAPITRE 1 :

L'EXISTENCE DE DIEU

DIEU NOUS EST-IL CONNAISSABLE ?

Ayant examiné l'être en lui-même, puis l'être comme connu et l'être comme aimé, nous avons à nous poser maintenant le problème de la Source de l'être que nous appellerons Dieu, nom dont la signification se précisera au cours de cette IVe partie. Mais il faut d'abord nous demander, en raison de ce que nous avons dit sur les limites de notre intelligence humaine, si Dieu lui est connaissable.

Pour éviter toute confusion rappelons initialement que cet ouvrage est un ouvrage de philosophie et non de théologie : cela veut dire qu'il ne pourra y être question que de *la connaissance de Dieu dont l'intelligence humaine est naturellement, c'est-à-dire par elle-même, capable* grâce à ses moyens naturels de connaissance, l'expérience et le raisonnement, qu'il n'y sera donc nullement question de la connaissance de Dieu qu'ont les chrétiens (et pour une part les juifs et les musulmans) par la Révélation Biblique et par la foi qui croit à cette Révélation (par exemple nous n'y exposerons pas le Mystère de la Trinité)¹¹⁶ et que nous ne nous y appuyerons pas sur cette Révélation, ce qui constituerait un cercle vicieux. Tout ce que nous allons écrire ici au sujet de Dieu est donc accessible aux non-chrétiens et aux incroyants pourvu qu'ils usent bien de leur raison humaine.

Certains chrétiens objecteraient peut-être alors que l'existence de Dieu ne peut pas être connue sans la foi par la raison humaine seule, qu'elle n'est connaissable que par la foi : c'est cette position que l'Eglise catholique a rejetée sous le nom de *fidéisme*, mot qui veut dire qu'on n'admet de connaissance de Dieu que par la foi. Le fidéisme est d'abord contraire aux faits : toutes les religions ont eu une certaine connaissance de Dieu, mais surtout on en trouve une connaissance précise, fondée sur des preuves certaines et rigoureuses de son existence, chez de grands philosophes païens comme Socrate, Platon et Aristote ; Voltaire qui rejetait avec la violence que l'on sait la foi chrétienne était certain de l'existence de Dieu ; le grand physicien Einstein, qui n'était croyant d'aucune religion (pas plus de la religion juive de sa famille que de la religion chrétienne), affirmait avec force sa certitude de l'existence de Dieu. De plus le fidéisme est contradictoire car la foi consiste à croire ce que Dieu nous dit, mais comment croire qu'Il nous parle si l'on n'a aucune connaissance de son existence ? Un athée qui nie l'existence de Dieu ne pourra jamais admettre que Dieu nous ait parlé. La foi, pour croire ce que Dieu enseigne, suppose donc son existence *préalablement* connue par notre raison humaine. Ceci est d'une telle importance pour éviter à la foi d'être contradictoire (comme l'ont prétendu par erreur Tertullien et Luther) que l'Eglise catholique a engagé sur cette question toute son autorité en définissant au 1er concile du Vatican que l'existence de Dieu peut être connue sans la foi par la lumière naturelle de la raison. C'est donc une grave erreur de vocabulaire de confondre incroyant et athée : l'incroyant, qui n'a pas la foi chrétienne (ni même, pour s'exprimer en toute rigueur, la foi juive ou la foi

¹¹⁶ Nous avons consacré un Traité de Théologie, *La Vie Surnaturelle*, à exposer cette connaissance de Dieu par la foi à la lumière de la Révélation chrétienne.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 153 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

musulmane), n'est pas athée s'il use bien de sa raison humaine pour connaître l'existence de Dieu.

D'autres chrétiens, qui tiennent à ne pas tomber dans l'erreur du fidéisme que nous venons de critiquer, objecteraient pourtant qu'ils croient que l'intelligence humaine, sans avoir été détruite, a toutefois été blessée et déviée par le péché originel qui a laissé en elle un affaiblissement et même une propension à l'erreur, et que dans cet état elle n'est plus capable d'une connaissance complète et sans erreur de ce qu'elle aurait pu connaître de Dieu si elle était restée intacte, d'où le pullulement des erreurs sur Dieu que l'on constate à travers l'histoire des religions et des systèmes philosophiques, ce qui entraîne qu'elle ne peut plus se passer d'une Révélation venant de Dieu, non seulement pour connaître de Lui des mystères qui ne nous sont pas naturellement connaissables comme le Mystère de la Trinité, mais même pour connaître complètement et sans erreur ce qu'elle en est naturellement capable de connaître. Ceci n'est pas faux si l'on envisage effectivement une connaissance complète et sans erreur de tout ce que l'intelligence humaine peut connaître de Dieu par ses moyens naturels de connaissance : comme nous l'avons déjà indiqué dans notre introduction, l'intelligence humaine n'est jamais parvenue à cette connaissance complète et sans erreur qu'aidée et guidée par la Révélation Biblique (comme un élève qui ne peut en fait trouver la solution d'un problème difficile qu'aidé et guidé par le professeur bien que sa raison soit naturellement capable de découvrir et de comprendre cette solution), que guérie des blessures du péché par la grâce rédemptrice du Christ et surtout orientée vers la connaissance de Dieu par une volonté que la grâce porte à aimer cette connaissance comme un bien hautement souhaitable, de sorte que ce n'est en fait que dans le climat de la foi, au sein de la philosophie chrétienne, que s'est épanouie dans l'histoire humaine la connaissance complète et sans erreur de ce que l'intelligence humaine est naturellement capable de connaître de Dieu, cette philosophie chrétienne ayant toutefois assumé toutes les précieuses vérités que connaissaient déjà religions et philosophies païennes et surtout Socrate, Platon et Aristote. Ainsi bien des vérités philosophiques sur Dieu que nous exposerons au cours de cette IVe Partie n'ont été en fait connues que dans et par la philosophie chrétienne mais elles restent des vérités philosophiques parce que nous en apporterons la preuve par la seule rigueur du raisonnement sans nous appuyer en rien sur la Révélation et sans supposer la foi.

Il reste que même telle qu'elle est blessée, déviée, diminuée par les suites du péché originel l'intelligence humaine est capable par elle seule, sans Révélation Divine, de connaître, certes d'une connaissance le plus souvent entachée de bien des lacunes et bien des erreurs, mais quand même de connaître l'existence de Dieu : c'est un fait que l'athéisme n'est qu'exceptionnel et que partout où on le rencontre il s'explique comme nous allons le voir par la présence de graves erreurs philosophiques qui ont faussé le mouvement naturel de notre intelligence (ce qui permet de comprendre pourquoi la démonstration de l'existence de Dieu que nous allons exposer en ce chapitre n'est en général pas comprise par les athées et par conséquent ne les convainc pas, donc pourquoi le plus souvent ils ne parviendront à reconnaître l'existence de Dieu qu'en parvenant à la foi, c'est-à-dire à reconnaître Dieu se manifestant dans l'histoire par la Révélation).

Il s'agit donc d'examiner maintenant de quelle manière il sera possible à l'intelligence humaine de connaître Dieu. Pour cela deux obstacles sont à envisager.

Le premier provient de ce que nous verrons bientôt que Dieu est un être parfaitement et absolument immatériel qui ne peut donc d'aucune manière être atteint par l'expérience sensible ¹¹⁷. Or nous savons que l'intelligence humaine tire toutes ses connaissances de l'expérience sensible et que nous ne pouvons avoir aucune idée de ce dont nous n'avons pas l'expérience. Il est donc certain par là, non seulement que nous ne pouvons avoir aucune idée de Dieu, qu'il est totalement obscur pour notre intelligence, mais que nous n'avons aucun moyen de Le connaître directement, d'une connaissance L'atteignant directement, d'une connaissance L'atteignant en Lui-même. Le second obstacle est plus grave encore : nous verrons bientôt qu'il faut définir Dieu comme l'Être infini et parfait. Or non seulement l'intelligence humaine, mais toute intelligence limitée ne peut pas atteindre directement, connaître en Lui-même l'Infini et le Parfait et il lui est plus impossible encore d'en avoir la moindre idée : l'Infini et le Parfait, s'il existe, ne peut être que mystère impénétrable pour toute intelligence limitée. Ce fut une grave erreur de

¹¹⁷ C'est l'objection courante des athées : Dieu, personne ne l'a jamais vu.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 154 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

Descartes de nous attribuer l'idée de l'infini : nous ne pouvons que le définir négativement, par l'absence de toute limite ou imperfection, sans en avoir aucune idée positive (il s'agit ici de l'infini dans *l'être* ; ce qu'on appelle infini en mathématiques étant l'illimité en *quantité* qui d'ailleurs ne peut intervenir dans le raisonnement mathématique et dans le calcul que comme être de raison, c'est-à-dire comme facteur intervenant dans les opérations mathématiques).

Il est donc acquis pour les raisons que nous venons de dire qu'*une connaissance directe de Dieu l'atteignant en Lui-même dans Sa Réalité Divine est impossible, au moins par ses moyens naturels, à l'intelligence humaine*. Il faut donc, pour éviter toute confusion, commencer notre étude philosophique de Dieu par le rejet de toute prétention de Le connaître directement. Cette prétention s'est présentée dans l'histoire de la philosophie sous 3 formes différentes.

La première, que l'Eglise catholique a rejetée sous le nom d'*ontologisme*, se trouve notamment chez Malebranche et Rosmini. Ces philosophes pensent que la nature même de l'intelligence serait de connaître l'Être divin, d'être éclairée par Lui, et alors de tout connaître à Sa Lumière, en Lui et par Lui. Ceci est faux puisque nous venons d'expliquer pourquoi l'intelligence humaine est incapable par ses moyens naturels d'une connaissance directe de Dieu : nous avons vu précédemment que l'objet formel qui détermine la nature de l'intelligence est l'être analogue (analogiquement et non univoquement commun à Dieu et aux êtres limités et imparfaits) que l'intelligence humaine n'atteint que dans les réalités qui sont pour nous objet d'expérience sensible et nous verrons bientôt que ce n'est qu'à partir de ces réalités connues directement par nous que nous pourrions indirectement connaître Dieu comme la cause d'existence sans laquelle elles n'existeraient pas. D'ailleurs, si l'ontologisme avait raison, l'existence de Dieu nous serait immédiatement évidente et alors l'athéisme serait impossible : le fait qu'il y a des athées prouve que l'existence de Dieu n'est pas immédiatement évidente pour nous et a besoin d'être prouvée. Malebranche a été ici victime de l'erreur de son maître Descartes qui croyait l'intelligence humaine capable par elle seule de connaître Dieu a priori d'une manière indépendante de tout appel aux données de l'expérience sensible. L'ontologisme rejoint aussi l'erreur de Parménide (qui est un platonisme appliqué à l'idée d'être) qui identifie l'être analogue connu par notre notion de l'être avec l'Être par soi parfait, un et immuable, c'est aussi par là un univocisme ne considérant l'être que tel qu'il est infini et parfait en Dieu.

Il ne faudrait pas, comme on le fait quelquefois, confondre l'erreur de l'ontologisme avec un enseignement de saint Augustin repris en le précisant par saint Thomas d'Aquin qui soutient que l'homme n'a de connaissance intellectuelle que grâce à une lumière qui lui est donnée par Dieu, que par participation à l'intelligence divine : cela veut dire simplement que nous n'aurions pas l'intelligence si elle ne nous était pas donnée par Dieu et que toute intelligence limitée, ayant Dieu pour auteur, est une participation à l'intelligence infinie et parfaite de Dieu, cela n'a jamais voulu dire que l'intelligence humaine, une fois donnée à l'homme par Dieu, ne serait pas capable de connaître directement les créatures, ne les connaîtrait qu'en connaissant Dieu et connaîtrait celui-ci directement. Certes il est vrai en soi que c'est parce que Dieu nous l'a donnée que notre intelligence est une capacité de connaître mais on tomberait dans le cercle vicieux de Descartes précédemment démasqué si l'on voulait se baser sur cela pour affirmer la capacité de connaître de notre intelligence car on supposerait alors une connaissance directe et immédiate de Dieu dont notre intelligence est incapable : notre intelligence a conscience de sa propre capacité de connaître avant de se savoir créée par Dieu.

La seconde prétention à une connaissance directe de Dieu se trouve dans l'attitude que sous le nom d'*immanentisme* ¹¹⁸ l'Eglise catholique a rejetée dans l'encyclique *Pascendi* de saint Pie X et dans l'encyclique *Humani generis* de Pie XII : ce mot signifie que la présence de Dieu en nous nous serait perceptible, serait pour nous objet d'expérience, de ce que certains appellent « expérience religieuse » ou « sens du divin », et qu'alors Dieu nous serait connu directement par une telle expérience intérieure. Cela encore est faux parce que nous avons montré pourquoi Dieu ne peut pas être pour nous, au moins quant à nos capacités naturelles, objet d'expérience. Que Dieu

¹¹⁸ Si Laberthonnière est certainement tombé dans cette erreur, c'est à tort qu'on en a accusé Blondel qui, fils soumis de l'Église docile à tous ses enseignements, s'est longuement expliqué à ce sujet. Partir pour connaître Dieu de l'orientation intérieure de notre volonté vers Lui comme Bien suprême et absolu découvert ainsi comme fin dernière supposée par toutes nos activités n'est pas prétendre que Dieu serait perçu en nous par une expérience de sa présence.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 155 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

soit présent en nous comme la cause même de notre existence, nous démontrerons bientôt que cela est certain, mais confondre cette présence qui existe dans une pierre comme dans un homme avec la présence de l'objet connu dans le sujet connaissant est une grossière erreur.

Les immanentistes font souvent appel au témoignage des grands mystiques chrétiens qui parlent effectivement d'une expérience intérieure de Dieu. D'abord cette expérience est invérifiable par d'autres et l'immanentisme serait alors acculé à conclure qu'il faut être parvenu à l'expérience mystique pour avoir la connaissance de l'existence de Dieu. Mais surtout il y a là une grave confusion entre d'une part *la connaissance de Dieu dont l'intelligence humaine est naturellement capable* et qui doit être accessible à tout homme qui use bien de sa raison et d'autre part *l'expérience mystique* dont l'homme n'est pas naturellement capable, qui est d'ordre *surnaturel*, don purement gratuit de la grâce de Dieu, et qui est une connaissance de Dieu *par la foi*, du domaine de la foi, cette foi sous l'action des dons du Saint-Esprit expérimentant alors Dieu dans et par l'ardeur de la charité où Il est goûté comme souverainement bon (il s'agit donc là d'une connaissance par amour de l'objet aimé), mais une telle expérience n'est pas du domaine sensible, elle n'a lieu au contraire que dans une nuit totale pour la sensibilité, que dans la mort de toute perception sensible. Il semble bien que Bergson soit tombé dans cette confusion parce que le nominalisme qui vicie à la base ce qu'il y a de meilleur dans sa philosophie l'a empêché de distinguer avec précision ordre naturel et ordre surnaturel. Pascal en revanche n'y est jamais tombé, il a toujours attribué au caractère essentiellement surnaturel de la grâce tout ce qui est de l'ordre de la charité infiniment supérieur aux capacités naturelles de notre intelligence : ce qu'il appelle le cœur n'est nullement, comme chez Jean-Jacques Rousseau et les romantiques, le domaine de la sensibilité mais selon le vocabulaire de la Bible et des Pères de l'Eglise ce fond le plus intime, ce centre le plus profond de l'âme humaine où Dieu agit par sa grâce et il s'agit nettement là de la connaissance de Dieu par la foi surnaturelle et non de celle dont l'intelligence humaine est naturellement capable. Essaiera-t-on de faire appel aux mystiques du brahmanisme ? Nous aurons l'occasion par la suite de dire que, sous réserve de cas possibles d'une action surnaturelle de la grâce de Dieu dont eux mêmes n'auraient alors pas pleine connaissance, ce qu'ils expérimentent n'est pas Dieu directement mais le fond spirituel de leur âme qui peut alors être saisi comme recevant son existence de Dieu.

De cette étude critique de l'ontologisme et de l'immanentisme nous pourrions conclure qu'il ne peut pas y avoir pour l'intelligence humaine laissée à ses moyens naturels d'évidence immédiate de l'existence de Dieu, donc que celle-ci ne peut lui être connue qu'en conclusion d'un raisonnement qui lui en apportera la preuve.

Objectera-t-on le grand nombre de personnes qui déclarent n'avoir aucun besoin d'une démonstration de l'existence de Dieu parce que celle-ci est évidente pour elles ? Nous avons déjà expliqué leur cas à propos de l'intuition : ce n'est pas que ces personnes connaissent l'existence de Dieu autrement qu'en conclusion d'un raisonnement, ce dont l'intelligence humaine serait incapable, mais c'est qu'elles ont fait ce raisonnement dans un mécanisme psychologique inconscient sans jamais le formuler de manière explicite et consciente et n'ont pris conscience que de sa conclusion.

Ayant établi que l'existence de Dieu, qui ne peut pas avoir pour nous d'évidence immédiate, ne peut être connue par l'intelligence humaine qu'en conclusion d'un raisonnement il nous faut encore critiquer, comme prétention à une connaissance directe de Dieu, la prétention de Descartes de pouvoir démontrer l'existence de Dieu par un raisonnement *a priori* en procédant comme en géométrie à partir d'une définition : c'est ce raisonnement qu'en philosophie on a appelé *preuve « ontologique »*¹¹⁹ (n'oublions pas que ce mot vient du verbe « être » en grec, cela veut dire qu'on commence par définir l'Être divin pour en déduire qu'Il existe). Descartes définit Dieu comme l'Être parfait pour en déduire que s'il Lui manquait l'existence Il ne serait pas parfait et en conclure ainsi qu'il est impossible qu'Il n'existe pas. Cela prouve que si par une construction arbitraire de notre intelligence nous posons la définition d'un Être parfait sans savoir s'Il existe réellement (donc en demeurant entièrement dans le domaine de

¹¹⁹ Saint Thomas d'Aquin et bien d'autres après lui ont attribué à saint Anselme ce raisonnement que Descartes formulera clairement mais le texte de saint Anselme est très obscur et il est difficile de savoir à coup sûr s'il est vraiment tombé dans la faute de raisonnement que nous reprochons ici à Descartes.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 156 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

l'être de raison ou de la logique), nous ne pouvons pas le définir autrement qu'existant mais nous ne pouvons pas conclure de là à l'affirmation de son existence réelle. Ce raisonnement a bien démontré que s'il existe un Être parfait, Il est en même temps, comme nous le verrons bientôt, Être nécessaire qui ne peut pas ne pas exister ou dont il est impossible qu'Il n'existe pas, mais cela ne prouve nullement l'existence réelle de cet Être nécessaire et parfait. Un tel raisonnement passe sans preuve réelle de l'idée d'existence ou de l'existence comme objet de pensée au fait d'exister, de l'être de raison à l'être réel. Il est curieux de constater que toute la philosophie moderne depuis 2 siècles s'est acharnée à réfuter cette « preuve ontologique » de Descartes et pour les raisons que nous venons de dire y a réussi facilement en semblant ignorer que saint Thomas d'Aquin l'avait déjà réfutée quatre siècles avant Descartes et qu'il nous donne d'autres preuves de l'existence de Dieu.

On peut en mathématiques procéder par des raisonnements a priori parce qu'elles ont pour objet propre la quantité et qu'on peut toujours à partir de certaines quantités construire d'autres quantités. Mais parce que l'intelligence humaine ne peut pas connaître Dieu directement, elle n'a aucun point de départ a priori duquel elle pourrait déduire quoi que ce soit sur Dieu.

Si donc l'existence de Dieu ne peut pas être prouvée par un raisonnement *a priori*, elle ne pourra l'être que par un raisonnement *a posteriori* partant du fait d'expérience de l'existence des choses pour découvrir Dieu comme leur cause d'existence : il s'agira donc bien là d'une *connaissance indirecte de Dieu* par l'intermédiaire des choses dont Il est la cause d'existence, cette connaissance même dont saint Paul a parlé aux Romains quand il leur a écrit que « le Dieu invisible s'est fait connaître par les choses visibles qu'Il a faites »

C'est la possibilité, la certitude et la valeur de cette connaissance indirecte par un raisonnement a posteriori qu'il nous faut examiner maintenant.

VALEUR D'UNE CONNAISSANCE INDIRECTE

Qu'une connaissance indirecte et a posteriori puisse être rigoureusement certaine, nous allons d'abord en donner des exemples.

Premier exemple : Tandis que j'écris j'ai ma montre sous les yeux pour ne pas oublier l'heure et je vois, et par là je connais directement le mouvement des aiguilles mais je ne vois pas le ressort qui est dans ma montre et n'en ai aucune connaissance directe. Pourtant l'existence de ce ressort m'est connue de manière absolument certaine quoique indirecte par l'intermédiaire du mouvement des aiguilles parce que s'il n'y avait pas de ressort dans cette montre les aiguilles ne marcheraient pas.

Second exemple : Je vois (et ainsi connais directement) des pas sur le sable dans le désert ou sur la neige en montagne. J'en conclus avec une absolue certitude au passage d'un homme bien que, n'ayant pas vu cet homme, je n'aie de lui aucune connaissance directe et même ne sache rien de lui : son passage ne m'a été connu qu'indirectement par ses pas sur le sable ou sur la neige parce que sans ce passage il n'y aurait point de pas.

Nous pouvons conclure de ces deux exemples qu'une cause invisible dont nous n'avons et ne pouvons avoir aucune connaissance directe et même ne savons rien et ne pouvons rien savoir peut nous être connue de manière absolument certaine quoiqu'indirectement par l'intermédiaire d'un effet visible connu directement si cet effet visible ne peut pas exister sans cette cause invisible : il s'agit d'une *raisonnement concluant de l'effet à la cause sans laquelle cet effet n'existerait pas*, ce que nous appellerons *un raisonnement par causalité*.

Dans nos deux exemples la cause était un être visible (un ressort, un homme) bien que nous ne l'ayons pas vu : dans le premier exemple je pourrais ouvrir la montre et voir le ressort ; dans le second exemple quelqu'un aurait pu voir cet homme au moment où il est passé. Il s'agit donc d'une cause qui aurait pu ou pourrait être connue directement. Mais à supposer que nous trouvions un effet qui ne puisse pas exister sans avoir pour cause un être immatériel qui donc ne peut pas nous être connu directement, nous aurions par là la preuve certaine de l'existence de cet être immatériel bien que nous ne le connaissions qu'indirectement et que ce qu'il est nous demeure profondément mystérieux. De même si quelque effet visible ne peut pas exister sans avoir pour cause un Être infini et parfait, nous avons alors la preuve absolument certaine qu'existe cet Être infini et parfait qui nous est ainsi connu indirectement bien qu'il ne nous soit d'aucune manière directement connaissable et que ce qu'Il est nous demeure

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 157 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

totallement mystérieux.

C'est ainsi que *la démonstration de l'existence de Dieu consistera dans un raisonnement par causalité*, découvrant Dieu indirectement comme cause par des effets visibles ne pouvant pas exister sans Lui, et c'est là pour l'intelligence humaine la seule manière possible de connaître l'existence de Dieu : nous verrons que ce raisonnement par causalité peut prendre des points de départ différents et se présenter par là sous plusieurs formes différentes, mais on y fera toujours appel à la causalité et tout raisonnement qui ne ferait pas intervenir la causalité serait incapable de conclure à l'existence de Dieu qui ne nous est connaissable que par cette voie de causalité. Tel est bien le sens du texte que nous avons cité de l'Épître aux Romains de saint Paul. Quant au texte (cité au début de ce chapitre) du 1er concile du Vatican affirmant que l'existence de Dieu peut être connue sans la foi par la lumière naturelle de la raison, il ajoute cette précision : « comme une cause est connue par l'intermédiaire de ses effets ». C'est une connaissance de Dieu par ses traces comme on connaît un homme par ses pas sur le sable ou la neige.

Nous voici maintenant fixés sur la nature de la démonstration de l'existence de Dieu. Il reste à faire l'exposé précis de cette démonstration.

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU

En intitulant ce paragraphe nous écrivons « preuve » au singulier : nous avons pourtant dit et nous verrons bientôt en détail qu'il y a des preuves de l'existence de Dieu mais toutes se ramènent sous des formes différentes et surtout avec des points de départ variés à une même structure essentielle de raisonnement et c'est cette structure fondamentale du raisonnement que nous voulons ici analyser d'abord.

Quand nous avons traité le problème de la vérité nous avons pu dire qu'un raisonnement rigoureux nous assure de la vérité de sa conclusion. S'il y a un cas où il est indispensable, en raison de l'importance de la conclusion, d'être absolument certain de la parfaite rigueur du raisonnement, c'est bien ce cas de la démonstration de l'existence de Dieu. C'est pourquoi nous allons mettre à nu tous les éléments de la structure de ce raisonnement pour nous assurer qu'il n'y ait aucune faille par où quelque faute de raisonnement aurait pu s'y introduire.

Le premier problème est évidemment celui du principe qui sert de prémisse au raisonnement car on sait qu'à partir de prémisses fausses on pourrait par un raisonnement correct aboutir à une conclusion fausse. Ce principe est *le principe de raison d'être* dont nous avons prouvé l'absolue certitude quand nous avons exposé les notions fondamentales de métaphysique : *Ce qui n'est pas par soi est par un autre*.

Ce principe est d'ailleurs le fondement de tous les raisonnements par causalité et c'est à lui qu'ils doivent leur certitude. Par exemple pourquoi est-ce que le mouvement des aiguilles de ma montre m'assure qu'elle contient un ressort ? Parce que les aiguilles n'ont pas par elles-mêmes le mouvement, car si elles l'avaient par elles-mêmes il n'y aurait pas à y chercher une cause mais parce qu'elles ne l'ont pas par elles-mêmes elles ne l'auraient pas si ce mouvement qu'elles n'ont pas par elles-mêmes ne leur était pas donné par une cause de mouvement qui est le ressort. Peut-être objectera-t-on que je ne sais que la cause de mouvement est un ressort que parce que j'ai vu des montres ouvertes avec leur ressort en fonctionnement et que je suis instruit du mécanisme d'une montre. Mais à supposer que je ne sache rien de tout cela et que j'ignore que la cause du mouvement est un ressort, il reste que constater le mouvement que les aiguilles n'ont pas par elles-mêmes m'obligerait à affirmer l'existence d'une cause de mouvement dont j'ignorerais alors la nature.

De même pourquoi est-ce que des pas sur le sable ou sur la neige m'assurent du passage d'un homme ? Parce que le sable n'a pas par lui-même la forme des pas, car s'il l'avait par lui-même je n'aurais pas à y chercher une cause mais parce qu'il ne l'a pas par lui-même il ne l'aurait pas si elle ne lui était pas donnée par une cause qui est le passage d'un homme. Peut-être objectera-t-on que je ne pourrais pas tirer cette conclusion si je ne reconnaissais pas des pas d'homme parce que j'ai déjà observé des hommes et leurs pas. Eh bien ! supposons que nous observions sur le sable ou la neige des traces qui ne soient celles d'aucune espèce animale connue de nous : nous en concluons quand même que ces traces ont une cause et cela nous conduirait à affirmer sans la moindre hésitation l'existence en cette région d'une espèce animale jusqu'ici inconnue de nous.

Il s'agit désormais de savoir à quel effet constatable dans le monde de notre expérience nous allons appliquer le principe de raison d'être pour prouver l'existence de Dieu.

Dans nos deux exemples et dans tout raisonnement par causalité autre que la démonstration de l'existence de Dieu dont le cas est absolument unique l'effet visible qui sert de point de départ est un effet s'ajoutant à l'existence de quelque chose en la modifiant de quelque manière : le mouvement s'ajoute à l'existence des aiguilles en la modifiant, la forme des pas s'ajoute à l'existence du sable ou de la neige en la modifiant. Le point de départ de la démonstration de l'existence de Dieu sera à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus profond : ce sera *l'existence même de toutes les choses visibles* qui nous sont données dans le champ de notre expérience, y compris d'ailleurs notre propre existence à nous-mêmes qui sommes en train de raisonner.

Ceci nous permet d'ajouter quelque chose de très important à ce que nous avons dit sur la nature du raisonnement qui prouve l'existence de Dieu : il se situe au *troisième degré d'abstraction*, c'est-à-dire que c'est un *raisonnement métaphysique*, parce qu'il *considère les choses dans leur existence même, dans le fait même qu'elles existent*, ce qui est précisément l'objet propre de l'abstraction métaphysique, de sorte que pour comprendre la démonstration de l'existence de Dieu il faut appliquer l'attention de notre intelligence à ce niveau métaphysique, c'est-à-dire au fait même de l'existence des choses.

Cela explique que tant d'hommes cultivés d'aujourd'hui ne réussissent pas à comprendre et à admettre la démonstration de l'existence de Dieu soit parce qu'ils ont été formés à l'école d'une philosophie positiviste qui rejette le troisième degré d'abstraction pour n'admettre que les deux premiers, soit simplement parce qu'habitué à concevoir et raisonner aux deux premiers degrés d'abstraction (physique et mathématique) ils transposent sans s'en rendre compte la démonstration de l'existence de Dieu à l'un ou l'autre de ces premiers degrés, ce qui a pour effet certain de la rendre inintelligible ou sans portée : il est en effet impossible d'apporter la moindre preuve de l'existence de Dieu par un raisonnement du premier degré d'abstraction — à moins qu'on y introduise subrepticement des considérations du domaine métaphysique pour interpréter les faits — car Dieu ne fait pas partie de l'enchaînement des phénomènes sensibles et n'y intervient pas, et il est tout aussi impossible de prouver l'existence de Dieu par un raisonnement mathématique parce que Dieu n'est pas une quantité et ne peut donc être le résultat d'un calcul. Nous donnerons par la suite des exemples de fausses preuves de l'existence de Dieu où l'erreur provient de ce qu'on y a conçu et raisonné aux deux premiers degrés d'abstraction.

Il ne faudrait pas conclure de là que la démonstration de l'existence de Dieu ne serait accessible qu'aux métaphysiciens : nous verrons qu'elle est accessible au simple bon sens, même à un jeune enfant, mais parce que, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, le bon sens, quand il n'a pas été déformé par de fausses philosophies, est spontanément métaphysicien, c'est-à-dire selon le mouvement le plus naturel de notre intelligence est porté à considérer les choses dans leur être même.

On voit maintenant ce que sera la structure du raisonnement prouvant l'existence de Dieu : on démontrera que tous les êtres qui existent dans le champ de notre expérience (nous-mêmes y compris), que pour simplifier nous appellerons « les êtres de ce monde » n'ont pas par eux-mêmes l'existence, d'où l'on devra conclure qu'ils n'existeraient pas si l'existence qu'ils n'ont pas par eux-mêmes ne leur était pas donnée par *une cause d'existence* et c'est cette cause d'existence que nous appellerons Dieu. Il s'agira donc de démontrer que tous les êtres de ce monde n'ont pas par eux-mêmes l'existence et c'est des différentes manières de le démontrer que proviendra la diversité des preuves de l'existence de Dieu dont toutes reviennent pourtant ainsi à la même structure essentielle de raisonnement que nous venons d'indiquer. Nous donnerons plus loin de plus amples développements sur cette diversité des preuves de l'existence de Dieu : en ce paragraphe nous nous contenterons d'exposer deux manières fondamentales de prouver que les êtres de ce monde n'ont pas par eux-mêmes l'existence.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 159 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

Ces deux manières fondamentales reposent sur les deux faits par lesquels se manifeste l'imperfection de tous les êtres de ce monde, *le changement et la multiplicité* que nous avons déjà étudiés à propos des notions fondamentales de métaphysique : nous allons voir que *c'est parce que l'univers est changeant et multiple que nous devons affirmer qu'il n'a pas par lui-même l'existence.*

Le changement, comme nous l'avons vu quand nous en avons fait l'étude, consiste en ceci que ce qui existe actuellement n'existait pas hier, autrement dit que *tous les êtres actuellement existants ont commencé.* Nous ne demandons nullement ici d'admettre que l'univers considéré dans son ensemble a commencé : juifs, chrétiens et musulmans le croient parce que la Bible l'enseigne, mais la philosophie est incapable de le démontrer, elle ne peut pas résoudre le problème de savoir si l'univers considéré dans son ensemble a eu ou non un commencement parce que l'hypothèse d'un univers sans commencement n'a rien de contradictoire (même si l'investigation scientifique découvrirait avec certitude un commencement à l'évolution actuelle de l'univers, cela ne prouverait pas qu'il n'y ait rien eu avant). La démonstration que nous allons donner de l'existence de Dieu demeurera aussi rigoureuse et certaine et exactement la même dans l'hypothèse d'un univers sans commencement, elle est absolument indépendante de la question de savoir si l'univers a commencé. Il s'agit uniquement ici d'admettre, ce que personne ne contestera, que chacun des êtres qui existent actuellement n'a pas toujours existé, par exemple qu'il y a 200 ans ni moi ni aucun de mes lecteurs n'existions.

Or, si un être n'a pas toujours existé, c'est qu'il est possible qu'il n'existe pas, puisque c'est ce qui avait lieu avant qu'il existe, c'est donc qu'il n'existe pas nécessairement, ce qui revient à dire qu'il n'a pas par lui-même l'existence, car ce qu'on reçoit d'un autre, on peut le recevoir ou ne pas le recevoir, donc l'avoir ou ne pas l'avoir, mais ce qu'on a par soi-même, il est impossible qu'on ne l'aie pas, de sorte que si un être a par lui-même l'existence, il existe alors nécessairement, il est impossible qu'il n'existe pas, d'où il résulte qu'il existe toujours. Ainsi *du seul fait qu'un être n'a pas toujours existé on peut déduire avec certitude qu'il n'a pas par lui-même l'existence.* Par exemple du seul fait qu'il y a 100 ans je n'existais pas je peux conclure qu'il est possible que je n'existe pas : il est possible que j'existe, c'est ce qui a lieu actuellement, mais il est possible aussi que je n'existe pas, c'est ce qui avait lieu il y a 100 ans, donc mon existence n'est pas nécessaire et par conséquent je ne l'ai pas par moi-même car si je l'avais par moi-même il serait impossible que je ne l'eusse pas, donc je l'aurais eue il y a 100 ans tout autant que maintenant. Ce que nous venons de démontrer ainsi s'appelle *la contingence* des êtres de ce monde, ce qui veut dire que leur existence n'est pas nécessaire puisqu'il serait possible qu'ils n'existent pas.

Ce qui vient d'être exposé est d'ailleurs une forme très générale de raisonnement déjà utilisée dans nos exemples de raisonnements par causalité. En effet pourquoi donc avons-nous affirmé que le sable du désert n'a pas par lui-même la forme des pas ? C'est parce que s'il l'avait par lui-même il l'aurait partout et toujours : du moment qu'il ne l'a pas partout et toujours, c'est qu'il ne l'a pas par lui-même. Et pourquoi ai-je affirmé que les aiguilles de ma montre n'ont pas par elles-mêmes le mouvement ? Parce que si elles l'avaient par elles-mêmes elles seraient toujours en mouvement : du seul fait qu'elles sont tantôt en mouvement et tantôt arrêtées nous pouvons conclure avec certitude qu'elles n'ont pas par elles-mêmes le mouvement.

Nous avons vu que le changement est un cas particulier de la multiplicité : multiplicité dans le temps par la diversité des instants qui se succèdent. Nous avons vu aussi que la multiplicité des êtres de ce monde provient du fait que chacun d'eux est *limité* et par là diffère des autres parce que ses limites ne sont pas les mêmes que celles des autres. Voilà pour nous un nouveau point de départ fondamental : tous les êtres de ce monde sont limités. Or nous allons démontrer que *du seul fait qu'un être est limité on peut en déduire avec certitude qu'il n'a pas par lui-même l'existence.* En effet ce qu'on reçoit d'un autre peut-être reçu dans certaines limites, reçu plus ou moins et par conséquent limité. Mais rien ne peut limiter ce qu'on a par soi-même, on l'a alors complètement et totalement : si un être a par lui-même l'existence, cette existence ne peut être limitée par rien, il a la plénitude sans limite de l'existence, c'est donc un être infini et parfait. Ainsi qu'un être soit limité nous apporte la preuve qu'il n'a pas par lui-même l'existence, la preuve de ce que nous avons appelé sa contingence.

Ayant établi que tous les êtres de ce monde n'ont pas par eux-mêmes l'existence, nous pouvons désormais

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 160 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

conclure avec certitude qu'ils n'existeraient pas si l'existence qu'ils n'ont pas par eux-mêmes ne leur était pas donnée par une cause d'existence, c'est-à-dire par ce que nous appellerons un Créateur quand nous préciserons le sens exact de ce mot : par là nous pouvons donc affirmer l'existence d'un Créateur connue par l'intermédiaire de l'existence des créatures qui n'existeraient pas si le Créateur ne leur donnait pas l'existence qu'elles n'ont pas par elles-mêmes de sorte que c'est l'existence même des créatures qui est la trace ou le signe de l'existence de Dieu comme les pas sur le sable ou la neige pour le passage d'un homme. Ainsi nous avons démontré que si Dieu n'existe pas rien n'existe parce qu'alors rien ne reçoit de Lui l'existence, ce qui permet de conclure de l'existence des choses à celle de Dieu qui leur donne d'exister.

Nous pouvons préciser que tous les êtres de ce monde n'ont pas l'existence en raison de ce qu'ils sont parce que *ce qu'ils sont, c'est-à-dire leur nature ou essence, ne comporte pas qu'ils soient, ne comporte pas par elle-même l'existence* : comme nous l'avons expliqué en étudiant les notions fondamentales de métaphysique, leur essence est une possibilité d'existence (par exemple la nature humaine une possibilité qu'il existe des hommes) qui passe de la puissance à l'acte en recevant l'acte d'existence. *Il faut donc une cause d'existence, c'est-à-dire un Créateur, pour donner l'existence à toutes les essences.*

L'ÊTRE PAR SOI

Le raisonnement rigoureux que nous venons d'exposer ayant conclu à la certitude de l'existence d'un Créateur, cause d'existence de tout ce qui existe, il faut définir maintenant ce Créateur, non point *a priori* comme Descartes avait eu le tort de prétendre pouvoir le faire, mais *a posteriori* en une définition qui ne sera que la conclusion du raisonnement prouvant son existence comme cause d'existence des créatures connue à partir de celles-ci qui n'existeraient pas s'Il ne leur donnait pas l'existence.

De ce que Dieu nous est ainsi connu comme donnant l'existence à tous les êtres qui ne l'ont pas par eux-mêmes il résulte qu'il faut le définir comme *L'Être par Lui-même*¹²⁰ existant car si Dieu n'avait pas par lui-même l'existence, lui aussi, pour les raisons que nous avons dites, aurait besoin d'une cause d'existence, mais alors Il ne serait pas la cause première de l'existence qui explique l'existence de tout ce qui existe. Pour préciser ceci, appelons « univers » ou « monde » l'ensemble de tous les êtres qui n'ont pas par eux-mêmes l'existence : cet ensemble n'a pas par lui-même l'existence, donc pour donner l'existence à cet ensemble il faut bien une *cause première*, une source première de l'existence qui soit l'Être par Lui-même existant. Nous tenons ainsi la réponse à une objection de Kant reprise après lui par toute la philosophie moderne : s'il faut Dieu pour donner l'existence au monde, que faudra-t-il pour donner l'existence à Dieu ? S'il faut Dieu comme cause du monde, que faudra-t-il comme cause de Dieu ? La réponse est désormais fort claire : parce que le monde n'a pas par lui-même l'existence, il faut une cause d'existence pour la lui donner ; parce que Dieu est par Lui-même existant il n'y a pas de cause pour lui donner une existence qu'Il a par Lui-même, qu'Il ne reçoit pas d'un autre puisqu'Il l'a par Lui-même.

On voit du même coup l'erreur commise par Descartes quand il définit Dieu comme « cause de sa propre existence » (en latin *causa sui*), ce qui est contradictoire car pour causer il faut exister et ainsi on ne peut pas être cause de sa propre existence. Sartre n'a donc pas eu de mal à montrer l'absurdité d'une telle notion de Dieu mais il semble ignorer que 4 siècles avant Descartes saint Thomas d'Aquin avait montré qu'il faut définir Dieu, non point comme cause de sa propre existence, mais comme par Lui-même existant (donc sans cause d'existence ou incausé car il n'appartient qu'à ce qui est contingent d'être causé).

Tentera-t-on d'objecter que les êtres de ce monde peuvent se donner l'existence les uns aux autres et que dans l'hypothèse d'un univers sans commencement et d'un enchaînement en nombre illimité de causes et d'effets il n'y a pas besoin de Cause première, donc pas besoin d'Être par Lui-même existant ? Alors chaque cause, n'ayant pas par elle-même l'existence, n'existerait elle-même qu'en dépendance d'une cause d'existence dont le cas serait le même, mais tout cet enchaînement de causes, même en nombre illimité, ne serait qu'un ensemble n'ayant pas par lui-même l'existence qui donc n'existerait pas si l'existence ne lui était pas donnée par une Cause première qui soit par elle-même existante : sans une Cause première donnant l'existence, rien n'existe et il n'y a aucun enchaînement de

¹²⁰ Le français « par soi » traduit ici le latin *ab se* (c'est pourquoi on parle de *l'aséité* de Dieu) et non, comme quand il s'agit de la définition de la substance, le latin *per se* (cf. ce que nous avons dit à ce sujet quand nous avons défini la substance).

causes et d'effets. Si l'on suppose un univers sans commencement, il n'en est pas moins un ensemble d'êtres changeants, multiples, limités, dont aucun n'a par lui-même l'existence, et c'est alors un ensemble qui n'a pas par lui-même l'existence, qui ne peut donc l'avoir qu'en la recevant de l'Être par Lui-même existant : si l'univers n'a pas commencé, cela n'empêche pas qu'il n'a jamais eu par lui-même l'existence et donc qu'il ne l'a jamais eue qu'en la recevant de Dieu.

Il y a plus. Les créatures sont causes en agissant sur quelque chose d'existant pour le transformer, en produisant un effet qui s'ajoute en la modifiant à l'existence de quelque chose comme nous avons vu que le mouvement s'ajoute à l'existence des aiguilles ou la forme des pas à celle du sable ou de la neige. Mais aucun être qui n'a pas par lui-même l'existence ne peut donner l'existence ou faire exister : c'est d'ailleurs de là que vient l'erreur de l'idéalisme qui attribue à la pensée humaine le pouvoir de faire exister ses objets de connaissance alors qu'elle ne peut que connaître tel que cela est ce qui existe indépendamment d'elle et agir sur lui pour le transformer. Seul l'Être par Lui-même existant peut donner l'existence ou faire exister : créer au sens propre du mot est le propre de Dieu. Il appartient donc à l'Être par Lui-même existant et à Lui seul d'être cause d'exister de tout ce qui existe de sorte que nous pouvons bien dire que s'il n'existait pas rien n'existerait.

- - - - -

De la définition de Dieu comme l'Être par Lui-même existant nous pouvons conclure, par un raisonnement déjà exposé, qu'Il est *l'Être nécessaire* dont *il est impossible qu'Il n'existe pas* parce qu'il est impossible qu'il n'ait pas l'existence puisqu'il l'a par Lui-même (ce raisonnement diffère de la « preuve ontologique » de Descartes parce qu'ici la définition de Dieu comme Être par Lui-même existant n'a pas été posée a priori mais obtenue en conclusion d'un raisonnement a posteriori partant du fait de l'existence des créatures), donc qu'*Il existe toujours*, ce qu'on exprime en disant qu'Il est *éternel* (notion qui sera approfondie au cours du prochain chapitre).

On peut encore en conclure, par un raisonnement lui aussi déjà exposé, que Dieu est *l'Être infini*¹²¹ ou *parfait* parce que rien ne peut limiter l'existence qu'Il n'a pas reçue, l'ayant par Lui-même.

Il faut enfin en conclure que si, comme nous l'avons expliqué, les créatures n'existent pas en raison de ce qu'elles sont, c'est-à-dire de leur nature ou essence qui n'est qu'une possibilité d'existence non nécessairement réalisée, mais par un acte d'existence qui leur est donné par Dieu, au contraire Dieu, qui ne reçoit pas l'existence, existe en raison même de ce qu'Il est de sorte que *sa nature même est d'exister*, que sa nature même est, non simple possibilité d'existence, mais existence. On peut dire d'une créature qu'elle *a* l'existence : elle l'a parce qu'elle la reçoit de Dieu. Mais ce n'est qu'improprement qu'on dit que Dieu « a » l'existence : Il *est* l'existence. Ce qui est ainsi établi par le raisonnement est confirmé par la Révélation mosaïque où Dieu s'est défini Lui-même : « Je suis Celui qui suis. » Un homme peut dire : « Je suis », c'est-à-dire s'attribuer l'existence. Mais si on lui demande : « Qu'est-ce que vous êtes ? », il répondra : « Je suis un homme », définissant ainsi sa nature. Sa nature n'est pas d'exister mais d'être un homme et elle reçoit l'existence de Dieu. Dieu a répondu : « Je suis Celui qui suis », c'est-à-dire celui dont la nature même est d'exister, dont la nature même est existence, et qui par là pourra donner d'exister à tout ce qui existe.

Ceci entraîne bien entendu que Dieu est *la plénitude illimitée de l'existence et par là de toute perfection*, mystère dont notre intelligence humaine ne peut pas se faire la moindre idée et dont pourtant nous venons de prouver l'absolue certitude. Une créature est limitée par ce qu'elle est, c'est-à-dire par sa nature ou essence qui n'est qu'une possibilité limitée d'existence et qui en fera l'existence de ceci et non de cela. Pour Dieu ce qu'il est est d'exister donc ne limite en rien cet exister infini et plénier.

L'EXISTENCE ACTUELLE DE DIEU

Il nous reste à ajouter une importante précision pour faire bien comprendre la rigueur et l'absolue certitude de la

¹²¹ Infini dans l'ordre de l'être, c'est-à-dire sans aucune limitation d'être, et pas seulement dans l'ordre de la quantité comme en mathématiques.

démonstration de l'existence de Dieu, c'est que nous y avons démontré l'existence *actuelle* de Dieu : nous y avons en effet considéré les êtres qui existent actuellement et nous avons démontré que, n'ayant pas par eux-mêmes l'existence, ils n'existeraient pas si l'existence qu'ils n'ont pas par eux-mêmes ne leur était pas donnée — cela veut dire : *actuellement donnée*, sans quoi ils n'existeraient pas actuellement — par l'Être par Lui-même existant. Cela nous conduit donc bien à affirmer l'existence actuelle de Dieu pour donner l'existence actuellement à tout ce qui existe actuellement : partout où quelque chose existe, c'est que Dieu le fait exister.

Cette précision est importante pour éviter une mauvaise manière de raisonner qui est malheureusement très répandue, c'est le raisonnement qui consiste à remonter le cours du temps pour trouver Dieu à l'origine pour faire tout commencer comme s'il avait suffi que par une sorte de chiquenaude initiale Dieu lance en quelque sorte le monde dans l'existence après quoi le monde ainsi créé continuerait à exister indépendamment de Dieu, c'est-à-dire par lui-même, alors que nous avons précisément démontré qu'il n'est pas par lui-même existant. On raisonne alors en disant que ce qui existe actuellement a été précédé d'autre chose qui a été lui-même précédé d'autre chose qui a été lui-même précédé d'autre chose et que comme on ne peut remonter indéfiniment il a bien fallu Dieu pour faire tout commencer, pour faire passer en quelque sorte du temps où il n'existait rien à celui où il a existé quelque chose, mais outre que cela n'a aucun sens de parler d'un temps où il n'existait rien ou d'un avant la Création comme si le temps n'était pas lié à l'existence des choses qui existent dans le temps, nous avons déjà fait remarquer qu'il est impossible de démontrer par aucun raisonnement qu'on ne peut pas remonter indéfiniment dans le temps et que l'univers a eu un commencement : ceux qui prétendent que l'univers n'a pas eu de commencement ne peuvent certes en apporter aucune preuve, mais ne soutiennent rien de contradictoire ou d'absurde. Mais nous avons établi que la démonstration de l'existence de Dieu est absolument indépendante de la question de savoir si l'univers a ou non commencé et demeurerait aussi certaine dans l'hypothèse d'un univers sans commencement parce que, même sans commencement, un ensemble et une suite d'être changeants, multiples, limités n'est pas par lui-même existant et ne peut exister qu'en recevant son existence de l'Être par Lui-même existant.

Le raisonnement par causalité ne prouve pas l'existence actuelle de la cause s'il s'agit d'une cause qui peut cesser d'exister sans que par là cesse d'exister l'effet qu'elle a produit comme les pas sur le sable qui demeurent quand est parti l'homme qui les a produits par son passage ou comme le fils qui peut demeurer vivant quand son père est mort : l'existence actuelle du fils ne prouve pas l'existence actuelle du père, il a seulement fallu le père à l'origine de l'existence du fils dans la succession des causes et des effets. L'existence actuelle de la cause n'est prouvée par l'existence actuelle de l'effet que s'il s'agit d'un effet ne pouvant pas exister sans la cause qui le produit actuellement et qu'on appelle alors *la cause propre* : ainsi la lumière est cause propre de la vision car il ne peut pas y avoir de vision sans lumière agissant actuellement sur les yeux, ainsi le sucre est cause propre du sucré car il ne peut pas y avoir de sucré sans présence actuelle du sucre. Or nous avons démontré que *l'Être par Lui-même existant est cause propre de l'existence*, que Lui seul peut donner l'existence ou faire exister, quel qu'ait été le point de départ de cette existence dans la succession des événements à travers le temps : il ne peut y avoir actuellement aucune existence, quelle qu'ait été son origine dans la succession des instants, sans qu'elle soit actuellement donnée par la cause propre de l'existence qui est l'Être par Lui-même existant. La démonstration de l'existence de Dieu doit ainsi sa certitude absolue au fait qu'elle est une démonstration prouvant la cause propre et actuelle de l'existence sans laquelle rien n'existerait.

- - - - -

La mauvaise manière de raisonner que nous venons de dénoncer (remontant le cours du temps pour trouver Dieu à l'origine pour faire tout commencer) se produit chaque fois que l'on n'a pas compris que pour démontrer l'existence de Dieu il faut un raisonnement métaphysique, c'est-à-dire au troisième degré d'abstraction, en considérant les choses dans leur être même, et que l'on transpose le raisonnement selon la manière de concevoir et de raisonner des deux premiers degrés d'abstraction.

Si l'on veut raisonner au niveau du premier degré d'abstraction on ne pourra alors considérer que l'enchaînement et la succession des phénomènes sensibles et, comme nous l'avons déjà dit, il est impossible de découvrir par là l'existence de Dieu qui ne fait pas partie de cet enchaînement des phénomènes sensibles et n'y

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 163 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

intervient pas. On raisonnerait alors en remontant des phénomènes actuels aux phénomènes antérieurs, puis de ceux-ci aux précédents, mais si l'on prétendait pouvoir conclure de cela qu'on ne peut pas remonter indéfiniment et qu'il a fallu Dieu pour faire commencer la série des phénomènes on tomberait dans l'erreur déjà dénoncée de rejeter sans preuve l'hypothèse nullement contradictoire d'un univers sans commencement.

Le physicien, tant qu'il conçoit et raisonne en physicien, à son degré d'abstraction, peut parvenir à expliquer totalement *le fonctionnement* de l'univers, c'est-à-dire la manière dont les phénomènes s'y enchaînent et s'y succèdent, sans jamais y rencontrer d'intervention de Dieu et pour lui tout se passe comme si Dieu n'existait pas : il serait par là conduit logiquement à l'athéisme s'il n'ait toute autre connaissance que celle du premier degré d'abstraction. Mais dès qu'il passera au troisième degré d'abstraction en se posant, devant cet univers dont il a expliqué complètement le fonctionnement, le problème de sa *cause d'existence*, dès qu'il se demandera : « Comment se fait-il que cet univers, dont j'ai expliqué complètement le fonctionnement, existe ? Pourquoi donc y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », dès qu'il reconnaîtra ainsi la contingence ou la pure gratuité du fait de l'existence de l'univers qui n'est nullement nécessaire, il devra alors et par là être conduit à affirmer l'existence de Dieu.

Si maintenant l'on raisonnait au niveau du deuxième degré d'abstraction, c'est-à-dire du degré mathématique, on se trouverait, comme nous l'avons déjà dit, dans la même impossibilité de découvrir Dieu qui n'est pas du domaine quantitatif et ne peut être trouvé en conclusion d'un calcul. La tentation serait alors d'objecter à l'existence de Dieu l'hypothèse d'un univers de dimensions quantitativement illimitées dans l'étendue et la durée (donc sans commencement) avec un enchaînement en nombre illimité de causes et d'effets. Mais l'illimité en quantité (qu'on appelle l'infini en mathématiques), qu'il ne faut pas confondre avec l'infini dans l'être, ne peut donner l'être et être cause d'existence : un univers de dimensions illimitées n'en serait pas moins un univers n'ayant pas par lui-même l'existence et ne pouvant donc l'avoir qu'en la recevant de l'Être par Lui-même existant. Dira-t-on qu'il n'y a pas besoin de Cause première du moment que causes et effets s'enchaînent en nombre illimité ? Ce serait vrai, nous l'avons dit, s'il s'agissait d'un enchaînement par succession dans le temps où l'un des termes peut être disparu tandis que le suivant demeure : nous avons reconnu comme possible l'hypothèse d'un univers sans commencement. Mais s'il s'agit de la cause propre sans laquelle est impossible l'existence même de l'effet, alors sans cause première il n'y a plus aucun effet et finalement il n'y aurait rien de ce que l'on constate : sans l'Être par Lui-même existant pour donner l'existence, il ne peut y avoir aucune existence, rien ne peut exister.

De nouveau des comparaisons aideront à mieux comprendre. Supposons que l'on soutienne que les aiguilles d'une montre peuvent marcher sans ressort (ni aucune cause de mouvement) parce que les engrenages y sont en nombre illimité : nous répondrons que les engrenages n'ayant pas par eux-mêmes le mouvement, leur ensemble, quel qu'en soit le nombre, même illimité, n'a pas par lui-même le mouvement, et il faut donc pour donner le mouvement à cet ensemble une cause de mouvement qui est le ressort. Supposons que l'on soutienne qu'un train peut marcher sans locomotive parce qu'il a un nombre illimité de wagons : nous répondrons que les wagons n'ayant pas par eux-mêmes le mouvement, leur ensemble, quel qu'en soit le nombre, même illimité, n'a pas par lui-même le mouvement et ne peut donc l'avoir qu'en la recevant d'une cause de mouvement qui est la locomotive. Supposons que l'on soutienne qu'un pinceau peut peindre sans peintre parce qu'il a un manche de longueur illimitée : nous répondrons que cette longueur illimitée ne peut pas donner au pinceau la capacité de produire une œuvre d'art qu'il n'a pas par lui-même et ne peut avoir qu'en la recevant du peintre. Sans la Cause première il n'y a pas de causes intermédiaires et finalement il n'y a pas d'effet : sans l'Être par Lui-même existant il n'y a rien qui existe, donc rien qui puisse être cause de quoi que ce soit. Ce n'est pas le nombre des êtres, même illimité, qui peut leur donner l'existence ou les faire exister ou expliquer que quelque chose existe. « Multipliez les causes intermédiaires jusqu'à l'infini, a écrit le RP Sertillanges, vous compliquez l'instrument, vous ne fabriquez pas une cause ; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source ¹²². Si la source n'existe pas, l'intermédiaire reste impuissant et le résultat ne saurait se produire, ou plutôt il n'y aurait ni intermédiaire ni résultat, c'est-à-dire que tout disparaît. »

Ce que nous venons d'exposer appartient au degré d'abstraction métaphysique mais nous avons dit que sans cette précision de formulation cela peut être compris par le simple bon sens qui est spontanément et, si j'ose dire, ingénument métaphysicien quand il n'est pas déformé par de fausses philosophies. Pour le montrer nous allons citer

¹²² On ne peut pas prétendre qu'un canal peut exister sans source parce qu'il aurait une longueur illimitée parce que cette longueur illimitée ne peut pas produire l'eau si l'eau n'est pas donnée par la source.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 164 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

un mot d'enfant dont nous garantissons l'authenticité. Ce garçon de 9 ans avait entrepris de discuter avec un athée et lui avait dit (ce qu'aurait pu dire tout bon élève du catéchisme) : « Si Dieu n'existe pas, qui donc a fait le monde ? » L'athée réplique alors : « Le monde a toujours existé », ce qui est exactement l'objection que nous venons de discuter. Mais aussitôt l'enfant lui rétorque du tac au tac : « Mais, Monsieur, je ne vous ai pas demandé l'âge du monde, je vous ai demandé qui a fait le monde ». On voit à quel degré, tout en ne pouvant s'exprimer que dans son vocabulaire d'enfant, ce garçon de 9 ans avait vraiment compris que l'affirmation de Dieu n'est pas une question de commencement ou de durée (« Je ne vous ai pas demandé l'âge du monde ») mais une question de cause d'existence : quand même l'univers serait sans commencement, ce n'est pas cela qui expliquerait qu'il existe.

LES CINQ VOIES POUR CONNAITRE L'EXISTENCE DE DIEU

Nous avons exposé, en montrant la parfaite et incontestable rigueur, la structure essentielle de la démonstration de l'existence de Dieu.

Nous avons eu en même temps l'occasion de dire que tout en demeurant la même en cette structure essentielle cette démonstration peut se présenter sous des formes variées suivant les manières de prouver la contingence de l'univers. Saint Thomas d'Aquin a classé ces différentes formes en cinq grandes « voies » auxquelles peuvent se rattacher toutes les preuves authentiques. Ce sont elles qu'il nous faut indiquer pour terminer ce chapitre.

1). *La preuve par le mouvement*

Saint Thomas d'Aquin a repris là, en l'approfondissant, un raisonnement d'Aristote. Le mot « mouvement » tel qu'il est employé ici par Aristote et saint Thomas d'Aquin ne désigne pas seulement, comme souvent dans le vocabulaire contemporain, le mouvement local ou changement de lieu, mais tout changement, c'est-à-dire tout passage de l'être en puissance à l'être en acte, par exemple un changement de température ou une réaction chimique, et c'est en ce sens que nous pouvons parler d'un « mouvement » de pensée ou de volonté.

Parce que tout passage de l'être en puissance à l'être en acte ne peut être réalisé, comme nous l'avons montré, que par l'action d'une cause efficiente, il ne peut pas y avoir de mouvement, au sens le plus général du mot que nous venons de préciser, sans une *cause de mouvement*, c'est-à-dire sans ce que nous appellerons ici un **MOTEUR**. Mais si ce moteur pour mouvoir a dû passer lui-même de la puissance à l'acte, il a été *un moteur mû*, il a fallu un moteur précédent. Alors si, reprenant un raisonnement déjà exposé, nous considérons l'ensemble — en nombre limité ou illimité, peu importe — des moteurs mus, il faut reconnaître *un Premier moteur* pour donner le mouvement à tout cet ensemble, sans quoi il n'y aurait pas de mouvement du tout, et *un Premier moteur non mû*, sans quoi il ferait partie de cet ensemble des moteurs mus : mais dire que ce Premier Moteur n'est pas mû, c'est dire qu'il n'a pas à passer de la puissance à l'acte pour mouvoir, c'est donc dire qu'il est **ACTE PUR**. C'est ainsi qu'Aristote a démontré l'existence de l'Acte pur pour donner le mouvement à l'ensemble de ce qui se meut. Mais l'Acte pur est un être dont l'essence n'est pas en puissance par rapport à l'acte d'existence, c'est donc l'Être par Lui-même existant dont l'essence est d'exister, c'est-à-dire Dieu ; c'est un être qui n'est pas en puissance par rapport à des perfections à acquérir, mais en qui toute perfection est en acte, c'est donc l'Être parfait, c'est-à-dire Dieu.

Bien entendu, comme nous l'avons déjà expliqué, il ne s'agit pas ici d'une série de moteurs se succédant dans le temps, mais de moteurs dont l'existence actuelle de l'un est nécessaire pour mouvoir l'autre comme l'existence actuelle du violoniste est nécessaire pour faire vibrer le violon ou comme l'existence actuelle du soleil est nécessaire pour mouvoir la terre et celle de la terre pour mouvoir les corps pesants : c'est ainsi que sans Premier moteur il n'y aurait aucun mouvement. Remarquons que les progrès de la physique ont fait découvrir le mouvement au sein même de la constitution de l'atome et par là ont élargi les bases du raisonnement d'Aristote. Nous signalerons en même temps qu'il serait vain d'invoquer ici ce qu'on appelle en physique « le principe de la conservation de l'énergie » car celui-ci ne concerne pas l'être du mouvement mais sa mesure et sa portée se limite donc au domaine quantitatif (ce que la physique moderne appelle « énergie » est une quantité, c'est l'intégrale dont la différentielle est le travail élémentaire).

C'est donc avec certitude que nous pouvons conclure que du moment que l'univers est un ensemble de passages de la puissance à l'acte et par là passe lui-même sans cesse de la puissance à l'acte, de ce qu'il était à ce qu'il sera, il y a un Premier moteur Acte pur.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 165 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

2). *La preuve par la causalité efficiente*

C'est une extension de la preuve précédente qui en constitue un cas particulier. Nous avons déjà démontré que lorsqu'il s'agit de la cause propre sans laquelle l'effet ne peut actuellement exister l'enchaînement des causes prouve une *Cause première* parce que sans l'action de cette Cause première il n'y aurait pas de causes subordonnées à elles et finalement il n'y aurait rien du tout. Cette cause première n'est première que parce qu'elle est incausée, elle est donc l'Être par Lui-même existant ou l'Acte pur.

3). *La preuve par la nécessité*

Il y a dans l'univers des choses nécessaires qui n'ont pas en elles-mêmes le fondement de leur nécessité. Il faut donc, pour leur donner ce fondement, *un Être par lui-même nécessaire*, c'est-à-dire l'Être par Lui-même existant.

Certains ont prétendu que cette nécessité première se trouverait dans les lois de la nature mais ces lois auraient pu être autres que ce qu'elles sont (c'est ce qu'Emile Boutroux appelait la contingence des lois de la nature), il faut que leur nécessité qu'elles n'ont pas en elles-mêmes leur ait été donnée par l'Être Lui-même nécessaire.

On pourrait situer ici ce que saint Augustin appelle « *la preuve par les vérités éternelles* » Il y a des vérités nécessaires (par exemple que deux et deux font quatre ou que le tout est plus grand que la partie) qui seraient vraies même s'il n'y avait pas d'intelligence humaine ni aucune autre intelligence dans l'univers pour les connaître : elles ne peuvent donc avoir leur fondement que dans *une Intelligence par Elle-même existante*.

On peut faire un raisonnement semblable à partir du moment où l'on reconnaît *l'absolu de la loi morale* qui ne peut avoir son fondement que dans un Être par Lui-même nécessaire.

4). *La preuve par les degrés des êtres*

Saint Thomas d'Aquin a approfondi cette preuve qu'il a trouvée chez Platon et saint Augustin.

Nous avons constaté, quand nous avons étudié les notions analogues, qu'il y a des perfections qui existent à des degrés divers : l'unité, l'intelligibilité, la vérité, la bonté, la beauté, la vie, la connaissance, l'intelligence, l'amour, la joie, la volonté, la liberté. Prenons comme exemple la bonté puisque c'est sur ce cas que Platon a raisonné (le raisonnement serait le même pour les autres perfections que nous venons d'énumérer) : les êtres que nous connaissons dans le champ de notre expérience sont bons à des degrés divers mais toujours d'une bonté limitée, cela prouve qu'ils n'ont pas cette bonté par eux-mêmes car alors ils l'auraient sans aucune limite (ce qu'on reçoit peut être limité mais rien ne peut limiter ce qu'on a par soi-même), il faut donc (sans quoi ils ne l'auraient pas) qu'elle leur soit donnée par *une Bonté première cause de toute bonté* qui, ne recevant pas sa bonté, est *l'Être par Lui-même bon* dont rien ne limite la bonté, par conséquent *le Bien infini et parfait*.

Si l'on fait ce même raisonnement avec les degrés de l'être lui-même on retrouve évidemment la preuve générale et essentielle de l'existence d'un Être par Lui-même existant que nous avons exposée en premier.

5). *La preuve par l'ordre du monde*

Nous trouvons une ordonnance des éléments dans les oeuvres de notre art ou de nos techniques. Personne n'envisagerait de penser qu'elle soit le résultat du hasard qui ne peut par lui-même produire que du désordre puisque précisément la rencontre qu'il constitue entre deux séries de causes n'est pas ordonnée mais purement accidentelle : l'ordonnance entre les éléments dans les oeuvres de notre art ou de nos techniques y est mise par l'intelligence humaine. Toute ordonnance ne peut être l'oeuvre que d'une intelligence car l'intelligence seule peut connaître la relation des moyens à la fin en connaissant cette fin comme la raison d'être de l'ordonnance des moyens.

Or il y a dans l'univers, et notamment chez des êtres sans intelligence, une ordonnance qui n'est pas l'oeuvre de l'intelligence humaine : les parties de l'oeil sont ordonnées à la vision, celles de l'oreille à l'audition, celles du poumon à la respiration, celles du rein à l'excrétion. Nous pouvons conclure de là à *une Intelligence ordonnatrice de l'univers* qui, pour l'atteindre dans sa totalité et en tout ce qu'il est, doit être la cause même de son être, c'est-à-dire Dieu.

Cette preuve est particulièrement frappante, même pour ceux qui ne sont pas philosophes, si l'on considère l'ordonnance entre les parties des êtres vivants comme dans les exemples que nous venons de prendre. Personne n'admettrait qu'un appareil photographique puisse exister sans qu'une intelligence humaine l'ait conçu et construit : comment admettrait-on que l'oeil existe sans qu'il y ait une intelligence ordonnatrice de l'univers ? Personne n'admettrait qu'une machine à calculer puisse exister sans qu'une intelligence humaine l'ait conçue et construite :

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 166 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'existence de Dieu	

comment admettrait-on l'existence du cerveau humain sans qu'il y ait une intelligence ordonnatrice de l'univers ? Cuénot a particulièrement mis en relief l'ordonnance entre des organes appartenant à des individus différents comme celle qui existe entre les organes sexuels du mâle et de la femelle.

Mais le physicien qui ignorerait la biologie constate aussi une ordonnance au sein même des atomes et des molécules, une ordonnance dans l'ensemble des lois qui régissent le fonctionnement de l'univers et notamment les mouvements des astres. Si Einstein était convaincu de l'existence de Dieu, c'est qu'il constatait que l'univers fonctionne selon des lois mathématiques que l'intelligence humaine a beaucoup de mal à découvrir et formuler d'où il concluait avec certitude que cet univers est l'oeuvre d'une intelligence mathématicienne infiniment supérieure à l'intelligence humaine. Le hasard lui-même suppose un ordre car il faut deux séries de causes dont chacune est ordonnée pour que leur rencontre accidentelle puisse constituer le hasard : c'est par hasard qu'un cheval passe au moment où je regarde dans la rue, mais ce n'est pas par hasard que mon oeil voit.

Dira-t-on que la science moderne explique exactement de quelle manière les différents êtres de l'univers et notamment les êtres vivants ont fait leur apparition et qu'elle n'y trouve nulle part l'intervention d'une intelligence ordonnatrice comme le constructeur d'un appareil photographique ou d'une machine à calculer ? C'est n'envisager que la succession des causes efficientes comme si pour l'appareil photographique ou la machine à calculer on ne voyait que la succession des gestes du constructeur, mais nous avons démontré qu'une cause efficiente ne produit un effet plutôt qu'un autre que parce qu'elle l'a pour fin : si cette cause n'est pas un être intelligent ordonnant lui-même ses actes à leur fin, il faut bien que l'ordonnance qui est en elle et qu'elle n'a pas pu se donner à elle-même provienne d'une intelligence ordonnatrice. Mais l'intervention de cette intelligence ordonnatrice n'est connaissable qu'indirectement par l'ordonnance qui est son oeuvre, elle n'est pas directement observable comme l'action de l'homme dans les oeuvres de son art ou de sa technique parce que, comme nous l'avons déjà expliqué, l'homme agit de l'extérieur sur des éléments déjà existants tandis que Dieu est cause de l'existence des choses en même temps que cause de l'ordonnance qui se trouve en elles et cette ordonnance est immanente à leur être même, elle ne leur est pas surajoutée de l'extérieur (à condition bien entendu de ne pas tomber dans le providentialisme ridicule de Bernardin de Saint-Pierre et de ne considérer dans les choses que l'ordonnance qu'elles comportent par leur nature même comme celle de l'oeil à la vision ou de l'oreille à l'audition). L'intelligence ordonnatrice découverte par un tel raisonnement est donc la cause même de l'être des choses puisqu'elle est l'auteur d'une ordonnance immanente à leur être. Il en est de même dans le cas d'un artiste découvrant Dieu à travers la beauté de la Création.

Le raisonnement que nous venons d'exposer pourrait encore s'appliquer à l'ordonnance de notre intelligence à l'être et de notre volonté au bien car notre intelligence ne s'est pas donnée à elle-même son ordonnance à l'être à connaître qu'elle porte en sa nature même (et si notre intelligence trouve dans l'univers quelque chose d'intelligible, il faut bien que cela y ait été mis par un Créateur intelligent de sorte que par là la seule possibilité de notre science prouve Dieu) et notre volonté ne s'est pas non plus donnée à elle-même son ordonnance au bien à aimer qu'elle porte en sa nature même (et si nous trouvons dans l'univers quelque chose de bon, il faut bien que cela y ait été mis par un Créateur bon de sorte que par là la seule possibilité de notre amour prouve Dieu). Nous avons dit l'amplitude infinie de notre volonté qu'aucun bien limité ne peut satisfaire totalement et en plénitude parce que par sa nature même elle tend vers le bien en sa nature universelle de bien : notre volonté tend donc comme pouvant seul la combler vers le Bien infini et parfait possédant sans limite la nature du bien, c'est par conséquent qu'existe ce Bien infini et parfait vers lequel elle tend par le mouvement même de sa nature de volonté.

Par toutes ces voies nous avons ainsi acquis la certitude de l'existence de Dieu. Il faut maintenant examiner ce que notre intelligence pourra connaître de Lui.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 167 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

CHAPITRE 2 :

CE QUE NOUS POUVONS CONNAÎTRE DE DIEU : LES PERFECTIONS DIVINES

LE MYSTÈRE

Nous avons vu au chapitre précédent comment l'intelligence humaine peut avec une absolue certitude connaître Dieu, l'Être par Lui-même existant, indirectement comme Créateur par l'intermédiaire des créatures qui sans lui n'existeraient pas mais qu'il est impossible à cette intelligence humaine de connaître Dieu directement, en Lui-même, dans Sa Réalité Divine : ce que Dieu est en Lui-même dans Sa Réalité Divine est pour nous mystère impénétrable, totalement incompréhensible, et nous ne définissons l'Être parfait que négativement, par l'exclusion de toute limite ou imperfection, sans pouvoir nous faire de Lui aucune idée positive car nous ne pouvons nous faire une idée que de ce dont nous avons l'expérience et nous n'avons l'expérience que d'êtres limités (et de même nous n'avons l'expérience que d'êtres n'ayant pas par eux-mêmes l'existence et ne pouvons nous faire aucune idée de l'Être par Lui-même existant). Contrairement à ce que pensaient Malebranche et Rosmini, l'Être Divin, en tant qu'il est divin, c'est-à-dire propre à Dieu, est pour l'intelligence humaine mystère incompréhensible¹²³, mais nous avons la certitude de son existence parce que nier son existence conduit à la contradiction (à soutenir que des êtres qui n'ont pas eux-mêmes l'existence l'ont sans la recevoir, c'est-à-dire en l'ayant par eux-mêmes) comme nous venons de le prouver au chapitre précédent.

Le raisonnement métaphysique conduit ainsi l'intelligence humaine à affirmer et reconnaître le mystère et elle peut le faire parce que si le mystère lui est incompréhensible il n'est pas contradictoire (nous pourrions et devons dans notre étude de Dieu écarter toute contradiction) et que cette existence du mystère est conforme à la conscience que nous avons des limites de notre intelligence. Nous avons même déjà vu à propos de l'analogie de l'être que l'être lui-même en son amplitude illimitée recèle mystère pour une intelligence oui est humaine en même temps qu'intelligence et n'atteint l'être, son objet formel qui la constitue en tant qu'intelligence, qu'en l'abstrayant imparfaitement de la diversité des êtres rencontrés dans le champ de l'expérience sensible, de sorte que la présence du mystère est liée à la nature même de l'intelligence humaine. Ainsi avoir le sens du mystère est un signe d'une authentique intelligence métaphysique axée sur l'être : la négation du mystère serait pour l'intelligence humaine négation de l'être, se détourner de l'être.

Refuser d'affirmer et reconnaître le mystère ne peut aboutir, pour les raisons que nous avons amplement

¹²³ Certes il ne serait pas contradictoire que l'intelligence humaine, parce qu'*en tant qu'intelligence* elle a l'être pour objet formel, connaisse l'Être Divin tandis qu'il serait contradictoire et donc absolument impossible qu'il soit connu par un animal, mais c'est en dehors des limites naturelles de l'intelligence humaine parce qu'*en tant qu'humaine* elle est limitée à ce qu'elle peut abstraire des données de l'expérience sensible, et pour que cela devienne possible il faudrait qu'elle soit élevée au-dessus de ses capacités et moyens naturels : les chrétiens croient que c'est cela qu'en fait Dieu réalise en eux par le don de ce qu'on appelle « la vie surnaturelle » qui est pur don de Dieu et que leur joie éternelle consistera précisément à connaître directement et totalement l'Être Divin Lui-même.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 168 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

développées, qu'à la contradiction ou l'absurdité : si l'on nie Dieu, un univers sans cause de l'existence qu'il n'a pas par lui-même est contradictoire ou absurde. Or si l'on peut et doit accepter le mystère — nous venons de dire pourquoi — on ne peut pas et on ne doit pas accepter la contradiction ou l'absurdité — nous avons aussi dit pourquoi dès le début de la métaphysique à propos de l'absolue certitude du principe d'identité. Il faut choisir entre l'acceptable mystère et l'inacceptable absurdité parce que nier le mystère, ce qui est nier Dieu, c'est tomber inévitablement dans l'absurdité. Le TRP Garrigou-Lagrange dès le début de ce siècle concluait son admirable traité : « Dieu, son existence et sa nature » par cet aphorisme : « Le vrai Dieu ou l'absurdité radicale » : il est curieux de constater qu'au moment où il écrivait cela Sartre n'était qu'un enfant et que la philosophie de Sartre lui apporte une éclatante confirmation car Sartre avec son extraordinaire lucidité et sa prodigieuse puissance de raisonnement reconnaît sans équivoque ce que les athées se refusent habituellement à reconnaître, c'est-à-dire que l'athéisme oblige à soutenir l'inintelligibilité et l'absurdité radicale de tout. Mais soutenir ainsi avec Sartre que la réalité est totalement inintelligible et absurde contredit le fait, que Sartre semble ignorer ou dont il ne veut pas tenir compte, de la réussite de notre science qui trouve effectivement une intelligibilité dans la réalité, ce qui prouve comme nous l'avons montré que cette réalité est bien l'oeuvre d'une Intelligence Créatrice.

CE QUE NOUS POUVONS DIRE DE DIEU

Si ce que Dieu est en Lui-même dans Sa Réalité Divine est mystère inaccessible et incompréhensible pour l'intelligence humaine, comment celle-ci pourra-t-elle porter sur Dieu des affirmations certaines et formellement vraies et par là connaître quelque chose de Dieu ? Et si elle ne le pouvait pas, elle ne pourrait rien connaître de Dieu, elle ne pourrait même pas connaître son existence, car affirmer l'existence de Dieu comme nous avons pu le faire avec certitude est bien porter sur Dieu une affirmation certaine et formellement vraie, l'affirmation qu'Il existe.

Il y a certes une première manière de parler de Dieu de façon certainement vraie, c'est, comme nous l'avons déjà indiqué, de parler de Lui de manière *négative* en *niant de Lui toute limite et toute imperfection* : cela ne nous apprendra pas *ce qu'Il est*, mais *ce qu'Il n'est pas* (ainsi dire qu'Il est infini n'est rien d'autre que dire qu'Il n'est pas fini). C'est de cette manière que nous démontrerons que Dieu est immuable, en niant de Lui le changement, et que Dieu est immatériel, c'est-à-dire non matériel.

Mais s'il ne pouvait y avoir que cette manière négative de parler de Dieu on ne connaîtrait finalement rien de Lui et même cette manière négative de parler de Lui serait impossible car alors on ne saurait même pas qu'Il existe puisqu'affirmer qu'Il existe, comme nous avons vu que nous pouvons le faire avec certitude, est bien une affirmation positive et nullement négative quoique la manière dont Il existe en étant par Lui-même existant ne soit pas la manière dont existent les créatures en recevant l'existence de Lui et nous demeure totalement incompréhensible. Il s'agit donc de savoir comment l'intelligence humaine peut sans connaître ce que Dieu est en Lui-même dans Sa Réalité Divine porter sur lui avec certitude des affirmations positives formellement vraies.

Or, parce que nous avons pu démontrer qu'il faut définir Dieu comme l'Être parfait, il est évident qu'il faut attribuer à Dieu tout ce que nous avons appelé « les perfections pures », c'est-à-dire toutes les perfections qui n'incluent pas en leur nature même quelque limite. Nous avons donné à ce propos l'exemple de l'animalité qui est une perfection parce qu'elle inclut à la fois la vie et la connaissance sensible mais qui inclut en sa nature même les limites provenant de la matière dont les animaux sont faits : parce que pour cette raison tout animal est limité on ne peut pas dire que Dieu est animal puisqu'il n'y a rien de limité en Lui, il faudra simplement dire qu'il y a en Dieu tout ce qu'il y a d'être et de perfection dans l'animal, mais sans les limites que l'animalité comporte, ce que l'on peut exprimer en un langage précis en disant que Dieu n'est pas *formellement* animal (ce qui serait lui attribuer les limites de l'animalité) mais qu'Il l'est *virtuellement*, ce qui veut dire qu'il y a en Dieu tout ce qu'il faut pour donner à l'animalité tout ce qu'il y a en elle d'être et de perfection. Mais quand il s'agit de perfections que nous ne trouvons certes qu'avec des limites chez les créatures, mais qui ne comportent pas ces limites par leur nature même, qui sont donc susceptibles de réalisation infinie et parfaite, il faut alors attribuer *formellement toutes ces perfections à Dieu* en précisant *qu'elles se trouvent en Lui sans aucune limite, de manière infinie et parfaite*.

Il est donc *certainement et formellement vrai que Dieu est infiniment vrai, bon, beau, vivant, intelligent, aimant, libre, heureux*, etc. Mais c'est ici que le problème se précise : comment peut-on affirmer cela sans rien

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 169 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

connaître par là de ce qu'est Dieu ? C'est que nous ne connaissons la vérité, la bonté, la beauté, la vie, l'intelligence, l'amour, la liberté, la joie que sous les formes limitées qu'ils ont dans les créatures et nous ne pouvons pas nous faire la moindre idée de ce que sont la Vérité parfaite, la Bonté parfaite, la Beauté parfaite, la Vie parfaite, l'intelligence parfaite, l'Amour parfait, la Liberté parfaite, la Joie parfaite. Par exemple l'affirmation certainement et formellement vraie que Dieu est bon ne nous fait rien connaître de ce qu'est la Bonté divine car nous ne connaissons par la notion de bonté abstraite des données de notre expérience que des bontés limitées et ne pouvons avoir aucune idée d'une Bonté infinie et parfaite.

Mais ce que nous venons de dire n'est possible — et là est la clef du problème — que parce que les notions de l'être, des transcendants et des perfections pures sont analogues et nous retrouvons ici que la découverte de l'analogie de l'être et des autres notions analogues est la clef d'une métaphysique authentique. Si l'intelligence humaine n'avait que des notions univoques et des notions équivoques elle ne pourrait d'aucune manière connaître Dieu. D'une part aucune notion univoque ne peut servir pour connaître Dieu parce que rien ne peut être univoquement commun à Dieu et aux créatures, à l'Être infini et aux êtres limités, parce que l'Être par Lui-même existant de Dieu est absolument autre chose que l'être des créatures qui n'ont pas par elles-mêmes l'existence. Il est certes en revanche possible de parler de Dieu de manière métaphorique au moyen de notions équivoques et même Dieu parle souvent ainsi de Lui-même à ceux qui croient dans la Bible, par exemple quand on y dit que Dieu est en colère contre le pécheur mais il est évident que la colère qui est une passion (mouvement de sensibilité) ne convient pas formellement à Dieu et qu'il n'y a là qu'une image pour nous aider à découvrir que Dieu est aussi opposé au péché que l'homme en colère est opposé à l'objet de sa colère : des notions équivoques peuvent ainsi au titre d'images ou de métaphores suggérer quelque chose de Dieu, mais parce qu'équivoques elles ne permettent pas des affirmations formellement vraies. Or ce langage métaphorique sur Dieu serait impossible si nous ne le connaissions pas par ailleurs par des affirmations formellement vraies et d'abord par l'affirmation qu'Il existe.

Donc l'intelligence humaine ne pourrait d'aucune manière connaître Dieu si elle n'avait pas la possibilité de porter sur Lui des affirmations formellement vraies au moyen de notions qui ne sont ni univoques ni équivoques mais analogues comme d'abord la notion d'être dans l'affirmation fondamentale que Dieu existe qui est la condition de toute autre affirmation sur Lui, puis les notions des perfections transcendantales et des perfections pures que nous avons vu que nous pouvons et devons attribuer formellement à Dieu, car seule une notion analogue peut faire connaître quelque chose qui soit réellement commun à Dieu et aux créatures tout en ne leur étant pas univoquement, ce qui serait impossible comme nous l'avons vu, mais analogiquement commun. Nous avons dit qu'une notion analogue se proportionne et se hiérarchise du dedans à des degrés divers : maintenant que nous avons prouvé l'existence de l'Être parfait nous pouvons préciser *qu'une notion analogue et d'abord la notion d'être se proportionne et se hiérarchise du dedans au degré infini de l'Être parfait et aux divers degrés limités qu'on rencontre chez les créatures*, que l'être se hiérarchise du dedans au degré de l'Être par Lui-même existant et des êtres qui reçoivent de Lui l'existence, parce que *l'être, les perfections transcendantales et les perfections pures ne peuvent exister en des êtres limités qu'en provenant en eux de l'Être parfait cause unique de l'être et de toutes les perfections* (c'est ici la conclusion certaine de ce que nous avons appelé la preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres). Notre connaissance de Dieu est donc bien réellement possible et certainement vraie sans rien supprimer du mystère total en lequel Il nous demeure caché grâce à *l'amplitude infinie des notions analogues* qui dépassent infiniment les données de notre expérience d'où elles ne sont qu'imparfaitement abstraites et dont le sommet inaccessible pour nous est plongé pour nous dans l'obscurité de son incompréhensibilité pour l'intelligence humaine, mais parce que celle-ci en dépit des limites qui lui viennent de la nature humaine est intelligence ayant l'être pour objet formel elle est réellement ouverte sur cette amplitude infinie des notions analogues. Une notion analogue permet de connaître ce qui est mystérieux parce que précisément en son amplitude infinie elle inclut en elle le mystère, par exemple la notion de bonté imparfaitement abstraite des bontés limitées des créatures inclut en elle le mystère d'une Bonté parfaite source de toutes les bontés limitées sans laquelle ces bontés limitées n'existeraient pas, c'est pourquoi dire que Dieu est bon est formellement vrai parce que la bonté est réellement commune à Dieu et aux créatures mais parce qu'elle leur est analogiquement et non univoquement commune cela

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 170 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

ne nous découvre rien de ce qu'est la Bonté infinie et parfaite de Dieu absolument différente de la bonté limitée des créatures.

On comprend maintenant pourquoi les philosophies qui nient la possibilité pour l'intelligence humaine de connaître Dieu reposent toujours sur l'univocisme ou l'équivocisme, c'est-à-dire la méconnaissance de l'analogie de l'être et de la possibilité qui en résulte d'utiliser la notion d'être pour connaître Dieu. Quant au problème de la rigueur sans faille d'un raisonnement où figure une notion analogue, il suffit que celle-ci y soit prise selon sa formalité analogique elle-même commune à tous ses degrés et non selon ce qui serait propre à l'un de ces degrés_

Pour approfondir cela davantage nous ne pouvons que laisser la parole à l'un des plus puissants métaphysiciens de notre siècle, le TRP Gardeil o. p. : « Tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître, jusque dans son fond, jusque dans ses dernières différenciations spécifiques ou particularités individuelles, est de l'être et ne peut être que de l'être. Le concept d'être est donc parfaitement réel, puisque nous le trouvons comme imbibé dans le concept de toutes les réalités actuelles ou possibles, puisqu'il en est solidaire au point que, lui détruit, toute réalité s'évanouit pour la connaissance. Ce qu'il offre de spécial, c'est qu'il synthétise, résume, contient toutes les réalités dans l'unité d'une unique forme intellectuelle, non pas à la manière d'un genre suprême dont la notion n'est capable de s'étendre aux espèces et aux individus qu'en se vidant des différenciations qui le détermineront — telle la notion d'animalité vis à vis de toutes espèces d'animaux —, mais à la manière d'un tout subsistant embrassant dans sa compréhension tous les êtres actuels ou possibles que nous pouvons concevoir, lesquels ne sont ou ne seront jamais que des réalisations de l'être. Cette capacité de réalisation de l'être ne concerne-t-elle que les êtres finis, l'être prédicamental comme disent les scolastiques ? Rien ne nous oblige à le penser, car de quel droit les êtres finis limiteraient-ils l'amplitude de l'idée d'être ? Par leur multitude ? C'est absurde. Si chacun d'eux ne peut empêcher le concept d'être de se trouver le même et tout entier dans tout être, à quel titre leur somme pourrait-elle le confisquer ? Par leur caractère d'êtres finis qui se communiquerait à l'être en tant qu'être puisqu'aussi bien c'est de l'être fini qu'il en est tiré ? C'est ne rien entendre à ce qui fait l'être fini. L'être fini, c'est l'être déterminé à un genre, à une espèce, à un mode d'être. Or l'abstraction (abstraction métaphysique) a précisément pour effet de libérer l'être, ainsi spécifié et modifié dans les êtres finis, de toutes ces limites. Si par hypothèse l'être conservait quoi que ce soit de ces limitations, il deviendrait impuissant à se réaliser tout entier dans tous et chacun des êtres finis eux-mêmes. Il faut qu'il en soit séparé, qu'il les transcende, pour pouvoir être le même en tous. Nous n'avons donc pas le droit de poser des bornes à la capacité de réalisation de l'être en tant qu'être. Nous devons admettre en conséquence la possibilité pour l'être pur de se réaliser dans un monde distinct de ce monde fini à supposer que l'existence ou la possibilité effective d'un tel monde puisse être établie d'ailleurs. Evidemment l'être devra se réaliser dans un tel monde toutes proportions gardées en ce qui concerne le mode de sa réalisation. Mais on ne conçoit pas, si un tel monde est possible ou effectif, qu'il se réalise en dehors de l'idée pure et simple de l'être que conçoit l'intelligence humaine. Nous sommes en présence d'une notion qui pour être tirée du monde fini n'est pas attachée à ce monde, mais le transcende, notion très réelle, mais notion d'attente et d'avenir qui porte en soi des possibilités de réalisation que le monde fini ne suffit pas à épuiser. Mais ces possibilités se réalisent-elles de fait dans un monde absolu ? Pour permettre à l'intelligence d'affirmer que l'être se réalise de fait dans l'absolu, il ne nous faut plus remplir qu'une condition : trouver dans le monde contingent directement soumis à notre investigation une qualité réelle que ce monde détienne et cependant ne puisse expliquer, dont la réalité donc fasse appel pour justifier sa présence à une cause qui transcende tout l'ordre des choses finies. Or, cette réalité, c'est l'être lui-même en tant que réalisé de fait dans les êtres multiples et changeants dont nous l'abstrayons et les dépassant tous, eux et leur somme actuelle et possible. Ils sont multiples, donc limités, donc incapables de justifier la présence en eux de l'être, dont le concept est sans limite assignable, qui est leur fond. Ils sont changeants, toujours en devenir, donc imparfaits, donc incapables de justifier la présence en eux de l'être plénier qui est leur fond. Chacun d'eux, par sa détermination propre, n'est pas l'être, mais une part de l'être ; et cependant tous sont, tous détiennent sous la forme de l'existence la réalité conceptuelle de l'être en tant qu'être. N'est-il pas clair qu'une partie ou portion de l'être n'est pas apte de soi et par soi à réaliser en soi l'être universel impliqué dans son existence ? Ils sont cependant. Et donc l'être est réalisé en eux par une cause de réalisation distincte d'eux-mêmes. Et comme tous les êtres prédicamentaux sont

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 171 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

logés à la même enseigne sous le rapport de l'incapacité radicale à réaliser par soi l'existence en eux-mêmes, il faut par l'intermédiaire du principe de causalité... poser dans le transcendant absolu la cause réelle de l'existence réelle des choses... Nous la nommons Dieu. Dieu existe et c'est Lui-même que nous atteignons sous cette formalité de l'être » (*Le Donné révélé et la Théologie*). « Lorsque nous donnons le nom d'être à Dieu et aux créatures, le concept que recouvre ce nom unique n'est pas dans les deux cas identiquement le même comme lorsque nous donnons par exemple le nom d'animal à l'homme et à la bête, car l'être n'est pas un genre qui puisse réunir sous une même accolade le fini et l'infini. L'infini, étant l'incirconscrit, fait éclater le genre qui limite. Sous le nom commun d'être que nous accordons à Dieu et à la créature il y a donc une équivoque conceptuelle, il y a deux réalités, si l'on peut déjà se servir de ce mot pour désigner Dieu, absolument diverses. Le nom commun d'être a menti. Et cependant cette diversité absolue n'est pas ratifiée par les faits. Comment sommes-nous parvenus à poser Dieu comme l'Être par soi ? Nous avons considéré les êtres à notre portée ; nous les avons totalisés sous la rubrique la plus universelle et la plus dégagée de ce qui restreint l'être que nous puissions leur appliquer, car tous les êtres finis, dans tout ce qu'ils sont, accidents, qualités, opérations, modes, matière même, tout aussi bien que substance, sont de l'être et ne sont que de l'être ; enfin les ayant ainsi totalisés et les tenant pour ainsi dire ramassés dans une vue compréhensive de tout l'être qu'ils sont, nous avons reconnu à certains signes irréfragables que cet être qu'ils possèdent tous, ils ne l'ont pas par eux-mêmes, que l'être-par-un autre qu'ils sont exige l'Être qui est-par-soi, et c'est ainsi que nous avons avec vérité et nécessité découvert Dieu. Il faut donc bien que Dieu soit de l'être puisqu'Il est la source d'où découle l'être, puisque l'être qui n'est pas par soi ne saurait exiger que l'Être qui est par soi. Et donc Dieu et l'être créé ne nous offrent pas des concepts absolument divers, totalement disparates et étrangers l'un à l'autre. Le nom commun d'être n'a pas menti. A quoi nous résoudre ? Le nom d'être a menti, le nom d'être n'a pas menti ! Eh bien ! il n'a pas menti, car l'analyse des êtres à notre portée, dont nous venons de reproduire à l'instant la suite logique, ne se prête à aucune calomnie ou, si on peut la suspecter, c'en est fini de la valeur de l'intelligence humaine. Si nous regardions de plus près cette mystérieuse accolade que nous appelons un nom commun, peut-être y découvririons-nous la clef de l'énigme ; en principe, les noms sont les signes de concepts distincts, et ceux-ci les signes de réalités distinctes. Et, tant qu'il s'agit de réalités prédicamentales caractérisées par le genre et l'espèce, tout au moins chez les anges par l'espèce, l'application de ce principe se fait sans à-coup. Mais pouvons-nous nous étonner qu'il n'en soit pas tout à fait de même quand nous sommes conduits, comme nous l'avons été, à emprisonner sous un même vocable des êtres comprimés par le genre et cloisonnés par les espèces qui divisent le genre avec un Être qui n'a même pas de genre et qui défie toute spécification, étant l'Infini ? Il n'y a rien de surprenant à ce que la règle commune, je ne dirai pas subisse une exception, ce qui serait fatal pour une intelligence dont le fonctionnement est immanquablement attaché à cette règle, mais s'applique d'une manière inattendue. Ce qui suggère que le nom commun d'être ne ment pas appliqué à Dieu, c'est, nous l'avons vu, la relation de dépendance essentielle et nécessaire de l'être créé vis-à-vis du Dieu dont il tire tout ce qu'il est ramassé dans l'expression d'être. Car une telle relation, si d'un côté elle sépare, de l'autre unit et joint ses deux termes. Elle les sépare à l'infini, peut-on dire, puisqu'elle désigne la cause infiniment riche en fait d'être qui possède l'être comme de source, *per se* ; puisque d'ailleurs l'effet jailli de cette source ne possède l'être que morcelé, à la taille de son genre et de son espèce, et par manière d'emprunt incessant à sa cause. Mais aussi cette relation les unit dans une communauté inévitable puisqu'il ne peut se rencontrer d'être dans l'effet qui ne soit originellement puisé dans la plénitude de l'Être cause. Et voilà ce que notre esprit qui voit sourdre l'un de l'autre ne peut se dispenser de voir ; voici par conséquent, car tout dans un esprit qui pense finit par se liquider en concepts, voici le concept très à part qu'il est amené à se former de l'être en tant qu'être, tout à la fois créé et Être par soi. Ce concept, pour rester un, devra demeurer dans une certaine confusion, et c'est ce concept d'une unité confuse que recouvre le nom unique d'être ; mais en cet état de confusion il ne laisse pas de viser l'être aux deux étages où il rencontre sa réalité, l'étage de l'Être essentiellement *per se* et l'étage de l'être essentiellement *per aliud*, et sans confondre ces deux réalisations de lui-même de les entendre comme proportionnées d'une certaine façon l'une à l'autre dans l'attribution de la réalité que désigne confusément leur concept unique. Ce concept, un dans sa compréhension confuse, mais cependant double en raison des deux réalités sur lesquelles il est apte à bifurquer, constitue ce que l'on appelle un concept analogique. Le concept analogique est un mais tout de même se proportionne à deux réalités qu'il ne saurait désigner explicitement tant qu'il reste un, mais qu'il devra séparément et explicitement représenter s'il se réalise dans leur connaissance formelle. Tel est le singulier aboutissant d'une connaissance qui entend rester une devant la diversité des choses connues. Concept artificieusement construit, mais concept vrai puisqu'il est l'aboutissant normal en un unique carrefour des représentations divergentes que postulent nécessairement dans l'esprit des réalités aussi diverses que

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 172 de 302
Auteur : Jean DAJJAT	Les Perfections Divines	

Dieu et le monde. Le concept analogique de l'être en tant qu'être, telle est donc la synthèse dans laquelle refluent et se concentrent l'être créé et l'Être par soi lorsqu'ils se fondent pour nous en un unique objet intellectuel » (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*).

DIEU IMMUABLE ET ÉTERNEL

Nous venons de dire que l'on peut parler de Dieu de manière négative en niant de Lui toutes les imperfections. Mais nous avons vu que le changement dans et par lequel un être acquiert quelque chose qui lui manquait est une marque fondamentale de l'imperfection des créatures. Il faut donc *nier de Dieu tout changement* : il est certainement vrai que Dieu est immuable parce que l'Être parfait ne peut pas acquérir en changeant quelque chose qui Lui manquerait puisque rien ne Lui manque. De plus tout changement est passage de l'être en puissance à l'être en acte, or nous avons vu que Dieu est Acte pur, sans rien de potentiel en Lui, ce qui exclut donc de Lui tout changement.

Mais si l'immutabilité divine est certaine, elle nous est totalement incompréhensible : la comprendre serait comprendre Dieu. C'est là ce qui explique que tant de personnes se font de cette immutabilité divine une conception caricaturale entièrement fautive en se la représentant comme l'inertie de la matière, comme uniformité ou monotonie génératrice d'ennui, c'est-à-dire en confondant la pure potentialité avec l'Acte pur : l'immutabilité divine est plénitude sans limite de toute perfection n'ayant pas à se mouvoir pour acquérir parce qu'ayant tout ; loin de l'inertie et de l'uniformité c'est une véhémence, une intensité, une surabondance, une luxuriance d'existence incomparable parce que plénitude sans limite. Lorsque dans l'histoire des religions Dieu s'est manifesté par des images, cela n'a jamais été l'image de quelque chose d'inerte ou de monotone, mais celle de l'intensité d'un feu consumant et dévorant ou d'un éclat de lumière. Certes il y a bien chez Teilhard de Chardin l'image du morceau de fer, mais précisément dans la mesure où celui-ci par sa solidité lui apparaît comme force d'être et plénitude de force. Bergson ne se trompait pas en voyant en Dieu la source débordante d'un perpétuel jaillissement de tout l'être qu'il fait exister : tout ce qu'il y a d'être en la richesse inépuisable de l'univers est surabondamment et éminemment dans la plénitude divine qui en est la source.

- - - - -

Nous avons dit que parce que Dieu est l'Être par Lui-même existant et l'Acte pur jamais en puissance d'exister, Il est l'Être nécessaire dont il est impossible qu'Il n'existe pas et que par conséquent *Il existe toujours*, ce que l'on exprime en disant que Dieu est éternel. Mais là encore l'éternité divine nous est aussi incompréhensible que Dieu Lui-même et on s'en fait souvent une représentation entièrement fautive en se la représentant comme un temps sans commencement ni fin. Or nier de Dieu le changement, c'est *nier de Dieu le temps* car c'est le changement qui en faisant que l'instant suivant diffère de l'instant précédent fait *la succession des instants*, c'est-à-dire le temps, de sorte que là où il n'y a pas de changement il n'y a pas de temps : il ne peut pas y avoir de succession d'instant en Dieu, d'où cette conclusion qui nous est incompréhensible et qui est pourtant absolument certaine que *l'éternité divine en sa plénitude sans changement est tout entière en un seul instant sans succession* et qu'on se la représente faussement quand on voit en elle une succession d'instant sans commencement ni fin. Ceci entraîne une conséquence fort importante. Puisque tout ce qui existe dans le temps n'existe qu'en recevant l'existence de Dieu, *tout ce qui existe de manière successive dans le temps est présent dans sa totalité à l'unique instant sans succession de l'éternité divine*, affirmation aussi absolument certaine qu'incompréhensible pour l'intelligence humaine qui ne peut connaître que d'après son expérience de la succession dans le temps : les choses qui sont passées ou futures par rapport à nous qui sommes dans une durée successive sont présentes à l'unique instant sans succession de l'éternité divine. On s'exprime donc fort incorrectement quand on dit couramment que « Dieu prévoit le futur » car le préfixe « pré » indique un avant, c'est-à-dire une succession d'instant qui n'existe pas en Dieu : à s'exprimer comme il faut *Dieu ne prévoit pas le futur, Il le voit*, car ce qui est futur par rapport à nous qui sommes dans le temps est véritablement présent à l'unique instant sans succession de l'éternité divine.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 173 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

Nous venons de dire que ceci est important. Cela l'est particulièrement pour répondre à une difficulté très répandue au sujet de nos actes libres : elle consiste à dire que si Dieu prévoit nos actes libres futurs, ceux-ci sont donc déterminés d'avance et par conséquent ne sont pas libres. La réponse est qu'à s'exprimer exactement Dieu ne les « prévoit » pas, Il les voit car ils ne sont futurs que par rapport à nous qui sommes dans une durée successive mais ils sont présents à l'unique instant sans succession de l'éternité divine d'où Dieu les voit tels qu'ils se produisent au moment où ils se produisent, c'est-à-dire librement et nullement déterminés à l'avance.

Cela entraîne que lorsque ce que l'on appelle *la prophétie* annonce des actes libres futurs on a par là la certitude qu'elle vient bien de Dieu car une intelligence créée peut prévoir des faits futurs déterminés par leurs causes mais ne peut en aucun cas et d'aucune manière prévoir des actes libres précisément parce qu'ils ne sont pas déterminés par leurs causes.

Notre expérience ne nous découvre que la succession *horizontale* des choses venant les unes après les autres dans le temps mais le raisonnement métaphysique nous permet d'affirmer le lien *vertical* qui relie chaque instant du temps à l'unique instant sans succession de l'éternité divine où il trouve la cause même de son existence et qui est ainsi présent comme cause d'existence en tout ce qui existe de manière successive dans le temps : c'est ainsi qu'en chaque instant le passé et le futur sont présents, non certes en leur réalité propre, mais en leur cause d'existence sans succession qui est l'éternité divine présente en tout ce qui existe pour lui donner l'existence. Tout le passé, bien que dans sa réalité propre il ne soit plus, est encore là parce qu'il n'a été qu'en recevant l'existence de l'unique instant de l'éternité divine toujours actuellement présent. Tout l'avenir, bien que dans sa réalité propre il ne soit pas encore, est déjà là, et déjà là sans être en rien déterminé à l'avance quand il s'agit d'actes libres, parce qu'il ne sera qu'en recevant l'existence de l'unique instant sans succession de l'éternité divine actuellement présent dans ce qui existe actuellement en recevant l'existence de lui : à cet unique instant sans succession de l'éternité divine est toujours actuellement présent tout l'étalement de la succession dans le temps puisant en lui son existence comme peut être présente à un regard la totalité d'un parcours qui sera parcouru successivement.

Bien des réalités, non seulement du passé et à plus forte raison de l'avenir, mais même du présent, échappent à des intelligences limitées ¹²⁴ mais rien ne peut exister sans être connu, et tout, passé et avenir comme présent, est totalement connu en l'unique instant sans succession de l'éternité divine en lequel tout trouve sa cause même d'existence : rien n'existerait sans être ainsi connu en Dieu et par Dieu. En employant le mot « mémoire » de manière métaphorique (donc équivoque), on peut dire qu'il y a comme une mémoire de Dieu en laquelle rien de ce qui est ne disparaîtra jamais. Quand nous avons examiné le problème du changement, nous avons vu qu'il y a comme un scandale pour l'intelligence à ce que ce qui a été ne soit plus, à ce que de l'être soit aboli, mais en un sens tout demeure éternellement en Dieu à qui le passé est aussi présent que le présent et l'avenir : rien de l'être ne sera jamais perdu parce que rien n'est sans avoir sa source d'existence en l'éternité divine. De même bien que ce qui sera ne soit pas encore (et quand il s'agit d'actes libres ne soit pas actuellement déterminé) cela est déjà présent à l'éternité sans succession de Dieu parce que cela ne sera qu'en ayant en Lui sa source d'existence. La Création, en tant qu'elle se réalise dans la succession du temps, est perpétuel jaillissement de nouveauté mais d'une nouveauté éternellement présente en sa source d'existence qui est Dieu. Ce que nous parcourons de manière successive est présent en sa totalité au regard sans succession de l'éternité divine et par là à tout instant est présente en sa source qui est Dieu toute la succession des temps.

DIEU UN ET SIMPLE

Si le changement est une marque fondamentale de l'imperfection des créatures, nous avons vu que la multiplicité en est une marque plus fondamentale encore, le changement lui-même n'étant que multiplicité successive. Il faut donc *nier de Dieu toute multiplicité*.

Cela entraîne d'abord que Dieu est unique, *qu'il n'y a qu'un seul Dieu*, ce qui résulte directement de ce que Dieu est l'Être parfait. En effet, s'il y avait deux Êtres parfaits, ils différeraient par quelque chose, donc l'un aurait quelque chose que l'autre n'aurait pas, et par conséquent, ils ne seraient pas parfaits : si, comme nous l'avons

¹²⁴ Par exemple ce qui se passe loin de nous, bien que cela soit actuellement, n'est pas connu de nous et ne le sera que lorsque nous apprendrons dans l'avenir que cela a eu lieu.

démontré, l'Être parfait existe, Il est certainement unique ¹²⁵.

Nous venons de démontrer cela avec toute la précision et la rigueur du raisonnement métaphysique mais cela peut être compris par le simple bon sens quand aucune fausse philosophie ne l'a déformé. Nous avons dans le dernier chapitre donné en exemple une réplique d'un enfant de 9 ans : c'est une réplique d'un garçon de 7 ans que nous allons citer ici. Sa grande sœur, âgée de 10 ans, avait été chargée d'expliquer le catéchisme à son petit frère, et elle avait commencé, ce qui lui paraissait le plus facile, par lui expliquer que, comme nous le montrerons bientôt. Dieu est partout. Et comme elle passe ensuite à l'affirmation que Dieu est unique, le garçon de 7 ans lui répond qu'elle n'a pas besoin de le lui dire parce que c'est bien évident. Alors, un peu surprise, elle lui demande pourquoi cela lui paraît si évident, et il lui répond : « Tu m'as dit qu'Il est partout. Alors où serait l'autre ? On voit à quel degré cet enfant avait compris que du fait qu'un être n'a aucune limite il est unique.

L'affirmation par la foi chrétienne ¹²⁶ de la Trinité des personnes en Dieu n'est nullement en contradiction avec ce que nous venons de démontrer, parce que la foi chrétienne, fermement monothéiste, aussi monothéiste que le judaïsme et l'Islam, rejette avec horreur tout trithéisme en enseignant que les Trois Personnes Divines ne sont pas trois dieux mais sont toutes trois le Dieu unique ¹²⁷ sans aucune différence entre elles, qu'elles sont toutes trois l'unique Être parfait sans division ni partage entre elles, ce qui entraîne que ces Trois Personnes Divines sont identiques entre elles par ce qu'elles sont de manière absolue (l'unique Perfection Divine ni divisée ni partagée) et que leur distinction réelle (que la foi chrétienne affirme contre l'hérésie de Sabellius) ne consiste que dans leurs relations les unes aux autres (par exemple le Père est père par relation au Fils et le Fils est fils par relation au Père) selon la définition du concile de Florence que « tout est un en Dieu là où n'intervient pas la réciprocité des relations », (nous avons signalé que la notion de relation appliquée à Dieu et aux créatures est analogue et non pas univoque).

- - - - -

Nier de Dieu toute multiplicité entraîne aussi qu'il n'y a aucune division d'aucune sorte en Dieu, que Dieu est parfaitement simple : partout où il y a quelque division les parties sont en puissance par rapport au tout, or Dieu est Acte pur ; de plus les parties sont imparfaites par rapport au tout, or il n'y a aucune imperfection en Dieu.

Il faudra donc nier de Dieu toutes les distinctions que nous avons trouvées dans l'être des créatures :

1). Il faut nier de Dieu la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte : nous avons démontré que Dieu est Acte pur et qu'il n'y a pas d'être en puissance en lui (il ne peut y avoir d'être en puissance dans l'Être parfait).

2). Il faut nier de Dieu la distinction de l'essence et de l'existence : l'essence est en puissance par rapport à l'acte d'existence, or Dieu est Acte pur ; l'essence limite l'existence à être l'existence de ceci ou de cela qui a telle essence, or Dieu est existence infinie et sans limite. Donc *en Dieu essence et existence se confondent* : nous avons vu que l'essence de Dieu est d'exister, qu'elle est acte d'existence, parce qu'Il est l'Être par Lui-même existant. C'est pourquoi c'est une existence que rien ne limite.

Chez les créatures le sujet existant est distinct de l'existence qu'on lui attribue ainsi que de sa nature ou essence qui lui est aussi attribuée. Mais c'est parce que le sujet est en puissance par rapport à l'acte d'existence qu'il reçoit. Il n'y a donc rien de tel en Dieu : Dieu est son existence et Il est son essence parce qu'Il n'est rien d'autre qu'existence, Il est pur acte d'exister (Il est donc Réalité, Réalité première et fondamentale en laquelle tout trouve le fondement de sa réalité, d'où la sottise qu'il y a à présenter Dieu comme un Idéal, comme s'Il était une construction de l'esprit humain, alors que bien au contraire c'est l'esprit humain qui n'existe qu'en recevant l'existence de Lui).

3). Il faut nier de Dieu la distinction de la matière et de la forme puisque la matière est en puissance par rapport à la forme qu'elle limite alors que Dieu est Acte pur et sans limite. Donc *Dieu est forme pure et absolument immatériel*. Bien entendu ce n'est là qu'une connaissance négative de Dieu le qualifiant comme non-matériel car

¹²⁵ Le polythéisme est toujours lié à la méconnaissance que Dieu est infini et parfait, ses dieux sont des êtres supérieurs à l'homme, mais qui demeurent limités par quelque chose.

¹²⁶ Cela n'est connaissable que par elle, parce que Dieu Lui-même l'a révélé, inconnaissable par le raisonnement philosophique.

¹²⁷ Ceci montre l'erreur de ceux qui ont cherché à trouver une connaissance de la Trinité dans des religions païennes qui sont polythéistes en isolant 3 dieux principaux il est facile d'y trouver une trinité mais ce serait alors un trithéisme en opposition absolue avec la doctrine chrétienne de la Trinité qui est monothéiste.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 175 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

notre intelligence qui tire toutes ses idées de l'expérience sensible n'a pas de connaissance directe de l'immatériel ¹²⁸ ; toutefois quand nous découvrirons plus loin ce qu'il y a d'immatériel chez l'homme nous le trouverons dans l'intelligence et la volonté, nous verrons que l'immatérialité va avec l'intelligence et la volonté, or nous savons déjà que, parce qu'il faut attribuer à Dieu toutes les perfections pures, il faut lui attribuer l'intelligence et la volonté, ce qui nous apprend de manière positive que l'existence immatérielle de Dieu est vie d'intelligence et de volonté (sans bien entendu pouvoir nous donner la moindre idée de ce que sont l'intelligence et la volonté parfaites de Dieu).

L'immatérialité divine entraîne que *Dieu n'est pas étendu ou dans l'espace*. Certes Dieu est *présent partout où quelque chose existe* comme la cause d'existence sans laquelle cette chose n'existerait pas mais il ne faudrait pas se représenter cela en imaginant Dieu comme une étendue illimitée dont une partie serait quelque part et une autre ailleurs comme si Dieu était divisé en parties : c'est Dieu tout entier sans division qui est présent partout où quelque chose existe (en tout point de l'espace comme en tout instant du temps). Donc ne confondons pas l'Infini d'être et de perfection qui est Dieu avec l'illimité en quantité ou en dimensions.

4). Il faut nier de Dieu la distinction de la substance et de l'accident parce que chez les créatures la substance est en puissance par rapport à ses accidents alors que Dieu est Acte pur et parce que l'accident est une forme d'être imparfaite que l'on ne peut trouver en l'Être parfait.

Donc Dieu est pure substance ¹²⁹ qui est elle-même tout ce qu'elle est sans avoir à recevoir en elle des accidents qui la compléteraient (ainsi il n'y a pas en Dieu de distinction du sujet et de l'attribut : en Dieu sa substance est elle-même tout ce qu'on peut lui attribuer) : tout ce qu'il y a en Dieu est Dieu Lui-même, est sa substance même en son infinie perfection à laquelle absolument rien ne manque. C'est pourquoi nous verrons dans les prochains paragraphes que Dieu est en son Être même, en sa substance même, son intelligence et son acte d'intelligence, son amour et son acte d'amour, et dans le prochain chapitre que Dieu est en son Être même, en sa substance même, son action créatrice. Tout ce qui chez les créatures est dans sa forme limitée un accident est à l'état infini et parfait en Dieu sa substance même, par exemple une intelligence limitée est un accident qui ne s'identifie pas à la substance qui en est le sujet mais l'Intelligence infinie et parfaite est l'Être infini et parfait Lui-même en sa substance même.

5). Il faut nier de Dieu la distinction de l'être entitatif et de l'être intentionnel : l'être intentionnel est une forme imparfaite de l'être qui ne peut se trouver en l'Être infini et parfait. Donc *en Dieu tout est entitatif*, ce qui est lié au fait, que nous venons d'établir, que tout en Dieu est sa substance même, qu'en Dieu tout est son Être même et aussi sa nature même puisqu'en Lui son être et sa nature sont identiques. L'Être parfait ne peut être complété par de l'être intentionnel : toute perfection est en lui entitativement.

Dans les prochains paragraphes nous verrons les conséquences de cela pour la connaissance et l'amour en Dieu. Mais il faut à ce propos indiquer dès maintenant que l'on doit nier de Dieu la distinction du sujet et de l'objet qui chez les créatures sont distincts entitativement et ne s'identifient qu'intentionnellement dans les actes de connaissance et d'amour qui sont des accidents tandis qu'en Dieu sa substance même est entitativement à la fois sujet connaissant et objet connu, sujet aimant et objet aimé.

6). Nous avons vu qu'il faut attribuer à Dieu toutes les perfections transcendantales et toutes les perfections pures (dont les notions sont analogues) à l'état infini et parfait, que Dieu est détermination, unité, intelligibilité, vérité, bonté, beauté, vie, connaissance, intelligence, volonté, liberté, amour, joie de manière infinie et parfaite. Mais ces perfections telles que nous les connaissons sous la forme limitée qu'elles ont dans les créatures sont distinctes entre elles, par exemple l'intelligence et la volonté sont distinctes, la connaissance et l'amour sont distincts. Il faut nier qu'il y ait une telle distinction en Dieu : quand toutes ces perfections sont à l'état infini et parfait, elles sont toutes identiques à l'Être infini et parfait et par là toutes identiques entre elles. La plénitude sans limite de perfection de l'Être par Lui-même existant est toutes les perfections à la fois toutes identiques à son Être et par là sans aucune distinction entre elles. Par exemple une intelligence limitée est autre chose qu'une volonté limitée mais du fait que l'Intelligence infinie et parfaite est l'Être infini et parfait et que la volonté infinie et parfaite est l'Être infini et parfait il résulte qu'intelligence infinie et parfaite et volonté infinie et parfaite se confondent. Toutes les notions analogues, distinctes dans les réalités créées d'où nous les abstrayons imparfaitement, convergent et se rejoignent dans le sommet caché à notre intelligence de leur réalisation infinie et parfaite. Il y a là

¹²⁸ Le mot « spirituel » synonyme d'immatériel vient du mot « souffle » en latin, c'est donc une image ou une métaphore (notion équivoque).

¹²⁹ Ce qui nous prouve qu'il ne faut pas limiter la notion de substance aux substances corporelles, que la substance (ce qui est en soi) peut être immatérielle comme nous le voyons ici dans le cas de Dieu et le verrons plus loin dans le cas des esprits purs.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 176 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

un mystère impénétrable qui est le mystère même de l'Être infini et parfait.

Il y a pourtant là une absolue certitude qui résulte directement de l'absolue simplicité de Dieu mais qui sera confirmée par le fait que si nous examinons comment toutes les perfections pures peuvent se réaliser de manière infinie et parfaite nous pourrions découvrir qu'en cet état elles s'identifient les unes aux autres, par exemple nous verrons dans les prochains paragraphes pourquoi l'Intelligence infinie et parfaite est l'Être infini et parfait Lui-même et pourquoi l'Amour infini et parfait est l'Être infini et parfait Lui-même.

C'est qu'en effet parmi toutes ces perfections qu'il faut attribuer à Dieu il y en a deux que nous devons étudier maintenant de manière plus approfondie et qui sont précisément l'intelligence et l'amour.

DIEU EST LUMIÈRE

Il y a de nombreuses raisons pour attribuer l'intelligence à Dieu :

1). Il faut attribuer à Dieu toutes les perfections pures : Dieu ne serait pas parfait si l'intelligence lui manquait, s'Il n'était pas parfaitement intelligent.

2). Pour donner aux créatures l'intelligence qu'elles n'ont pas par elles-mêmes il faut bien que Dieu soit par Lui-même intelligent.

3). Nous avons vu que ce qu'il y a d'intelligibilité et d'ordre dans l'univers ne peut être l'oeuvre que d'une Intelligence créatrice, que ces preuves de l'existence de Dieu font découvrir Dieu comme Intelligence. Comme il faut une intelligence chez l'artiste pour concevoir son oeuvre, il faut que Dieu soit intelligent pour avoir conçu la Création. On a la même conclusion avec ce que nous avons appelé « la preuve par les vérités éternelles », c'est-à-dire par des vérités nécessaires qui seraient vraies même s'il n'y avait aucune intelligence humaine pour les connaître, qui sont donc connues par une intelligence par elle-même existante : Dieu est découvert là comme Intelligence. Enfin le seul fait, que nous avons signalé, que rien ne peut être sans être connu et qu'il y a dans l'être des réalités qui échappent à toute intelligence limitée fait découvrir Dieu comme Intelligence infinie et parfaite en laquelle tout ce qui est est parfaitement et totalement connu.

Mais à toutes ces raisons d'affirmer que Dieu est parfaitement intelligent nous allons en ajouter encore une que nous développerons plus longuement car si elle est plus difficile à bien comprendre elle est plus éclairante et plus profonde. Nous allons d'abord l'exposer d'une manière accessible à des personnes qui n'ont pas fait d'études philosophiques et ensuite seulement nous en donnerons une formulation plus rigoureuse utilisant des notions précises de philosophie.

Nous avons dit que l'Être infini et parfait est totalement obscur pour toute intelligence limitée : c'est parce qu'Il la dépasse et alors Il l'aveugle comme le soleil aveugle l'oiseau de nuit. Mais il est bien évident que l'Être parfait n'est pas en Lui-même obscur, ce qui serait une imperfection, qu'Il est en Lui-même parfaitement lumineux, non point certes pour une intelligence limitée qu'Il dépasse et aveugle, mais donc pour Lui-même. Il manquerait quelque chose à la perfection de Dieu, s'il ne se connaissait pas et ne se comprenait pas parfaitement Lui-même. Donc *l'Être parfait totalement lumineux pour Lui-même est connaissance parfaite, compréhension parfaite, pénétration parfaite de Lui-même en l'infinité de son Être toujours par Lui-même parfaitement connu et compris* : l'Être parfait est ainsi *un Eclair éternel d'intelligence* en étant *intelligence parfaite de Lui-même se comprenant totalement Lui-même*. C'est ce que saint Jean a exprimé dans l'affirmation que nous avons donnée pour titre à ce paragraphe : « Dieu est Lumière »¹³⁰, c'est à-dire l'Être parfait totalement lumineux pour Lui-même et par là se comprenant parfaitement Lui-même en étant ainsi Intelligence parfaite en laquelle il n'y a rien de Lui qui ne soit totalement connu par Lui.

Passons maintenant à une formulation philosophique plus précise. Quand nous avons étudié la nature de la connaissance chez les créatures nous avons vu que quand le sujet passe de la puissance à l'acte de connaître et par

¹³⁰ Nous nous réjouissons que les chrétiens contemporains citent si souvent l'affirmation de saint Jean qui servira de titre au prochain paragraphe : « Dieu est Amour » : Pourquoi négligent-ils l'affirmation tout aussi importante de la même 1ere Epître de saint Jean : « Dieu est Lumière » ? Bien entendu, il n'y a pas univocité entre la lumière sensible phénomène physique qui est l'objet formel du sens de la vue et la lumière intellectuelle mais seulement analogie.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 177 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

le fait même l'objet de la puissance à l'acte d'être connu le sujet devient intentionnellement l'objet et que dans et par l'acte de connaissance le sujet en acte de connaître est intentionnellement l'objet en acte d'être connu. Il ne peut en être ainsi en Dieu en qui il n'y a ni être en puissance ni être intentionnel. Parce que Dieu est Acte pur Il est *inséparablement Acte pur de connaître et Acte pur d'être connu* de sorte que c'est son Être même, sa substance même qui est acte de connaissance de soi. Chez les créatures leur substance n'est pas acte de connaissance, c'est pourquoi elle doit passer de la puissance à l'acte de connaître qui est alors un accident reçu en elle et c'est pourquoi connaître n'est être l'objet connu qu'intentionnellement et non entitativement, mais l'Être divin Lui-même est acte de connaître comme Il est acte d'être connu et cela dans son identité entitative avec Lui-même (il faudrait même préciser que chez les créatures intelligentes leur substance n'est pas leur intelligence mais le sujet d'une faculté d'intelligence qui est un accident et qui est en puissance de connaître tandis que c'est l'Être divin Lui-même qui est Intelligence et Acte d'intelligence). L'Être divin est inséparablement sujet connaissant et objet connu entitativement identiques parce qu'Il est connaissance, parce qu'Il est intelligence. L'identité de l'être avec lui-même que nous avons reconnue comme première affirmation de l'intelligence humaine dans la notion analogique de l'être en tant qu'être n'est pas par elle-même connaissance quand il s'agit des êtres limités mais dans l'Être infini et parfait elle est acte de connaissance parce que *l'Être infini et parfait n'existe que totalement connu par Lui-même ou, ce qui est la même chose, se connaissant totalement Lui-même*. Chez les créatures l'être est distinct de l'intelligence qui le connaît mais l'Être infini et parfait est Intelligence infinie et parfaite parce qu'une intelligence infinie et parfaite ne peut être en puissance de connaître, elle est en acte l'Être infini et parfait totalement connu. *L'Être parfait en son identité parfaite à Lui-même est Connaissance parfaite* sans la moindre trace d'obscurité (de non connaissance).

Bien entendu ce qu'est en elle-même cette Intelligence infinie et parfaite de Dieu est pour nous un mystère incompréhensible : la notion d'intelligence ne convient pas univoquement à Dieu et à l'homme, mais analogiquement ¹³¹. Par exemple, nous avons vu que l'intelligence humaine se dit à elle-même tout ce qu'elle connaît dans une parole intérieure que l'on appelle la pensée, ou dans le vocabulaire philosophique, « le verbe mental u, mais il est impossible au raisonnement philosophique, incapable d'atteindre Dieu en Lui-même dans Sa Réalité Divine, de soupçonner qu'il y ait quelque chose de semblable en Dieu ; les chrétiens croient, mais uniquement parce que cela leur est révélé par Dieu Lui-même leur parlant dans le Nouveau Testament, que l'intelligence parfaite que Dieu est de Lui-même Se dit et S'exprime parfaitement et totalement dans un « Verbe u, c'est-à-dire dans une pensée, dans une parole intérieure en laquelle tout ce qu'est Dieu est totalement dit et exprimé, qui donc est Dieu né de Dieu, Dieu engendré de Dieu, c'est-à-dire Dieu Fils.

DIEU EST AMOUR

Il y a de nombreuses raisons pour *attribuer la volonté à Dieu* :

- 1). Il faut attribuer à Dieu toutes les perfections pures : Dieu ne serait pas parfait s'il lui manquait la volonté.
- 2). Nous avons attribué l'intelligence à Dieu et la volonté est la conséquence de l'intelligence.
- 3). Pour donner aux créatures la volonté qu'elles n'ont pas par elles-mêmes il faut bien que Dieu soit par lui-même Volonté parfaite.
- 4). Pour avoir décidé de donner l'existence aux créatures, il faut bien en Dieu le pouvoir de décision qui est la volonté.

Ces mêmes raisons entraînent *l'attribution à Dieu de la liberté* qui est une conséquence de la volonté mais on peut en ajouter une autre qui est qu'aucun bien particulier, donc limité, ne peut attirer infailliblement l'Être parfait qui possède en Lui la plénitude du Bien et à qui rien ne manque, donc il y a dans l'Être parfait *une indifférence dominatrice absolue vis à vis de tous les biens particuliers*, ce qui veut dire que *Dieu est Liberté infinie et parfaite*, d'où il résulte, comme nous le développerons dans le prochain chapitre, que *la décision de donner l'existence aux créatures est de la part de Dieu parfaite et souverainement libre*.

Attribuer à Dieu la volonté libre, c'est lui attribuer l'amour, non point l'amour passion de la sensibilité, mais

¹³¹ L'intelligence est analogue comme l'être son objet formel mais parce qu'ils sont imparfaitement abstraits nous les connaissons comme distincts et ne pouvons comprendre comment ils se rejoignent et s'identifient quand l'Être infini et parfait est Intelligence parfaite.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 178 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

l'amour spirituel acte de la volonté. Ceci est facile à comprendre, mais nous allons, comme nous l'avions fait pour l'intelligence, établir cela par une nouvelle raison plus difficile à bien saisir mais plus éclairante et plus profonde que nous exposerons d'abord de manière accessible à ceux qui n'ont pas fait d'études philosophiques et formulerons ensuite seulement avec un vocabulaire philosophique précis.

Nous avons dit que Dieu est le Bien infini et parfait. Mais le Bien parfait est évidemment amour parfait du Bien parfait car un être qui n'aimerait pas parfaitement le Bien parfait ne serait pas parfaitement bon. Donc Dieu est Amour parfait de Lui-même : comme nous avons vu que Dieu est Eclair éternel d'intelligence, Il est *Flamme éternelle d'amour*. C'est ce que saint Jean avait exprimé en écrivant : « Dieu est Amour ». Il manquerait quelque chose à l'infinie perfection de l'Être parfait s'il ne s'aimait pas ainsi parfaitement Lui-même. Le Bien parfait est nécessairement parfaitement aimé mais comme aucun être limité n'est capable de L'aimer parfaitement c'est donc qu'Il S'aime parfaitement Lui-même et qu'il n'y a ainsi rien en Lui qui ne soit parfaitement aimé (il n'y a là aucun égoïsme car il ne peut y avoir d'égoïsme que chez des êtres limités s'enfermant dans leurs limites pour se refuser aux autres tandis que Dieu est le Bien sans limite et nous verrons dans le prochain chapitre comment Il est parfaitement donateur).

C'est parce que Dieu est l'Être parfait totalement lumineux pour Lui-même en son infinité d'être et de perfection et le Bien parfait s'aimant et se possédant parfaitement Lui-même en son infinie bonté qu'Il est *la Joie absolue, infinie et parfaite*. Rien de l'infinie perfection de l'Être parfait qui est Lumière et Amour n'échappant à sa connaissance et à son amour, tout de Lui étant par Lui parfaitement connu et aimé, Il est le Baiser parfait, l'Étreinte parfaite, l'Enlacement parfait en la luxuriance et surabondance infinies de sa véhémence sans limite d'existence ou de réalité.

Passons maintenant à une formulation philosophique précise de ce qui précède. Chez les créatures le sujet passe de la puissance à l'acte d'aimer et par le fait même l'objet de la puissance à l'acte d'être aimé mais parce que Dieu est Acte pur il est *inséparablement Acte pur d'aimer et Acte pur d'être aimé de sorte qu'en étant toujours parfaitement en acte d'être aimé Il est parfaitement en acte d'amour*. Chez les créatures leur substance n'est pas acte d'amour, c'est pourquoi elle doit passer de la puissance à l'acte d'aimer qui est alors un accident reçu en elle, mais l'Être divin Lui-même est acte d'aimer comme il est acte d'être aimé dans son identité entitative avec Lui-même de sorte que c'est sa substance même qui par son être même est acte d'amour : l'Être divin est inséparablement sujet aimant et objet aimé entitativement identiques en son être même parce qu'Il est amour. L'identité de l'être avec lui-même dans la notion analogique de l'être en tant qu'être n'est pas par elle-même amour quand il s'agit des êtres limités mais dans l'Être infini et parfait elle est amour parce que *l'Être infini et parfait n'existe que totalement aimé par Lui-même ou, ce qui est la même chose, S'aimant totalement Lui-même*. Chez les créatures l'être est distinct de l'amour mais l'Être infini et parfait est Amour infini et parfait parce qu'il n'est pas en puissance d'aimer mais est en acte parfaitement aimé en S'aimant parfaitement Lui-même.

Que l'Être parfait soit par Lui-même amour comme Il est par Lui-même intelligence — et l'un et l'autre inséparablement — est mystère impénétrable pour l'intelligence humaine qui ne peut connaître l'Être divin en Lui-même : les notions d'amour et de joie comme la notion d'intelligence ne conviennent qu'analogiquement et non univoquement à Dieu et à l'homme. Être, intelligence, amour sont distincts dans le domaine de notre expérience d'où nous abstrayons imparfaitement leurs notions analogiques : dans le mystère de l'Être infini et parfait ils se rejoignent et s'identifient, *l'Être Divin en étant infini et parfait est par Lui-même connaissance, amour et joie*. Les notions analogiques sont comme des lignes convergentes qui se rejoignent en Dieu en un sommet caché pour nous dans le mystère. Mais cela nous apprend que l'être considéré en la source d'où tout être provient et sans laquelle rien ne serait est lumière, amour et joie, donc qu'il doit y avoir en tout être quelque imprégnation ou reflet de cela, quelque intelligibilité —tout être est ainsi fait pour être connu—, quelque bonté —tout être est ainsi fait pour être aimé—, quelque joie dans le fait même d'être qui est don de Dieu qui donne l'existence et qui doit porter tous les êtres à être dans leur complémentarité de quelque manière donnés les uns aux autres.

Chez l'homme l'amour comporte entraînement, élan vers l'être aimé, ce que l'on appelle quelque fois « esprit »¹³² par comparaison avec le souffle qui entraîne tout sur son passage. Il est impossible au raisonnement philosophique, incapable d'atteindre Dieu en Lui-même, de soupçonner quelque chose de semblable en Dieu mais les chrétiens croient à la lumière de la Révélation reçue de Dieu Lui-même dans le Nouveau Testament que Dieu le

¹³² En grec *πνευμα, pneuma*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 179 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

Père se disant et exprimant parfaitement dans le Fils qui est Sa Parole ou Sa Pensée ou son « Verbe » et Dieu le Fils exprimant parfaitement le Père sont liés et donnés l'un à l'autre par un mutuel élan et entraînement d'amour, par une véritable explosion de leur amour, par un réciproque embrassement que le vocabulaire de la foi nomme « le Saint-Esprit », Père, Fils, Saint-Esprit n'étant qu'un seul et unique Être Divin et pourtant se distinguant réellement par leurs relations les uns aux autres, c'est-à-dire par cela même qui les unit les tenant totalement présents les uns aux autres, inséparablement enlacés en l'infinie Perfection sans division ni partage de l'Être Divin.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 180 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Perfections Divines	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 181 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

CHAPITRE 3 :

LA CRÉATION

QU'EST-CE QUE CRÉER ?

Nous avons dit dans les chapitres précédents que nous connaissons Dieu comme « Créateur », c'est-à-dire comme *cause d'existence* des « créatures » qui n'existeraient pas si elles ne recevaient pas de Lui l'existence qu'elles n'ont pas par elles-mêmes. Nous avons ainsi employé les mots « Créateur » et « créature » en donnant au verbe « créer » la signification de *donner l'existence* ou *faire exister*. C'est là en métaphysique le sens propre du mot « créer » que l'on n'utilise donc qu'équivoquement ou métaphoriquement quand on parle de « création artistique » car l'artiste agit sur quelque chose d'existant pour le transformer ou le disposer de manière nouvelle mais il ne peut pas donner l'existence ou faire exister. L'action des créatures s'exerce toujours sur quelque chose de déjà existant pour le transformer mais au sens propre du mot « créer » Dieu seul est Créateur, Dieu seul a le pouvoir de créer, ce qui veut dire que Lui seul peut donner l'existence ou faire exister parce que, comme nous l'avons précédemment démontré, l'Être par Lui-même existant est la cause propre de l'existence dont l'effet propre est l'existence comme la vision est l'effet propre de la lumière.

Il arrive souvent, par suite d'une erreur signalée dans l'avant-dernier chapitre, quand on ne s'élève pas au degré d'abstraction métaphysique, que l'on donne au verbe « créer » le sens de « faire commencer » (au lieu de celui de « faire exister ») et au mot « création » le sens de commencement. Si cela est appliqué à l'univers considéré dans sa totalité, cela voudrait d'abord dire que Dieu a fait commencer l'univers, mais comme cela suppose, s'il s'agit bien de l'univers en sa totalité, qu'il n'y avait rien avant, cela suppose que pour faire ainsi commencer l'univers Dieu lui a donné l'existence, c'est-à-dire l'a véritablement « créé » au sens propre du mot. Le sens du verbe « créer » n'est donc pas faussé dans une telle conception mais elle en restreint la signification en la liant à l'hypothèse d'un commencement de l'univers, commencement auquel croient tous ceux qui croient à l'enseignement de la Bible mais que, comme nous l'avons vu, il est impossible à la philosophie de prouver par un raisonnement. Or dans l'hypothèse d'un univers sans commencement nous avons démontré qu'il n'en est pas moins un univers créé parce qu'il n'a pas par lui-même l'existence et n'existe qu'en recevant son existence sans commencement de Dieu qui la lui donne et en est ainsi véritablement le Créateur. Quant à l'hypothèse d'un univers ayant commencé, l'action créatrice de Dieu n'est pas seulement nécessaire pour le faire commencer, mais encore pour lui donner l'existence à tout moment où il existe et en particulier actuellement car à aucun moment il n'a par lui-même l'existence et à quelque moment que ce soit il ne peut exister qu'en recevant l'existence de Dieu, c'est-à-dire en demeurant actuellement « créé » par Dieu, en dépendance en tout ce qu'il est de son action créatrice. Enfin, dans cette même hypothèse d'un univers ayant commencé, cela n'a pas de signification de dire qu'il n'y avait « rien avant » car ce serait supposer, pour donner un sens au mot « avant », un temps existant antérieurement au commencement de l'univers, un temps pendant lequel il

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 182 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

n'y aurait rien, comme si le temps avait une existence indépendante de celle de l'univers¹³³ : le temps n'existe qu'avec l'univers de sorte que si l'univers a commencé, le temps a commencé avec lui et qu'il n'y a pas d'avant ce commencement (dire que l'univers a commencé veut donc simplement dire que le temps depuis lequel il existe est limité). Nous pouvons d'ailleurs remarquer pour ceux qui croient à son enseignement que le récit biblique sous sa forme métaphorique affirme une dépendance constante de l'action créatrice de Dieu en toute l'évolution de l'univers et pas seulement une dépendance initiale.

On définit souvent « créer » comme « faire quelque chose de rien ». Ce serait évidemment un contresens de se représenter le « rien » comme une sorte de matière qui serait modelée par Dieu comme l'argile par le potier ou comme un instrument que Dieu utiliserait pour réaliser la Création puisque le mot « rien » signifie précisément ce qui n'existe pas. Une telle définition ne peut donc pas signifier autre chose que cette affirmation fondamentale, conclusion de tous les raisonnements précédemment exposés, que *rien, absolument rien n'existe en dehors de ce que Dieu crée* puisque rien ne peut exister sans recevoir l'existence de Dieu, c'est-à-dire sans être créé par Lui, donc précisément qu'il n'y a pas de matière qui existerait indépendamment de la Création, sans avoir été créée, et à laquelle s'appliquerait l'action créatrice, qu'il n'y a pas d'instrument qui existerait indépendamment de la Création, sans avoir été créé, et qu'utiliserait l'action créatrice, mais que l'action créatrice réalise la totalité de l'être de ce qui existe et que rien n'existe en dehors d'elle.

L'essentiel et le fond de la notion de Création se trouve donc dans l'affirmation, démontrée dans les deux derniers chapitres, que *Dieu est la cause unique de la totalité de l'être de la créature*, qu'il n'y a pas dans la créature la moindre parcelle, la moindre forme, le moindre aspect d'être qui ne viendrait pas de Dieu, que Dieu est cause universelle de tout l'être de tout ce qui existe parce qu'absolument rien ne peut exister sans recevoir de Lui et de Lui seul la totalité de son existence, ce qui entraîne, comme nous venons de le faire remarquer, que l'action créatrice donne l'être directement sans user pour cela d'aucun instrument qui existerait indépendamment d'elle puisque précisément rien ne peut exister indépendamment d'elle et rien ne peut concourir à donner l'être qui est l'effet propre de Dieu seul qui seul peut créer.

Nous allons maintenant approfondir encore cette notion de Création en discutant les erreurs qui s'y opposent.

LES ERREURS CONTRAIRES A LA CRÉATION

La première, qui contredit directement ce que nous venons d'expliquer, constitue un courant dominant dans *la pensée philosophique et religieuse grecque* : elle consiste à considérer Dieu comme étant seulement *l'ordonnateur et l'organisateur* du monde et non son *Créateur*. On y suppose existant éternellement indépendamment de Dieu une matière en chaos et c'est l'intervention de Dieu pour l'organiser qui aurait constitué un monde ordonné de sorte que ce qui viendrait de Dieu serait seulement l'ordre du monde mais non son existence elle-même : Dieu serait l'intelligence ordonnatrice face au chaos primitif. Après tout ce que nous avons dit on verra aisément en quoi une telle conception est fautive : cette matière en chaos ne peut pas avoir par elle-même l'existence, donc elle ne peut exister qu'en recevant l'existence de Dieu. De là résulte que s'il est bien vrai, pour les raisons que nous avons dites, que Dieu est ordonnateur et organisateur du monde (on le désigne quelquefois comme *Loi éternelle* pour marquer que toutes les natures des créatures et leurs lois d'où provient l'ordre du monde ont en Lui leur source et leur fondement), Il n'en est pas seulement l'ordonnateur et l'organisateur, Il en est aussi et d'abord le Créateur, et même Il n'en est l'ordonnateur et l'organisateur parce qu'Il en est le Créateur car Son action ordonnatrice ou organisatrice ne s'exerce pas comme la nôtre du dehors sur quelque chose de déjà existant indépendamment de Lui, mais ordonne ou organise par le fait même qu'elle fait exister en constituant une organisation ou un ordre immanent à l'existence même des choses, à la constitution même de leur être.

Une seconde erreur opposée à la notion de Création se trouve dans *le dualisme* qui fut professé en Perse ancienne dans la religion de *Zoroastre* et qu'on a retrouvé au début de l'ère chrétienne dans *le manichéisme* auquel saint Augustin avait donné son adhésion avant sa conversion et qui s'est prolongé dans les doctrines *cathares*. Cette doctrine repose sur une confusion malheureusement très répandue et qui est la source de nombreuses erreurs : elle

¹³³ C'est une erreur de se représenter le temps et l'espace comme des cadres vides qui existeraient en eux mêmes indépendamment des choses et dans lesquels les choses viendraient se loger alors qu'ils ne sont que des accidents des choses existantes liés à leur existence.

consiste à établir une sorte de dyptique ou de parallélisme entre le bien et le mal comme s'il s'agissait de deux réalités opposées. On en conclut que l'univers étant un mélange de bien et de mal, il faut pour expliquer son existence deux Dieux, un Dieu Souverain Bien cause de tous les biens comme nous l'avons expliqué, mais aussi un Dieu Souverain Mal cause de tous les maux : l'univers serait alors le champ de bataille entre ces deux Dieux opposés. L'erreur consiste ici à considérer le mal comme une réalité positive à laquelle il faudrait une cause d'existence alors que *le bien seul est réalité positive, quelque chose qui existe*, qui est lié à l'être et à quoi il faut une cause d'existence qui est Dieu, tandis que *le mal n'est que négatif, n'est que le manque ou la privation d'un bien*, c'est-à-dire n'est pas quelque chose qui existe, mais bien au contraire quelque chose qui n'existe pas à quoi donc il n'y a absolument pas à chercher une cause d'existence (par exemple la cécité, c'est le manque ou la privation de la vue, ce n'est donc pas quelque chose qui existe, c'est quelque chose qui n'existe pas, c'est la vue qui n'existe pas)¹³⁴. La notion de Souverain Mal ou de Mal absolu est d'ailleurs contradictoire car puisque le mal est absence de bien le Souverain Mal ou Mal absolu serait l'absence de tout bien, par conséquent de toute existence car toute existence comporte quelque bien, ce qui revient à dire que le Souverain Mal ou Mal absolu serait le néant, ce qui par définition n'existe pas.

Cette critique du dualisme entraîne quelques conséquences. La première est que l'expression souvent employée de « lutte du bien et du mal » doit être comprise en un sens métaphorique ou équivoque et non comme si le mal était une réalité positive opposée au bien, et qu'il ne faudrait certainement pas parler comme on le fait quelquefois de « lutte éternelle du bien et du mal » car attribuer l'éternité au mal serait précisément supposer un Dieu du mal éternel comme le Dieu du bien et tomber par là dans l'erreur manichéenne. Cela entraîne que l'enseignement chrétien sur Lucifer ne doit pas être confondu avec le manichéisme en considérant Lucifer comme un Mal absolu en lutte contre Dieu avec des alternatives d'échecs et de victoires : pour la foi chrétienne Lucifer reste bon en tout ce qu'il y a en lui d'existence qui demeure l'oeuvre de Dieu, par exemple en sa haute intelligence d'esprit pur (cf. plus loin le chapitre sur les esprits purs), le mal qui se trouve en lui ne consistant que dans la malice du refus de Dieu par sa volonté libre ; de plus il n'est pas une Toute-Puissance maléfique qui pourrait, même provisoirement, tenir en échec la Toute-Puissance divine (il serait contradictoire de supposer deux Toute-Puissances opposées car alors elles se limiteraient réciproquement et aucune ne serait Toute-puissance), mais il ne peut agir que dans les limites où la Toute-puissance divine le laisse agir pour des raisons que ce n'est pas le lieu d'exposer ici.

Une autre conséquence est que *Dieu n'est en rien la cause ou l'auteur responsable du mal* car Il est la cause de tout ce qu'il y a d'existence et par conséquent de bien et de perfection dans les créatures mais leurs manques, n'étant pas de l'existence, n'ont pas de cause d'existence. Ceci n'est pas une réponse complète au problème du mal que nous traiterons à la fin de ce chapitre mais répond à une mauvaise manière de poser ce problème, celle qui attribue à Dieu la responsabilité du mal comme s'Il en était la cause ou comme s'il l'avait voulu (c'est comme si l'on attribuait le mauvais mouvement de la jambe d'un boiteux à la puissance de locomotion qui est en lui au lieu de l'attribuer à la déficience de cette jambe).



Il y a enfin une troisième manière de se mettre en contradiction avec la notion de Création, c'est celle qui se trouve dans toutes les formes de *panthéisme*. Ce mot signifie simplement que Dieu est tout ou que tout est Dieu. Le panthéisme consiste donc à *confondre Dieu et l'univers en une seule et unique réalité*. Une telle doctrine a beaucoup d'affinité avec l'athéisme car elle revient en définitive à n'admettre pas d'autre réalité que l'univers, ce qui est bien nier Dieu, sous cette réserve que le panthéisme se présente comme différent de l'athéisme en ce qu'il accorde à l'univers des attributs divins en le considérant comme Dieu, mais dès qu'un examen objectif des caractères de l'univers fera connaître qu'il n'est pas Dieu on aboutira à l'athéisme (il est vrai que réciproquement l'athéisme conduit à accorder à l'univers des attributs divins et notamment celui d'exister par lui-même, donc conduit ainsi au panthéisme, d'où de perpétuelles oscillations entre panthéisme et athéisme à travers l'histoire des philosophies comme cela a été fort bien mis en évidence par Tresmontant).

¹³⁴ Bien entendu, il ne peut y avoir de mal que dans quelque chose qui existe et sera privé de quelque bien, par exemple l'oeil mal conformé de l'aveugle existe, mais le mal n'est que dans le fait qu'il ne voit pas, qu'il est privé de la vue.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 184 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

Pour réfuter le panthéisme il suffit de démontrer comme nous l'avons fait que l'univers, n'ayant pas par lui-même l'existence, a une cause d'existence distincte de lui qui est l'Être par Lui-même existant, d'où une différence infinie entre l'univers qui n'a pas par lui-même l'existence parce que changeant et multiple, parce que composé d'êtres divers et limités qui commencent et finissent, et Dieu qui est par Lui-même existant, donc immuable, un et simple, infini et parfait, ce que nous exprimerons en disant que Dieu est *transcendant* à l'univers, c'est-à-dire qu'Il n'est pas contenu en lui, qu'Il n'en fait pas partie, qu'Il n'est pas quelque chose de lui. Nous ne méconnaissions pas pour autant que Dieu est *immanent* à l'univers en étant, ainsi que nous l'avons dit, présent en tout ce qui existe comme la cause qui le fait exister, mais en donnant l'existence à l'univers il fait exister un univers distinct en Lui et par là précisément bien réellement existant de sorte qu'Il lui est véritablement transcendant en même temps qu'immanent. On voit par là combien le panthéisme s'oppose à la notion de Création qui est précisément de donner l'existence à des êtres réellement existants et ainsi réellement distincts de leur Créateur.

On rencontre une première forme de panthéisme dans un courant de pensée qui est prédominant dans les philosophies et les religions de l'Inde et qui consiste non point à n'admettre pas d'autre réalité de l'univers, quitte à tenter, comme nous venons de le dire, d'accorder à celui-ci des attributs divins comme celui d'exister par lui-même, mais à n'admettre pas d'autre réalité que Dieu, donc à nier, non point la réalité de Dieu, mais celle de l'univers considéré comme une apparence ou une illusion, comme une sorte de rêve de Dieu ou comme une sorte de manifestation de Dieu qui seul existerait réellement sous cette manifestation : Dieu serait l'unique réalité, le fond de réalité de toutes choses en lesquelles il n'y aurait rien d'autre que Dieu sous leurs apparences diverses multiples et changeantes. Une telle conception contredit la certitude absolue et immédiate de notre expérience, qui est la certitude de l'existence des créatures et de notre propre existence. Elle contredit aussi *le pouvoir créateur de Dieu qui est de donner aux êtres qu'Il crée une existence réelle et vraiment bien à eux* en les faisant effectivement exister. Elle contredit enfin le caractère immuable, un et simple de Dieu qui ne peut être la réalité foncière d'apparences changeantes, diverses et multiples.

Une autre forme de panthéisme est l'*émanatisme* que l'on trouve notamment dans la pensée grecque chez *Plotin* et selon lequel l'univers serait quelque chose de Dieu, comme un fragment de substance divine qui aurait « émané » de Lui, se serait séparé de Lui, et d'ailleurs serait destiné à retourner finalement à Lui. On ne peut admettre cela d'abord parce que Dieu n'est pas composé, mais infiniment et parfaitement simple, qu'Il est donc impossible que quelque chose de Lui se sépare de Lui, ensuite parce que le monde serait alors de nature divine, donc parfait, simple, un et immuable, et non changeant, multiple, divers, composé d'êtres limités, tous caractères qui prouvent que *l'univers n'est pas divin, qu'il n'est pas quelque chose faisant ou ayant fait partie de Dieu*. Cette réfutation de l'émanatisme nous amène à remarquer que lorsque l'on dit, comme cela arrive quelquefois, que « l'univers vient de Dieu et retourne à Dieu » il faut, pour éviter une interprétation émanatiste qui serait une erreur, comprendre cela de manière métaphorique (donc équivoque) pour signifier que l'univers a reçu de Dieu l'existence et cela pour que les créatures intelligentes et libres s'unissent à Dieu sans confusion de substance par une union de connaissance et d'amour (unité intentionnelle et non entitative).

On trouve encore dans les origines de la pensée moderne une nouvelle forme de panthéisme dans la philosophie de *Spinoza* qui considère l'univers comme une évolution de Dieu qui en se transformant deviendrait le monde : ceci est évidemment impossible puisque Dieu est immuable. De plus le monde serait alors de nature divine et nous venons de dire pourquoi il ne l'est pas.

Cette philosophie de *Spinoza* a été complètement retournée par *Hegel* pour qui c'est l'univers qui en évoluant devient Dieu qui ainsi ne serait pas au commencement mais à la fin de l'évolution : alors ce ne serait pas Dieu qui créerait l'univers mais l'univers qui par son évolution engendrerait Dieu. On est ainsi en pleine absurdité car un Dieu ainsi engendré ne serait donc pas par Lui-même existant et l'imparfait ne peut pas engendrer le Parfait.

LES OBJECTIONS CONTRE LA CRÉATION

Les adversaires de la Création multiplient les objections contre elle. Ce sont ces objections qu'il faut examiner maintenant. Il y a d'abord une objection fondamentale dont toutes les autres dérivent plus ou moins et qui est souvent développée par de nombreuses formes de panthéisme.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 185 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

Cette objection soutient que si Dieu est l'Infini de l'être et de la perfection, si par conséquent absolument rien ne Lui manque, il ne peut y avoir aucune forme d'être qui ne soit pas en Lui, donc rien ne peut exister hors de Lui, Il est plénitude hors laquelle aucune existence n'est possible, d'où cette conclusion que Dieu seul existe et qu'il ne peut exister aucun autre être que Lui. Il faut certainement accorder à cette objection qu'on ne saurait en aucun cas trouver dans les créatures aucune parcelle, aucune forme d'être et de perfection qui ne se trouverait pas en Dieu, que *tout ce qu'il peut y avoir d'être et de perfection dans les créatures se trouve éminemment en Dieu*, que donc *les créatures n'ajoutent rien à Dieu, ne réalisent rien en elles qui ne serait pas en Dieu*. Mais il faut ajouter — et c'est là ce qui répond à l'objection — que ce que Dieu a d'être et de perfection dans la plénitude indivise de son infinité, Il peut, sans rien en perdre, sans que rien s'en détache de Lui (ce qui serait l'erreur émanatiste précédemment réfutée), le donner, le communiquer dans les limites de leurs natures qui feront leur diversité à des êtres par là distincts de Lui en qui il n'y aura certes rien qui ne soit en Lui mais qui auront ainsi reçu sous quelque forme limitée et par là distincte de Lui quelque chose de ce qui est en Lui : c'est précisément là *le pouvoir propre à Dieu de donner l'être, de faire exister, d'une existence d'autant plus réelle et par là distincte de la sienne qu'elle est par Lui véritablement et authentiquement donnée* et que les êtres qui la reçoivent de Lui l'ont ainsi bien à eux.

Une image ou métaphore aidera à comprendre à condition de la bien prendre comme n'étant qu'une image, donc quelque chose d'équivoque. Quand un professeur en enseignant communique ce qu'il sait à ses élèves, il n'y a rien dans l'intelligence des élèves qui ne soit dans celle du professeur (à supposer bien entendu qu'ils ne soient qu'élèves, c'est-à-dire aient tout reçu du professeur, la science des élèves n'ajoute rien à celle du professeur, mais quelque chose de ce qu'il y avait dans l'intelligence du professeur a été communiqué aux élèves selon les limites de réceptivité intellectuelle de chacun d'eux et alors chacun l'a bien à lui dans son intelligence personnelle. Ainsi *chaque créature a bien à elle dans les limites de sa nature ce que Dieu lui a communiqué de ce qu'il y a d'être et de perfection en Lui*.

Une autre objection prétend que la Création est impossible parce que Dieu, qui est Acte pur, y passerait de la puissance à l'acte de créer. L'erreur est ici de penser que la Création apporterait un changement en Dieu : la Création, n'ajoutant rien à Dieu comme nous venons de l'expliquer, ne Lui apporte rien, ne change rien en Lui, tout le changement est du côté de la créature qui reçoit de Lui l'existence (de même pour reprendre notre image l'enseignement ne change rien dans la science du professeur, tout le changement est dans l'intelligence des élèves qui reçoit ce que le professeur leur communique). Nous avons dit pourquoi il n'y a pas d'accidents en Dieu : l'acte de créer n'est ainsi pas un accident qui ajouterait quelque chose à Dieu, il est Dieu Lui-même qui n'est qu'en créant, non parce que cela lui serait en quoi que ce soit nécessaire, mais parce qu'Il est Volonté et qu'Il veut créer d'une volonté pleinement et souverainement libre que rien ne nécessite. Ainsi *l'Acte Créateur est formellement immanent et virtuellement transitif*, formellement immanent en tant que dans sa nature même il ne se distingue pas de Dieu, il est Dieu Lui-même voulant librement créer et créant, mais virtuellement transitif en tant qu'il a en lui tout ce qu'il faut pour réaliser hors de lui l'existence des créatures : la créature est en son être même reçu de Dieu pure dépendance de Dieu mais l'Acte Créateur de Dieu est pure communication, pure donation, sans établir en Dieu aucun changement ni aucune dépendance.

Il nous reste une troisième objection que nous aurons à discuter longuement parce qu'elle soulève des problèmes extrêmement importants.

Nous avons affirmé la causalité universelle de Dieu parce qu'absolument rien ne peut exister sans recevoir de Lui l'existence. Cela entraîne qu'absolument rien n'arrive qu'en dépendance de cette causalité universelle de Dieu et c'est en cela que consiste la notion de *Providence* : Dieu n'est pas seulement Loi éternelle de qui toutes les créatures reçoivent leurs natures et par conséquent leurs lois mais Providence de qui dépendent en leur être même, par le fait même qu'ils existent, les plus minimes détails de ce qui est et de ce qui arrive en leurs plus infimes particularités.

Alors voici l'objection : si tout ce qui arrive est ainsi l'oeuvre de la causalité créatrice de Dieu, alors les créatures ne font rien, n'exercent aucune action, ne sont responsables de rien. Et c'est là en effet ce qui est soutenu par toutes les formes de *fatalisme*, qu'on les trouve dans la pensée philosophique ou religieuse grecque (par exemple mythe d'Oedipe) ou dans certains courants musulmans, et de *quiétisme* pouvant engendrer une attitude pratique d'inertie ou de passivité : puisque « tout est écrit » et qu'on ne pourra rien y changer, attendre patiemment sans rien faire ce qui arrivera qui est entièrement déterminé à l'avance et ne résultera en rien de notre action.

Une telle conception contredit la certitude absolue et immédiate de notre expérience que les créatures exercent

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 186 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

réellement une action les unes sur les autres, que nous exerçons réellement une action qui produit les effets que nous constatons. Si en ce moment mon stylo se déplace pour écrire sur ma feuille de papier, qu'on ne vienne pas me dire que c'est Dieu qui le meut, j'ai la certitude absolue que c'est moi qui le meus avec mes doigts. On raconte l'histoire d'un paysan qui disait au curé de son village : « Je suis bien content, j'ai cette année une belle récolte », à quoi le curé répondit : « Mon brave homme, il faut remercier Dieu qui vous a donné cette belle récolte ». Le paysan lui rétorqua alors : « Monsieur le curé, si je n'avais pas labouré, semé, mis des engrais, arrosé, enlevé les mauvaises herbes, ce n'est pas votre bon Dieu qui m'aurait donné cette belle récolte ». Ce paysan avait parfaitement raison en étant ainsi certain de l'efficacité de ce qu'il avait fait.

Pour résoudre la difficulté que nous venons de formuler il suffit d'avoir compris ce que nous avons dit pour définir exactement la notion de Création. L'action des créatures est bien réelle, comme nous venons de l'affirmer, mais, étant quelque chose des créatures, elle est elle-même créature, c'est-à-dire qu'elle existe sans avoir par elle-même l'existence, mais en la recevant de Dieu. Ainsi donc *la causalité créatrice de Dieu, qui s'étend sans exception à tout ce qui existe, loin de supprimer l'action des créatures, la fait exister et exister en étant ce qu'elle est, c'est-à-dire une véritable action qui produit réellement ses effets*. On exprime cela en disant que Dieu est *Cause première* et la créature *cause seconde*, ce qui veut dire que la cause seconde est réellement cause mais elle ne l'est que parce que la Cause première lui donne d'exister et d'exister en étant ce qu'elle est, c'est-à-dire vraiment cause.

Si cette explication est absolument certaine parce que fondée sur un raisonnement rigoureux qui nous assure de sa conclusion, si ainsi est écartée toute contradiction ou absurdité, il ne faudrait pas pour autant oublier qu'on rencontre là un mystère incompréhensible pour notre intelligence qui est le mystère de l'Action Créatrice de Dieu : nous avons récemment expliqué que cette Action Créatrice est Dieu Lui-même créant, qu'elle ne se distingue en rien de Dieu, de sorte que la comprendre serait comprendre Dieu. Nous avons maintes fois répété que notre intelligence humaine ne peut concevoir que ce dont nous avons l'expérience : or nous n'avons l'expérience que de l'action des créatures qui s'exerce de l'extérieur sur quelque chose d'existant pour le transformer. C'est pourquoi l'action qui donne l'existence elle-même, c'est-à-dire l'Action créatrice, est quelque chose dont nous n'avons et ne pouvons avoir aucune expérience et qui par là demeure pour nous mystère incompréhensible.

Lorsque deux créatures agissent ensemble pour produire un même effet, leurs actions sont extérieures l'une à l'autre et par conséquent s'additionnent de sorte que ce qui vient de l'une ne vient pas de l'autre, d'où il faut conclure que si la totalité de l'effet vient de l'une c'est que l'autre n'a rien fait, c'est que son action a été nulle. Par exemple quand deux chevaux tirent une voiture leurs forces s'additionnent et si l'on disait que la totalité du mouvement de la voiture vient de l'un des chevaux il faudrait conclure que l'autre cheval n'a rien fait, qu'il n'a donné aucune force. Si l'on concevait de cette manière, donc d'après les données de notre expérience, causalité créatrice de Dieu et causalité de la créature, alors affirmer comme nous avons pu le faire avec certitude qu'absolument tout provient de la causalité créatrice de Dieu conduirait à affirmer contrairement à l'expérience que les créatures n'exercent aucune action et là est la source de l'objection que nous examinons en ce moment. Mais la causalité créatrice de Dieu n'est pas extérieure à la causalité de la créature et s'additionnant par là avec elle, elle est parfaitement intérieure à la causalité de la créature comme la cause de son existence, comme ce qui la fait exister, d'où il résulte que l'effet ne vient pas pour une part de l'action de la créature et pour une autre part de Dieu (auquel cas Dieu ne ferait pas tout, ou s'il fait tout ce serait alors que la créature ne ferait rien) mais vient *tout entier de la cause seconde réellement agissante et efficace selon sa nature de cause seconde et par là en même temps et inséparablement tout entier de la Cause première qui donne d'exister et d'être réellement cause à la cause seconde qui sans cela n'existerait pas*. C'est là ce que l'intelligence humaine peut et doit affirmer avec certitude, mais ne peut pas comprendre parce que le comprendre serait comprendre l'Action créatrice de Dieu, c'est-à-dire comprendre Dieu Lui-même.

C'est pour avoir méconnu cela que tout un courant de la pensée contemporaine rejette Dieu comme « aliénant », c'est-à-dire comme une Toute-Puissance écrasante, dominatrice, tyrannisante qui enlèverait aux créatures toute possibilité d'action, qui serait tout et ferait tout au point que la créature ne serait plus rien et ne ferait plus rien. C'est ne pas voir que le Créateur est parce que Créateur essentiellement *Donateur*, ne prenant rien parce qu'Il a tout, mais donnant à la créature tout ce qu'il y a en elle d'être, de bien, de perfection, que tout ce que la créature est, peut faire et fait effectivement est pur don de Dieu. *En recevant l'être de Dieu la créature est par là parfaitement donnée à elle-même*, possédant vraiment en elle tout ce que son être comporte.



La difficulté que nous venons d'examiner soulève un problème particulièrement important en ce qui concerne nos actes libres. L'objection devient alors ceci : si nos actes libres eux-mêmes sont eux aussi comme tout ce qui existe l'oeuvre de la causalité créatrice de Dieu, alors ils ne sont pas libres et nous n'en sommes en rien responsables. On retrouve la fatalité de la tragédie grecque : Phèdre et les Atrides ne sont pas plus responsables qu'Oedipe. On retrouve aussi du même coup le dilemme d'Hamlet : « être ou ne pas être », et la nostalgie d'autonomie de Faust père de toute la pensée moderne. C'est le problème fondamental de la liberté humaine.

C'est la même notion précise en même temps que pleinement mystérieuse de la Création qui nous donnera la solution : la liberté humaine, étant quelque chose de cette créature qu'est l'homme, est elle-même créature, c'est-à-dire n'existe pas par elle-même mais n'existe qu'en recevant l'existence de Dieu, donc *la causalité créatrice de Dieu, loin de supprimer notre liberté qui sans elle n'existerait pas, la fait exister et exister en étant ce qu'elle est, c'est-à-dire réellement et véritablement libre*. Certes une causalité qui s'exercerait de l'extérieur sur notre liberté la déterminerait (ou au moins l'influencerait comme le font nos passions) et par là la supprimerait (ou du moins la diminuerait) mais *la causalité créatrice de Dieu est parfaitement intérieure et immanente à l'être même de notre liberté commune ce qui la fait être ce qu'elle est, c'est-à-dire libre* : nos décisions libres ne viennent pas pour une part de notre liberté et de Dieu pour une autre part qui diminuerait notre responsabilité, elles viennent entièrement de notre liberté agissant selon sa nature qui est de choisir librement et en même temps et inséparablement de la causalité créatrice de Dieu présente en cette liberté comme ce qui lui donne d'être selon sa nature qui est d'être libre.

Dire que Dieu est par sa causalité créatrice l'auteur de nos choix libres n'est pas dire que c'est Lui qui choisit à notre place et que nous ne serions que les exécutants de ses choix, auquel cas nous ne serions pas libres, mais que c'est Dieu qui donne à notre liberté avec son existence sa nature de liberté qui fait que c'est vraiment elle qui choisit. Dieu en voulant donner l'existence à des êtres libres veut par là donner l'existence à des choix qu'ils font eux-mêmes selon le pouvoir de choisir qu'Il fait exister en eux. Dieu donne l'être à l'effet tel qu'il résulte de la cause seconde dont Il fait exister la causalité, c'est-à-dire en résultant nécessairement s'il s'agit d'un agent sans liberté (et c'est pourquoi les choses se succèdent selon que les nécessités inhérentes à leurs natures déterminent leur succession sans qu'aucune intervention de Dieu modifie ce déterminisme) et en résultant librement s'il s'agit d'un agent doué (doué ainsi par la causalité créatrice de Dieu elle-même) du pouvoir de choisir (et alors. Dieu n'influence pas plus ce choix, oeuvre de la liberté de la créature qu'Il fait exister, qu'Il ne modifie le déterminisme, que Lui aussi fait exister, de l'action des agents nécessaires). Ainsi la liberté donnée par Dieu aux créatures n'est pas une illusion, mais une liberté bien réellement existante, ce qui ne serait pas le cas si la causalité créatrice de Dieu déterminait ses choix en choisissant à sa place mais elle donne l'être à ces choix tels qu'ils sont librement choisis, ce qui ne veut nullement dire que Dieu laisserait déterminer son action créatrice par les choix libres des créatures puisque c'est Lui qui leur donne d'être ainsi faits librement et que c'est Sa volonté qu'ils soient ainsi faits librement (ceci supposant que Dieu est comme cause d'existence intérieur et immanent à l'être même de la liberté).

Dans la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement, nous avons démontré que tout moteur qui n'est pas Acte pur est un moteur mû. Tel est le cas de la volonté libre de l'homme. Mais si elle était mue par un moteur autre que Dieu Lui-même elle ne serait pas libre : Dieu seul peut mouvoir à agir librement parce que Lui seul est cause de l'être même de la liberté et par là intérieur à l'être même de la liberté. Ceci apporte une preuve de plus de l'existence du Premier Moteur Acte pur.

Ce qui précède concerne évidemment le cas normal où la volonté libre de l'homme agit selon ses capacités naturelles. Dans le cas du *génie* ou de *l'héroïsme* certains penseurs admettent qu'une action spéciale de Dieu surélèverait l'intelligence ou la volonté humaine au-dessus de leurs capacités naturelles, donc hors de l'enchaînement naturel des causes secondes, dans ce qu'ils appellent *l'inspiration*, mais on pourrait aussi attribuer cela à l'intervention des esprits purs comme nous l'indiquerons à propos de ceux-ci. De toute façon dans ce cas du génie ou de l'héroïsme, il s'agit de quelque chose de *surhumain* mais si cela dépasse les capacités naturelles de l'homme cela ne dépasse pas les capacités naturelles de toute créature et c'est pourquoi on peut envisager de l'expliquer par une action des esprits purs sur l'intelligence ou la volonté humaine : il y aurait donc grave erreur à confondre cela avec ce que le vocabulaire chrétien à la lumière de la Révélation du Nouveau Testament appelle

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 188 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

surnaturel qui est au-dessus des capacités naturelles de toute créature parce que formellement divin, parce que participation à la nature même de Dieu par un pur don de Celui-ci que le même vocabulaire appelle *la grâce* mais ce don de la grâce étant inséparable de la causalité créatrice de Dieu, tout ce que nous venons de dire sur causalité créatrice et liberté humaine est applicable au problème théologique de grâce divine et liberté humaine (la grâce ne supprime pas la liberté parce qu'elle n'agit pas sur elle de l'extérieur mais est intérieure et immanente à son être même).

Ce problème de l'accord entre causalité créatrice et liberté a été particulièrement soulevé à propos des actes volontaires libres moralement mauvais (et donc pour la foi chrétienne à propos du péché dans l'ordre surnaturel). Dans le cas de l'acte moralement bon, la libre préférence donnée à la solution reconnue comme bonne est un mouvement de la liberté se portant elle-même librement vers le bien ainsi préféré mais ce qu'il y a de bon dans un tel mouvement est de l'être, donc vient de Dieu : cette motion divine est reçue librement, la liberté y consent puisqu'elle a le pouvoir de la refuser, de la rejeter, ce qui a lieu dans le cas de l'acte moralement mauvais. Ainsi ce qu'il y a de bon dans nos actes bons, étant de l'être, vient de Dieu, mais pas sans notre consentement (ce. libre consentement étant d'ailleurs lui-même donné sous la motion de la causalité créatrice de Dieu intérieure et immanente à l'être même de la liberté). La foi chrétienne enseigne (conciles de Carthage, Orange et Trente) que tout ce qu'il y a de surnaturel en nos actes vient de la grâce de Dieu sans laquelle nous en serions incapables mais pas sans notre libre consentement (lui-même sous la motion de la grâce) que notre liberté a le pouvoir de refuser. Dans le cas de l'acte moralement mauvais (ou du péché) tout ce qu'il y a d'être, de réalité positive en cet acte vient de la causalité créatrice de Dieu mais évidemment ce qu'il y a de mauvais en lui qui n'est que manque de bien n'en provient en rien. Comment expliquer cela ? Nous avons vu que dans ce cas la volonté qui se porte toujours vers un bien s'est portée vers un bien inférieur en le préférant à un bien supérieur dont il nous prive. Le mouvement vers le bien inférieur (aboutissant peut-être à l'obtention de ce bien inférieur) qui est bon reçoit son existence de la causalité créatrice de Dieu mais la préférence donnée à ce bien inférieur comporte alors le rejet du bien supérieur dont il nous prive et dont il a donc fallu pour cela se détourner : cela n'est que privation, manque, ayant toute son origine dans la déficience d'une liberté imparfaite, donc ne vient en rien de la causalité créatrice de Dieu. Cette causalité créatrice de Dieu a donné la motion vers le bien supérieur qu'il aurait fallu préférer (motion qui est « grâce » dans l'ordre surnaturel) : cette motion a été refusée, rejetée ; il y a là privation de bien qui ne provient en rien de Dieu, dont l'homme est seul l'auteur. Une image aidera à comprendre : si une pièce est éclairée par le soleil, c'est le soleil et non pas nous qui est l'auteur de cet éclairage, mais nous avons laissé pénétrer sa lumière ; si nous fermons toutes les issues, nous sommes les seuls auteurs de l'obscurité qui ne vient en rien du soleil.

La foi chrétienne parle pour les actes moralement bons de « prédestination » : il ne faudrait pas comprendre le préfixe « pré » dans le sens d'une antériorité dans le temps qui voudrait dire alors que ces actes seraient déterminés à l'avance car s'il en était ainsi ils ne seraient pas libres, mais dans le sens d'une primauté dans l'être de la causalité créatrice de Dieu par rapport à ce qui reçoit l'être d'elle. C'est pourquoi il n'y a de « prédestination » que dans le choix moralement bon et Calvin a commis une grave erreur en envisageant une prédestination dans le cas des actes moralement mauvais qui comporterait alors que ceux-ci soient voulus et causés par Dieu : bien au contraire dans ce cas des actes moralement mauvais, il y a refus de prédestination par la liberté humaine. On voit dans cet exemple l'importance de ne pas faire de parallélisme entre le bien réalité positive oeuvre de Dieu et le mal pur manque qui ne vient en rien de Dieu. Tout l'être du mouvement de la liberté vers un bien vient de Dieu, son rejet d'un bien n'est que manque ne venant en rien de Dieu.

INTELLIGENCE DIVINE ET CRÉATION

L'intelligence infinie et parfaite de Dieu ne peut évidemment rien ignorer, donc connaît parfaitement toutes les créatures en les moindres détails, les moindres parcelles de ce qu'elles sont sans que rien de ce qui existe puisse jamais être inconnu d'Elle. D'ailleurs nous avons déjà remarqué que si rien n'existe sans être connu, puisqu'une part de ce qui est demeure toujours inconnue à des intelligences limitées, il y a là une preuve qu'existe une Intelligence infinie et parfaite en laquelle la totalité de ce qui est est intégralement connu.

Ce que nous venons de dire constitue une affirmation absolument certaine mais le mystère ainsi véridiquement

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 189 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

formulé soulève de nombreuses difficultés qu'il nous faut examiner en ce paragraphe. La première provient de la multiplicité des créatures : les connaître n'introduit-il pas une multiplicité dans l'intelligence divine qui est parfaitement simple comme Dieu ? La réponse à cette difficulté donnera la clef de la réponse à toutes les autres. Cette réponse est que *Dieu connaît parfaitement toutes les créatures en tout ce qu'elles sont en Se connaissant parfaitement Lui-même comme Créateur, comme les créant, comme donnant l'être à tout ce qu'elles sont, donc sans aucune multiplicité en Son Intelligence dans et par cet Acte unique d'Intelligence qu'Il est Lui-même en lequel est parfaitement connu tout ce qu'Il est, donc notamment ce qu'Il est comme voulant créer et créant. Une image, mais qu'il faut comprendre comme métaphore, donc comme équivoque, aidera à comprendre. Supposons (ce qui est impossible, mais nous en faisons l'hypothèse comme si c'était possible) un artiste qui aurait une connaissance absolument totale de lui-même à laquelle rien de lui-même n'échapperait : du même coup il connaîtrait parfaitement toutes ses oeuvres comme en leur source en se connaissant lui-même comme les concevant et les réalisant. Ceci, qui n'est pas possible à un homme, est possible à Dieu : Sa connaissance totale de Lui-même est en même temps connaissance parfaite de toutes Ses oeuvres, de tout ce qui n'existe qu'en recevant l'existence de Lui. C'est pourquoi nous avons pu dire que tout ce qui se succède dans le temps est éternellement présent en l'Intelligence divine comme en la Source sans succession de son existence. *Tout est connu de Dieu simplement parce que rien n'est sans recevoir l'existence de Lui.**

Nous pouvons citer à ce sujet une belle page de Maritain : « A cause de toutes les perfections qui sont par participation dans les choses le mouvement naturel de ma réflexion sur l'être m'a conduit en droite ligne jusqu'à Dieu dans l'être incompréhensible duquel resplendissent d'une manière éminente les perfections de toutes choses, soit formellement comme la bonté, la beauté, l'intelligence, la vie, la vérité, et avant tout l'être même, soit virtuellement comme l'essence de l'homme, de l'ange ou du lion, comme la blancheur ou la lumière, comme la couleur du ciel et des prairies, la fraîcheur de l'eau courante, les saveurs et les parfums, et toutes les délectations périssables, et même tout ce qu'il y a de vrai dans les faux biens, comme tout ce bel ornement de la joie créée. »

Passons de là à une deuxième difficulté. Nous avons dit que l'objet connu est cause formelle de la connaissance : comment admettre qu'une créature puisse être cause formelle vis-à-vis de l'Intelligence divine qui est par Elle-même existante ? La réponse est la même que pour la difficulté précédente : *Dieu ne connaît les créatures qu'en Se connaissant Lui-même comme les créant, qu'en Lui comme en la cause de leur existence.* C'est ici qu'il faut bien voir la différence essentielle entre la science divine et la nôtre. Notre intelligence étant incapable de faire exister, elle ne peut que connaître ce qui existe tel que cela est, quitte à agir ensuite sur cela pour le transformer. S'il y a une vérité indépendante de nous que notre intelligence doit reconnaître telle qu'elle est, c'est parce que notre intelligence ne peut pas donner l'existence, donc ne peut que reconnaître les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire telles que Dieu les a faites, c'est pourquoi reconnaître la plus élémentaire vérité est déjà d'une certaine manière reconnaître Dieu en reconnaissant ce qu'Il a fait (aussi le marxisme est-il dans la pure logique de l'athéisme en refusant d'accepter aucune réalité telle qu'elle est dans une attitude essentiellement révolutionnaire qui veut toujours tout transformer et détruire). Ainsi donc l'existence des choses et ce qu'elles sont est cause de la connaissance que nous en avons : nous connaissons les choses parce qu'elles sont et ne les connaissons qu'en les connaissant telles qu'elles sont. Mais c'est exactement le contraire quand il s'agit de l'Intelligence divine. Parce que l'Intelligence divine est créatrice, elle conçoit l'existence des choses qu'Elle veut créer (n'oublions pas qu'en Dieu Intelligence et Volonté sont identiques) comme un artiste conçoit ses oeuvres, d'où il résulte que *les choses ne sont que parce que Dieu les connaît de cette connaissance créatrice et ne sont que telles que Dieu les conçoit en cette connaissance créatrice.*

L'idéalisme avait fort bien vu qu'une Intelligence parfaite ne peut pas dépendre d'un objet extérieur à elle et s'imposant à elle, qu'elle doit être créatrice de son objet, mais l'erreur était d'attribuer cette perfection à l'intelligence humaine : l'idéalisme est divinisation de l'intelligence humaine à laquelle il accorde des attributs divins, donc forme suprême de l'orgueil en cette revendication d'indépendance absolue (il est athéisme s'il ne reconnaît rien en dehors de l'intelligence humaine mais plus souvent panthéisme en confondant intelligence humaine et intelligence divine, par exemple avec Hegel en considérant chaque intelligence humaine comme un moment de l'Esprit Divin qui se fait à travers l'histoire). C'est parce que l'intelligence humaine est imparfaite et potentielle qu'elle doit se perfectionner en passant de la puissance à l'acte de connaître, c'est-à-dire en passant de l'ignorance à la connaissance, ce qui comporte soumission à la vérité à reconnaître telle qu'elle est (tout passage de la puissance à l'acte est subordination à l'être en acte qui est sa fin).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 190 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

Comme pour le problème du paragraphe précédent une difficulté particulière a souvent été soulevée en ce qui concerne nos actes volontaires libres. Il résulte de ce qui précède que comme tout ce qui existe Dieu les connaît en Sa propre causalité créatrice qui leur donne l'existence : nous sommes donc ramenés par là au problème déjà traité de l'accord entre causalité créatrice de Dieu et liberté humaine pour lequel nous avons vu que *la causalité créatrice donne l'existence à nos actes libres selon leur nature qui est d'être libres, donc sans qu'ils soient déterminés par quoi que ce soit d'autre que par la liberté elle-même qui les choisit. En sa connaissance parfaite de la totalité de l'être d'une liberté humaine Dieu connaît tous ses choix qui sont quelque chose de son être.* Il n'y a donc pas lieu de chercher en Dieu, comme certains l'ont fait, une science spéciale pour la connaissance des actes libres des créatures : cette connaissance fait partie de la science divine en ce que c'est elle qui fait exister tout ce qui existe, les actes libres comme tout le reste, et cela en leur donnant avec l'existence leur nature qui est d'être librement choisis.

Ici certains soulèvent une difficulté supplémentaire concernant les actes volontaires libres moralement mauvais. Mais il résulte de ce qui précède que ce que Dieu connaît en eux est ce en quoi ils sont de l'être, c'est-à-dire ce qu'il y a de bon en eux : le mouvement de la volonté vers le bien inférieur indûment préféré à un bien supérieur dont il entraîne la privation. Ce qui est ici connu de Dieu n'est donc pas ce qui n'est pas de l'être, mais n'est que manque : le rejet du bien supérieur. Car ce que Dieu connaît est ce qu'Il connaît en sa Causalité créatrice, c'est-à-dire tout ce qu'il fait être, et tel n'est pas le cas des manques en ce qu'ils ne sont pas être mais absence d'être. C'est en connaissant tout l'être de la liberté créée en ses limites que Dieu en connaît du même coup négativement les déficiences.

AMOUR DIVIN ET CRÉATION

Nous avons dit que dans la simplicité sans division de l'Être divin rien ne distingue la Causalité Créatrice de Dieu de sa Volonté libre de donner l'existence aux créatures : *l'Être Divin est Causalité Créatrice en étant Volonté libre de créer. Puisqu'il n'y a rien de nécessaire en l'existence des créatures, il est évident qu'elles ne seraient pas si Dieu qui leur donne l'existence ne voulait pas qu'elles soient.*

Il faut insister sur cette absolue et souveraine Liberté de la Volonté Divine. Dieu étant Être infini et parfait plénitude de toute perfection et de tout bien et par là Joie absolue, infinie et parfaite à qui absolument rien ne manque et qui n'a besoin de rien, et par conséquent l'être des créatures n'ajoutant et n'apportant absolument rien à la plénitude sans limite de bien, de perfection, de joie que Dieu est par Lui-même, il n'y a pour Dieu aucune nécessité de créer et c'est pourquoi l'être des créatures n'est nullement nécessaire : donc vis à vis de la décision de créer l'Être Divin qui est par Lui-même Volonté parfaitement libre est dans une indifférence dominatrice absolue d'où il résulte que cette décision de créer que rien n'oblige ni même n'influence est souverainement libre. C'est là ce que Leibniz a méconnu en prétendant Dieu obligé par sa Bonté et sa Perfection à créer le meilleur monde possible comme si celui-ci pouvait ajouter quoi que ce soit à cette Bonté et Perfection (l'idée du meilleur monde possible est d'ailleurs contradictoire car du moment qu'un être, n'étant pas l'Être infini et parfait, est limité, il ne peut pas plus y en avoir un meilleur que tous les autres possibles qu'il ne peut y avoir un nombre plus grand que tous les autres).

Si Dieu est mystère incompréhensible, le plus incompréhensible de tout (sans que cela entraîne toutefois la moindre contradiction ou absurdité) est que *l'Être Divin soit inséparablement en Son absolue unité et simplicité l'Être Nécessaire par Lui-même existant et la Volonté souverainement libre sans nécessité aucune de donner l'existence à des créatures* : il n'y a là aucune contradiction parce que, *nécessaire en Son infinie Perfection à laquelle absolument rien ne manque, Dieu est pure surabondance, par là sans nécessité et souverainement libre, en Sa Causalité créatrice donnant d'exister à des êtres dont rien ne nécessite l'existence.*

Affirmer que l'existence des créatures n'ajoute et n'apporte rien à Dieu, ne comble en Lui aucun besoin ni aucun manque, c'est affirmer que la Volonté Libre de créer, dont nous venons de dire qu'elle est en Dieu pure et souverainement libre *surabondance* que rien ne nécessite, est de la part de Dieu *pur don, pure générosité* en étant *pur cadeau fait aux créatures de tout ce qu'il y a en elles d'existence, de bien et de perfection.* La création n'est en rien au bénéfice de Dieu qui ne manque de rien et à qui rien ne peut être apporté ou ajouté, mais totalement et uniquement au bénéfice de la créature à qui elle apporte tout ce qu'il y a en elle d'être et de bonté. On voit ainsi quelle atroce caricature de Dieu trop de gens malheureusement ont dans l'esprit en considérant Dieu comme une

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 191 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

sorte de Tyran dominateur usant de Sa Toute-Puissance pour mettre les créatures en esclavage à son service comme s'Il avait besoin de quoi que ce soit, comme si les créatures pouvaient lui apporter quoi que ce soit : quand on a compris ce que nous avons expliqué, il est clair qu'une telle conception est pure absurdité.

On a quelquefois demandé si Dieu a créé pour Sa gloire ou pour le bien des créatures. Mais si l'on a compris ce qui précède la question est oiseuse. En effet il ne peut s'agir dans une telle question de la Gloire parfaite que par Son Être même Dieu a en Lui-même et par Lui-même indépendamment de la Création et à laquelle nous venons de voir que la Création ne peut absolument rien ajouter. Alors il ne peut s'agir ici que la pure surabondance qu'est la manifestation de la gloire de Dieu dans l'existence des créatures créées par Lui, mais c'est précisément le bien et la perfection des créatures qui constitue cette surabondante manifestation de la gloire de Dieu que les créatures manifestent par leur bonté, manifestation qui de la part de Dieu est pur don ne lui ajoutant rien, de sorte que, ceci une fois compris, c'est absolument la même chose de dire que Dieu crée pour la manifestation de Sa gloire ou de dire qu'Il crée pour le bien des créatures. Certes en créant Dieu Se veut Lui-même mais c'est parce qu'*en même temps qu'Il Se veut Lui-même en l'Infinie Bonté de Son Être nécessaire, Il se veut aussi Lui-même comme Souverainement libre Surabondance de cette Infinie Perfection communiquant, donnant quelque chose d'Elle-même à des créatures.*

Dire comme nous venons de le faire que la Libre Volonté Divine de créer est pur don, pure générosité, pur cadeau, est dire qu'Elle est *pur amour* : l'Être Divin en sa parfaite simplicité sans division est *inséparablement Amour nécessaire de la Bonté infinie et Parfaite qu'Il est Lui-même et Libre surabondance sans aucune nécessité d'Amour Donateur donnant existence et bonté aux créatures et étant par là Causalité Créatrice.*

Ainsi pour une saine métaphysique le vrai visage de Dieu n'est nullement Toute-Puissance contraignante mais *Amour qui donne*. D'où l'erreur déjà dénoncée de considérer Dieu comme « aliénant » alors que tout de sa part est don, pur don aux créatures de ce qu'elles sont et de ce qu'il y a de bonté en elles, don qui ne retire jamais rien mais qui fait être, don par lequel nous sommes et sans lequel nous ne serions pas, don qui ne veut que notre bien qu'il réalise, don toujours épanouissant et développant, don en lequel se manifeste cet Amour donateur que Dieu veut librement être en pure surabondance d'amour. . Pour mieux saisir cela il nous reste à bien voir la différence infinie entre cet Amour Divin qui est Causalité Créatrice et la manière dont les créatures peuvent aimer. D'abord *notre amour a pour objet des êtres qui existent tandis que l'Amour Créateur donne l'existence*. Mais il faut aller plus loin. Notre amour est finalisé par le bien aimé, donc par *une certaine bonté trouvée en ce que nous aimons qui est cause finale de notre amour* : certes ensuite notre amour, sans être jamais *Créateur*, pourra devenir *donateur*, c'est-à-dire *apporter quelque bien à ce que nous aimons*, et cette forme *oblative* sera la forme supérieure de l'amour, celle qui sera le plus à la ressemblance et imitation de Dieu ¹³⁵, mais cela suppose toujours au fondement qu'il y a d'abord eu en l'être aimé quelque bonté qui a appelé à elle notre amour et l'a constitué en sa nature même en en étant la cause finale et en même temps par le fait même la cause formelle. Mais *il n'y a dans la créature aucune bonté qui existerait en elle indépendamment de l'Amour Créateur* sans lequel elle n'existerait pas : tout ce qu'il y a de bonté dans les créatures y est l'oeuvre de l'Amour Créateur, c'est Lui qui leur donne tout ce qu'il y a de bonté en elles. Et nous retrouvons ainsi que l'Amour Créateur est Amour de pur don. *Nous aimons les êtres parce qu'ils sont bons et dans la mesure où ils le sont, mais ils ne le sont que parce que Dieu les aime d'un Amour Créateur qui réalise tout ce qu'il y a de bonté en eux*. En aimant les êtres, nous aimons l'oeuvre de Dieu, c'est finalement Dieu Lui-même que nous aimons en eux et à travers eux, et ainsi *Dieu est la source première de tout amour qui est toujours une trace et une conséquence de Son Amour Créateur* : il y a de l'amour dans le monde parce que le monde a été créé par amour et que le Créateur est Amour.

Parce que l'Amour Créateur est Pur Don aux créatures de tout ce qu'il y a de bien et de perfection en elles, Dieu est d'abord *Générosité* et *Miséricorde* et ce n'est que par conséquence qu'Il est *Justice* en sa *Fidélité* à Ses dons mais Sa Justice se fonde ainsi toujours sur Sa miséricorde.

¹³⁵ Tout l'univers est ainsi échange et communication de bien entre tous les êtres.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 192 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

Les considérations que nous venons de développer sur Dieu nous amènent à un approfondissement de la notion d'être à la lumière de ce que nous avons découvert sur l'Être parfait source et cause de toute existence : parce que Dieu est Lumière et Amour tout être est en quelque mesure lumière et amour, à la mesure même de son degré de participation analogique à l'être issu de l'Être Divin. Tout être est à quelque degré lumière parce qu'il n'est qu'en recevant son existence de Dieu qui est Intelligence : tout être est intelligible dans la mesure même où il est et par ce qu'il est, tout ce qui est est connaissable par le fait même que cela est, et rien n'est sans être actuellement parfaitement connu par Dieu qui le fait être ; tout être, s'il inclut pour nous quelque mystère, est clarté totale pour Dieu ; tout être est lumière en étant ce que Dieu fait être, en étant dans la mesure même où il est et par ce qu'il est quelque reflet de l'Être Divin. De plus, à partir du moment où Dieu a donné à des êtres ce degré supérieur de participation à son Être qui est la connaissance, les êtres sont clarté et lumière les uns pour les autres en se connaissant les uns les autres et entre eux la Création est communication et échange de lumière. Toute intelligence est don de Dieu qui est Intelligence et si l'Être Divin est mystère impénétrable pour une intelligence limitée laissée à ses moyens naturels, il reste qu'en tant qu'intelligence ordonnée par nature à l'être elle est ordonnée sans pouvoir l'atteindre à l'Être Divin Lui-même en lequel seul la totalité de l'être peut être saisie et donc par lequel seule toute son aspiration peut être comblée ¹³⁶.

De même tout être n'étant qu'en étant en son existence même pur don de l'Amour Créateur, tout être en le fond même de son être, dans la mesure où il est et par tout ce qu'il est, est don, est fruit d'amour et de générosité, par là même est bon : rien ne peut être qu'en étant bon (le mal n'étant que manque d'être) parce que rien ne peut être que comme don de la libre surabondance d'amour de l'Être Divin. L'être est toujours amour parce qu'il n'est que communication d'amour, générosité d'amour de Dieu qui est Amour : rien n'est qu'en étant actuellement aimé de Dieu qui le fait être et ainsi il n'y a rien qui soit sans être aimé et rendu par là aimable. Toute créature parce qu'en son être même elle est don d'amour est portée à aimer, tendue de tout son être vers les biens qu'elle aime en lesquels elle trouvera à dilater et développer son être. Ainsi toute la Création parce qu'oeuvre de l'Amour Créateur est échange et communication d'amour. Et là aussi il y a participation supérieure à l'Être Divin quand l'amabilité de l'être aimé est connue, supérieure davantage encore quand cet amour est librement choisi, quand il est à l'image de Dieu libre générosité, gratuite et désintéressée communication ¹³⁷. Mais tous les degrés d'inclination qui portent tous les êtres les uns vers les autres en un don constant sont degrés ou proportions de participation analogique à l'Amour Créateur. Ainsi toute la Création est un perpétuel mouvement, un incessant élan et dynamisme soulevé par l'amour qui est en elle au fond de tout ce qui est et lui vient de l'Amour Créateur.

LE PROBLÈME DU MAL

Tout ce que nous venons d'établir se heurte à l'objection de la présence du mal dans la Création, problème qui a toujours angoissé les hommes depuis qu'existe l'humanité et qui sous-tend les plus grandes oeuvres de la littérature de tous les temps, objection sans cesse reprise par tous les athées et que l'existentialisme contemporain n'a certes pas découverte s'il l'a plus que jamais développée, par exemple lorsque Camus écrit qu'il ne pourra jamais aimer une Création dans laquelle des enfants sont torturés (pour cet existentialisme la présence du mal est la preuve que la réalité est inintelligible et absurde, sans explication et sans cause) : l'homme a souvent l'impression qu'un Dieu indifférent laisse sans réponse le cri de sa souffrance, par exemple lorsque Vigny nous parle de

... « *la comédie humaine*

Qui cherche en vain au ciel ses muets spectateurs. »

Dans une telle perspective, à supposer que Dieu soit reconnu comme Toute-Puissance, Il n'est pas reconnu comme Amour. On dira même que, du moment qu'il y a du mal, si Dieu est Tout-Puissant, c'est qu'Il n'est pas bon, et on ne voit plus l'absurdité qu'il y a à envisager que l'Être parfait et le Créateur ne serait pas bon. Cela fera

¹³⁶ C'est cette distance infinie entre possibilités naturelles et aspirations de notre intelligence qui selon la foi chrétienne est comblée dans le don de la grâce par notre élévation à l'ordre « surnaturel »

¹³⁷ Toute volonté est en tant que volonté ordonnée par nature au bien en tant même que bien et par là bien que sans pouvoir l'atteindre par ses moyens naturels au Bien parfait qui est Dieu par lequel seul toute son aspiration peut être comblée (et d'après la foi chrétienne sera comblée par grâce dans l'ordre « surnaturel »).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 193 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

d'ailleurs osciller entre deux attitudes contradictoires, un athéisme qui nie Dieu et un antithéisme qui prêche la révolte contre Lui en oubliant que c'est Lui qui nous a donné intelligence et liberté qui rendent possibles cette révolte et qu'il n'est certainement pas ce Tyran Tout-Puissant indifférent à la souffrance des hommes et S'imposant à eux par la contrainte puisque précisément par le don de la liberté Il nous laisse maîtres de décider nous-mêmes de l'orientation de notre vie vers notre bien. Toutes les erreurs que nous signalons ici ont été déjà réfutées quand nous avons démontré Dieu comme Amour qui donne. Il reste que cette certitude ne nous dispense pas de traiter le problème du mal.

Il faut commencer par une première remarque destinée à éliminer une grave et fréquente confusion qui est de confondre *mal* et *imperfection* : l'imperfection n'est que pure *absence* d'un bien tandis que le mal est *privation*. Par exemple, c'est une imperfection pour une pierre de ne pas voir, la pierre est moins parfaite que l'animal doué de la vue, mais ce n'est pas un mal, c'est-à-dire une privation, parce que sa nature de pierre ne comporte pas la vue, elle ne manque de rien de ce que sa nature comporte ; au contraire, c'est un mal pour un animal d'être aveugle parce que c'est la privation de ce que sa nature comporte. S'il y a un problème du mal il n'y a pas de problème de l'imperfection : puisque nous avons démontré que l'Être parfait est unique, du moment qu'Il donne l'existence à des êtres distincts de Lui, ceux-ci sont forcément imparfaits de quelque manière. C'est une contradiction d'envisager une créature parfaite car si elle est parfaite, elle est Dieu, elle n'est pas une créature. Mais nous avons vu que bien que la créature soit forcément en quelque manière imparfaite, tout ce qu'il y a de perfection, même ainsi limitée, en elle est pour elle pur bénéfique et don de pur amour du Créateur. Et dire que les créatures sont forcément imparfaites est dire qu'elles sont *inégaies* car tout ce qui est imparfait l'est à des degrés divers : c'est cette diversité de degrés qui rend les créatures complémentaires les unes des autres et constitue l'harmonie et l'ordonnance d'ensemble de la Création (nous avons vu en réfutant Leibniz à propos de l'absolue liberté de l'Acte Créateur qu'il serait contradictoire de parler d'une Création la plus parfaite possible).

Objectera-t-on que l'on méconnaît la toute-puissance divine en affirmant que Dieu ne peut pas créer une créature parfaite ? Mais nous venons de voir pourquoi une créature parfaite est impossible et il faut rejeter l'erreur de Descartes qui attribuait à Dieu comme faisant partie de sa Toute-Puissance le pouvoir de réaliser l'impossible, par exemple de réaliser un cercle carré. Cela revient à supposer que l'identité de l'être avec lui-même, qui exclut le contradictoire, ne serait qu'un décret arbitraire de Dieu et que si Dieu l'avait voulu il aurait pu en être autrement, ce qui est méconnaître que si cette identité de l'être avec lui-même a bien sa source en Dieu cause de l'être c'est parce qu'elle est constitutive et indissociable de l'Être Divin Lui-même : l'exclusion du contradictoire n'est pas quelque chose qui serait imposé du dehors à Dieu par quelque loi supérieure à Lui, c'est quelque chose qui est inhérent à Dieu Lui-même. La Toute-puissance de l'Être par Lui-même existant cause propre de l'être consiste à pouvoir créer tout ce qui peut être, mais l'impossible ou le contradictoire est ce qui ne peut pas être. On s'exprime donc de travers quand on dit que Dieu ne peut pas réaliser l'impossible comme s'il y avait là quelque limite à sa Toute-Puissance : ce qui est vrai est que c'est l'impossible qui ne peut pas être. Par exemple ce n'est pas que Dieu ne peut pas réaliser un cercle carré, c'est qu'un cercle ne peut pas être carré sans cesser d'être cercle. Dire que Dieu peut réaliser ce qui est contradictoire serait attribuer la contradiction à Dieu Lui-même et par là même le nier.

Ce qui précède, qui est la limite de ce que la métaphysique peut affirmer au moyen du raisonnement, s'éclaire totalement quand on sait par la foi chrétienne qu'à l'intérieur de son unité divine parfaitement indivise Dieu est Génération du Parfait en étant le Père en Sa fécondité infinie engendrant le Fils et Jaillissement parfait en étant le Père et le Fils exhalant le Saint-Esprit, tous trois étant sans division ni partage le Dieu unique et ne se distinguant que par la réciprocité de leurs relations que nous venons de définir (ce qui dévoile aussi que même si Dieu n'avait rien créé Il ne serait pas seul puisqu'Il est en Lui-même cette communauté parfaite de Trois Personnes).

Nous avons donc établi qu'il n'y a pas de problème de l'imperfection mais il y a un problème du mal. Pour le traiter il faut d'abord éliminer la fausse manière de le poser qui accuse Dieu d'être la Cause et par là le responsable du mal : nous avons déjà expliqué que Dieu est cause d'existence de tout ce qui existe et par là cause de tout ce qu'il y a de bien et de perfection en tout ce qui existe mais que le mal qui est manque de bien, donc manque d'être, n'a pas de cause d'existence. Le mal ne vient donc en rien de Dieu : il suffit pour l'expliquer que les créatures soient limitées, ce qui entraîne la possibilité qu'il y ait en elles des manques.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 194 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

Les faux problèmes étant écartés, nous en arrivons à formuler avec la précision nécessaire le véritable problème du mal : si Dieu n'est en rien la cause et le responsable du mal, Il laisse dans la Création du mal qu'Il pourrait supprimer en réalisant tous les biens dont le mal nous prive (par exemple en rendant la vue à tous les aveugles). Il est évident qu'une réponse complète à un tel problème est du domaine du mystère : elle supposerait connu l'ensemble du plan divin de la Création, le fond des intentions divines. Il reste que quelques orientations sur le chemin de cette réponse peuvent être données.

La première résulte d'une remarque déjà faite, c'est que du moment que les créatures sont limitées, il peut y avoir en elles des manques, donc du mal, ce que l'on peut compléter en disant que l'ordonnance même de l'univers comporte dans certains cas que le bien d'un être soit le mal d'un autre, que par exemple la mort de la gazelle serve la vie du lion. Certes il reste vrai que Dieu pourrait supprimer tous ces maux, mais Il ne le pourrait que par un perpétuel miracle, par une constante intervention de Sa Toute-Puissance venant arrêter et perturber le fonctionnement des natures des choses et les lois naturelles de leurs activités : un tel usage de Sa Toute-Puissance serait contraire à Sa Sagesse et à Sa conception de la Création qui consiste à laisser les natures des créatures agir selon leurs lois propres, donc à respecter ce que nous avons appelé les causes secondes. Nous avons déjà expliqué que les créatures ne sont pas des marionnettes entre les mains de Dieu mais que Dieu leur donne une existence bien réelle et bien à elles qui comporte pour chacune d'agir de manière véritablement autonome selon sa nature propre et les lois qui en résultent.

Ceci est particulièrement important quand il s'agit des êtres doués d'intelligence et de liberté à qui nous avons vu que Dieu donne d'être réellement et vraiment libres en leurs actes. C'est qu'en effet le mal le plus grave est le mal moral par lequel un être libre choisit à l'encontre des exigences de son vrai bien et se trouve par là responsable de son propre mal, mal moral qui dans les conceptions de la foi chrétienne devient ce qu'elle appelle « le péché » quand la créature intelligente et libre se détourne de sa destinée surnaturelle : c'est le mal le plus grave en lui-même et c'est la source des maux les plus graves qui résultent tous de choix libres moralement mauvais. Mais on comprendra que Dieu n'ait pas voulu renoncer à donner à des créatures cette haute perfection qu'est la liberté parce que certaines en feraient mauvais usage, qu'Il ait choisi au lieu de contraindre par Sa Toute-Puissance d'être Appel s'adressant à des libertés pour qu'elles s'engagent librement dans la voie du bien avec la possibilité entraînée par là que certaines refusent. Dira-t-on que faute morale ou péché met en échec la volonté de Dieu ? Certes Dieu n'a pas voulu cette faute morale ou ce péché mais Il a voulu que pour s'engager librement dans la voie du bien des créatures soient réellement douées du pouvoir de choisir et l'exercent effectivement, ce qui entraîne la possibilité de refus qui par là rentrent eux-mêmes dans le plan divin de la Création telle que Dieu l'a voulu.

Mais ceci nous conduit précisément à nous demander comment Dieu fera rentrer le mal lui-même, dont nous venons de voir qu'il laisse la possibilité, dans Son plan éternel. A partir du moment où nous avons la certitude que la causalité créatrice est toujours Amour donateur, donc que Dieu veut toujours le plus grand bien, la réponse est certaine : *Dieu ne laisse du mal que dans la mesure où Il sait qu'Il en tirera un bien supérieur à celui dont le mal nous prive de sorte que finalement il y aura toujours bénéfice.* Dans certains cas d'ailleurs nous pouvons voir comment d'un mal sortira un bien : la souffrance physique nous alerte sur les dangers qui menacent notre organisme ; de la persécution des tyrans sort la gloire des martyrs. Mais, dans la plupart des cas, nous sommes incapables de prévoir quel bien supérieur sortira d'un mal et surtout quand on considère quelle somme de souffrances et de malheurs, de vices et de crimes réunit l'histoire humaine on reste dans une obscurité totale sur le bien supérieur qui pourra sortir de là. Nous retrouvons là le mystère impénétrable : il faudrait pour répondre connaître en tous ses détails la totalité de la Création et surtout la totalité de l'avenir dont Dieu seul voit l'ensemble en un regard unique dans l'unique instant sans division ni succession de Son Eternité. En particulier, la raison humaine ne peut d'aucune manière savoir si le temps continuera indéfiniment avec de perpétuels recommencements, comme l'ont supposé de nombreux penseurs païens, ou si selon le plan divin de l'Histoire l'univers marche vers un achèvement qui sera le triomphe total de l'Amour comme le professe la foi chrétienne.

Ainsi le dernier mot de la métaphysique est de faire confiance dans l'obscurité et sans comprendre à la Sagesse et à la Bonté infinies de Dieu : cette attitude n'est nullement abdication de la raison, elle est au contraire parfaitement raisonnable, parfaitement conforme à toutes les exigences de la raison pour les motifs que nous venons de développer (n'arrive-t-il pas souvent que des parents soient obligés de demander à un enfant de faire confiance à leur amour pour des choses qu'il ne peut pas comprendre ?). Pour en savoir davantage il faudrait que Dieu parle Lui-même aux hommes par ce qu'on appelle une Révélation pour les éclairer sur Ses intentions : ceci

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 195 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

n'est pas impossible car du moment que Dieu crée des êtres intelligents, Il peut vouloir entrer en communication avec eux. Juifs, musulmans et chrétiens croient que cela a eu lieu dans la Bible. Mais dans l'Ancien Testament Dieu ne donne pas aux questions de Job ou d'Isaïe d'autre réponse que ce que nous venons de dire : faire confiance sans comprendre à Sa Sagesse et à Sa Bonté. Les chrétiens en revanche trouvent dans le Nouveau Testament le dévoilement complet du plan divin de la Création et une réponse définitive et complète au problème du mal avec la Révélation du Mystère de la Rédemption qui tire du péché un bien infiniment supérieur à l'innocence au point que la liturgie pascale qualifiera le péché d' « heureuse faute » à laquelle nous devons le bénéfice de la Rédemption par Jésus-Christ ¹³⁸.

¹³⁸ cf. nos livres *Connaître le christianisme* et surtout *La vie surnaturelle* où cela est longuement développé.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	L'Être par Soi	Page 196 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	La Création	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 197 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

5^e PARTIE :

LES ÊTRES IMMATÉRIELS

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 198 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

CHAPITRE 1 :

L'ÂME HUMAINE

QU'EST-CE QUE L'ÂME ?

Nous avons démontré dans la partie précédente que Dieu est parfaitement immatériel. Le problème se pose maintenant de savoir si cela est propre à Dieu ou s'il existe des créatures immatérielles. Mais pour résoudre ce problème nous serons amenés au préalable à en résoudre un autre qui est le problème de *la constitution de l'être humain* : nous avons étudié précédemment les moyens de connaissance et les moyens d'action de l'homme, c'est-à-dire des accidents dont sa substance est le sujet, cela conduit logiquement à s'interroger sur la constitution de cette substance elle-même.

Pour résoudre un tel problème qui nous amènera — nous verrons comment — à la découverte de l'immatériel dans l'être humain, il ne faudrait pas oublier d'abord que l'homme, étant un être qui se voit, s'entend et se touche, un être qui est objet d'expérience sensible, est une substance corporelle ou, plus simplement, que *l'homme est un corps*.

Pour écarter toute confusion, il convient d'insister un peu sur la formule que nous venons d'employer en disant que l'homme « est » un corps car on lit souvent que l'homme « a » un corps comme on dirait qu'il a un manteau ou un chapeau mais on ne peut accepter en toute rigueur une telle formule qui laisserait entendre que le corps humain ne serait pas l'homme mais quelque chose qu'il posséderait et qui serait posé sur lui comme un manteau ou un chapeau, ce qui serait méconnaître que le corps humain est l'homme lui-même ou que l'homme est ce corps parce qu'il est une substance corporelle, c'est pourquoi il faut dire, non qu'il « a » un corps, mais qu'il « est » un corps.

De là résulte qu'il nous faudra dans ce chapitre simplement appliquer au cas de l'homme ce que nous avons établi dans notre première partie pour le problème général de la constitution des substances corporelles, à savoir que l'être de la substance corporelle est constitué de ces deux principes distincts et complémentaires que nous avons nommés la matière et la forme. Mais parce que c'est la forme qui donne à la substance corporelle sa nature, nous voici amenés à étudier *la forme humaine* (au sens philosophique du mot « forme ») qui donne à l'homme sa nature humaine.

La première étape dans cette étude va considérer simplement chez l'homme la vie organique qu'il a en commun avec tous les êtres vivants, végétaux et animaux. Il est évident que tous les êtres vivants doivent d'être vivants à leur forme puisqu'ils sont vivants en raison de leur nature qui comporte la vie et que c'est leur forme qui leur donne cette nature. Il est d'ailleurs absolument certain que la vie ne peut pas provenir de la matière parce que si elle en provenait le cadavre qui est fait de la même matière que le corps vivant aurait encore la vie : le fait que le cadavre n'a plus la vie prouve que la vie ne vient pas de la matière mais du principe organisateur qui organise cette matière en un corps vivant ayant l'organisation, les structures, les propriétés, les fonctions de la vie, c'est-à-dire de la forme de l'être vivant (tout autre est le problème, que nous ne traiterons pas ici, de savoir si dans certaines circonstances une substance vivante pourrait être engendrée à partir de substances inanimées, elles-mêmes constituées de matière

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 199 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

et de forme, ce qui comporterait alors changement de nature, donc de forme, comme lorsqu'une substance est engendrée à partir d'autres substances dans une réaction chimique).

De ce qui vient d'être expliqué résulte que *la forme des êtres vivants est principe de vie*, c'est pourquoi on l'appelle ÂME au sens étymologique du mot qui signifie simplement « ce qui anime », c'est-à-dire ce qui donne la vie. C'est donc une erreur de réserver, comme on le fait trop souvent, le mot « âme » au seul cas de l'âme humaine que nous étudierons bientôt (nous verrons alors qu'elle seule est immatérielle et immortelle) : *c'est de tout être vivant que nous affirmons qu'il est constitué de matière et d'âme*, la matière dont il est fait et l'âme qui organise cette matière en un corps vivant ayant l'organisation, les structures, les propriétés, les fonctions de la vie.

Pour les végétaux leur âme est principe de vie organique : on l'appelle *âme végétale*. Pour les animaux leur âme est, pour les raisons que nous venons d'exposer, principe de tout ce que leur nature comporte, donc principe, non seulement de vie organique, mais encore de sensibilité : la sensibilité qui appartient à la nature de l'animal vient de ce qui donne à cet animal sa nature, c'est-à-dire de sa forme ou de son âme ; de plus la sensibilité est fonction d'organes vivants, donc provient du principe de vie animateur et organisateur de ces organes, c'est-à-dire de l'âme ; enfin on peut remarquer que la sensibilité ne peut provenir de la matière car si elle en provenait le cadavre fait de la même matière que le corps vivant aurait encore la sensibilité, d'où la conclusion que la sensibilité liée à la vie provient du principe de la vie qui est l'âme. C'est parce que *l'âme animale est ainsi principe de sensibilité* qu'on l'appelle souvent *âme sensitive*.

Que se passe-t-il à la mort du végétal ou de l'animal ? Ce que l'on observe est que le corps vivant devient cadavre, ce qui veut dire que l'âme est remplacée par les formes des substances inanimées dont le mélange est le cadavre comme dans une réaction chimique les formes des substances qui disparaissent sont remplacées par les formes des substances qui y apparaissent : ainsi à la mort la matière cesse d'être animée et organisée par l'âme pour devenir matière du cadavre qui est inanimé et n'a plus qu'une organisation provisoire que la décomposition va rapidement détruire. Qu'advient-il alors de l'âme végétale ou de l'âme animale ? La vie et la sensibilité n'étant rien d'autre que des fonctions d'organes vivants, l'âme qui en est le principe est détruite avec l'organisation que la mort détruit exactement de la même manière que les formes des substances inanimées qui sont détruites dans une réaction chimique : une âme qui n'est que le principe d'une organisation se trouve détruite par la destruction de cette organisation. D'où il résulte qu'à la différence de ce que nous verrons pour l'âme humaine *âme végétale et âme animale ne sont pas immortelles*.

Certains, qui admettront cela sans difficulté pour les végétaux, auront de la peine à l'admettre pour les animaux qui sont doués de connaissance, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, de quelque chose d'irréductible à la vie organique et qui lui est infiniment supérieur. Mais nous avons vu aussi que la connaissance sensible, la seule que possèdent les animaux, si elle est en sa nature de connaissance irréductible à la vie organique (c'est pourquoi l'âme animale est une forme supérieure à l'âme végétale et d'une tout autre nature), est pourtant liée par sa nature même aux organes dont elle est une fonction et par là inséparable de la vie organique qui appartient à ces organes : la raison essentielle de cela est que la cause formelle qui détermine la nature de la connaissance sensible est constituée par des phénomènes physiques perçus dans leur action même sur les organes de perception, d'où il résulte que c'est la nature même de la connaissance sensible qui comporte ces organes. Parce que l'objet formel de la vue est le phénomène physique de lumière, la nature même de la vue comporte un organe sur lequel agisse ce phénomène physique, c'est-à-dire des yeux, de sorte que voir sans des yeux est une impossibilité de la nature des choses. Parce que l'objet formel de l'ouïe est le phénomène physique du son, la nature même de l'ouïe comporte un organe sur lequel agisse ce phénomène physique, c'est-à-dire des oreilles, de sorte qu'entendre sans des oreilles est une impossibilité de la nature des choses. Objectera-t-on les grands développements de la sensibilité interne chez les animaux supérieurs ? Mais ils sont liés avec la mémoire à l'organisation et aux interconnexions cérébrales que la mort détruit avec les centres nerveux optiques et acoustiques. L'âme animale n'a aucune fonction indépendante d'organes, donc elle disparaît avec ceux-ci et par conséquent n'est pas plus immortelle que l'âme végétale.

C'est une sottise de soutenir avec Descartes et Malebranche (qui les confondaient avec des machines) que les

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 200 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

animaux n'ont pas d'âme mais il est vrai que leur âme n'est pas immortelle parce que pour les raisons que nous venons de développer il est impossible qu'elle existe sans le corps organisé dont elle n'est rien d'autre que le principe organisateur ¹³⁹.

L'ÂME HUMAINE

De ce qui précède résulte que l'homme, comme tout être vivant, est constitué dans son être de matière et d'âme, la matière dont il est fait et l'âme qui organise cette matière en un corps humain ayant tous les caractères de la nature humaine. Mais parce que cette âme est la forme qui donne à l'être humain sa nature humaine, il faut donc pour la définir complètement en la distinguant des âmes des végétaux et des animaux l'appeler « âme humaine ».

Or la nature humaine, qui a son principe dans cette âme humaine, comporte non seulement vie organique et sensibilité, mais encore — et c'est là ce qui lui appartient en propre en la distinguant de la nature de toute autre espèce vivante — intelligence et volonté libre. Donc l'âme humaine est principe, non seulement de vie organique et de sensibilité comme les âmes de tous les animaux, mais aussi d'intelligence et de volonté libre, et c'est par là qu'elle est spécifiquement humaine (on pourrait ajouter qu'évidemment intelligence et volonté libre ne peuvent provenir de la matière puisqu'on ne les trouvera plus dans le cadavre qui sera fait de la même matière). On s'exprime ainsi de manière tout à fait précise en disant que *l'être humain est constitué de matière et d'âme humaine*, celle-ci organisant la matière dont il est fait en un corps humain à la fois vivant, sentant, pensant et voulant (nous verrons par la suite que pensée et volonté ne sont présentes dans le corps qu'en raison de l'âme qui l'anime dont elles sont des actes propres).

Ce que nous venons d'établir a été contesté par une singulière théorie qui attribue à l'homme deux âmes, une âme animale qui ne lui donnerait que la vie animale et une âme spirituelle à laquelle appartiendraient intelligence et volonté libre ¹⁴⁰ (théorie qui, on le voit, constitue une négation de ce que nous venons de définir comme « âme humaine »). Cette théorie est inacceptable parce que si elle avait raison ces deux âmes constitueraient deux substances distinctes, un animal et un esprit pur ¹⁴¹ (ce que dans le vocabulaire chrétien on appelle « un ange »), et même si l'on suppose que d'une manière d'ailleurs inexplicable l'ange mène l'animal comme un cavalier son cheval, cela ferait quand même deux substances distinctes. Cela revient donc à nier *l'unité substantielle de l'être humain* et par conséquent *l'unité de la nature humaine* elle-même qui unit en une seule et unique nature où tout est solidaire et interdépendant à la fois vie organique, sensibilité, intelligence et volonté libre. Nous avons déjà montré précédemment l'interdépendance chez l'homme entre sensibilité d'une part, intelligence et volonté libre d'autre part. L'interdépendance avec la vie organique est tout aussi indiscutable : il suffit que le cerveau soit abîmé ou fonctionne mal pour que la vie intellectuelle et morale en subisse le contrecoup ; réciproquement il suffit d'une souffrance morale ou d'un trouble psychique pour que nos organes deviennent malades (on sait aujourd'hui qu'un ulcère gastrique ou un fibrome peuvent avoir des causes psychologiques). Une si totale solidarité prouve sans contestation possible l'unité de nature et par conséquent de substance, donc l'unité de forme.

De plus si la théorie des deux âmes avait raison, c'est-à-dire si l'homme était l'inexplicable union d'un ange et d'un animal, il faudrait demander à quelle espèce appartiendrait l'animal, mais on serait bien obligé de répondre l'espèce humaine et par là on retrouverait que c'est bien à l'animal et non à un ange distinct de lui qu'il faut attribuer intelligence et volonté libre : l'homme n'est pas un animal sans intelligence mené par l'intelligence d'un ange comme un animal domestique par l'homme, mais *un animal intelligent* dont l'intelligence est liée à l'anatomie *même*

¹³⁹ Ceci désole souvent les personnes qui ont eu un lien affectif, qui dans certains cas peut légitimement être profond, avec un animal. On ne peut pas pour les consoler leur mentir en leur laissant croire que l'âme animale pourrait exister sans son corps. Mais pour celles qui croient avec la foi chrétienne à la résurrection future des corps pour les hommes on peut leur dire que Dieu pourra alors, s'il le veut, ressusciter aussi des animaux (il paraît invraisemblable que le monde de la résurrection ne comporte pas de végétaux et d'animaux, certains pourraient donc être des animaux ressuscités).

¹⁴⁰ Nous ne mentionnerons qu'en note la théorie des trois âmes : âme végétale donnant la vie organique, âme animale donnant la sensibilité, âme spirituelle donnant intelligence et volonté libre, car on la réfuterait de la même manière. De plus cette théorie entraînerait d'attribuer à tous les animaux deux âmes, une âme végétale et une âme animale, ce qui est inacceptable non seulement en raison de l'unité de nature de l'animal mais parce que nous avons prouvé que la sensibilité est fonction d'organes qui sont des éléments constitutifs de l'ensemble de l'organisme dont rien ne les sépare, ce qui a pour conséquence que la sensibilité a bien son principe dans l'âme qui donne à tout le corps la vie organique et qui ainsi est dans son unité principe de la sensibilité en même temps que de la vie organique.

¹⁴¹ Nous étudierons les esprits purs ou créatures purement immatérielles et poserons le problème de leur existence dans le prochain chapitre.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 201 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

qui caractérise l'espèce humaine avec l'hypercomplexité de structure et de fonctionnement du cerveau humain totalement différent par là de celui de toutes les autres espèces animales.

Nous pouvons donc conclure en affirmant l'unité de l'âme humaine, forme qui donne à l'être humain son unique nature humaine.

SPIRITUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

Il faut maintenant — et ce sera la clef de ce chapitre — caractériser plus complètement l'âme humaine en montrant qu'à la différence des âmes de toutes les espèces animales et végétales elle est *immatérielle* ou « spirituelle », mais en remarquant d'abord que le mot « immatériel » n'a pour le moment qu'une signification purement négative (non-matériel comme « immoral » signifie non-moral) car ce n'est qu'à partir de ce que nous allons établir dans ce paragraphe que nous pourrons lui donner une signification positive ; quant au mot « spirituel », il n'a de sens que comme synonyme d'immatériel, car en lui-même il n'est qu'une image provenant du mot qui signifie « souffle » en latin et il est donc en cela d'un emploi équivoque ou purement métaphorique (les corps gazeux comme l'air qui est la matière du souffle sont en réalité matériels).

Pour démontrer cette immatérialité de l'âme humaine il faut évidemment s'appuyer sur ce qui la caractérise en la distinguant des âmes des autres espèces vivantes, c'est-à-dire sur l'intelligence et la volonté libre. Et c'est là ce qui explique que cette démonstration soit si souvent inaccessible à tant de nos contemporains parce qu'ils ont sur la nature de l'intelligence et la nature de la volonté des conceptions fausses dont nous avons fait précédemment l'étude critique ¹⁴². C'est dire qu'il va falloir nous appuyer sur tout ce que nous avons établi sur la nature de l'intelligence et la nature de la volonté. Plus précisément nous allons prouver que *l'intelligence et la volonté sont immatérielles* et c'est là ce qui nous permettra de conclure que l'âme qui en est le principe est immatérielle.

Nous avons vu que l'intelligence se manifeste d'abord chez l'homme par le fait qu'elle connaît par les idées des natures intelligibles universelles qui y sont connues sous un état d'universalité où elles sont dégagées, séparées par l'abstraction de tout caractère individuel ou particulier. Mais nous avons vu aussi que la matière est principe d'individualité, d'où il résulte que tout ce qui est matériel est individuel. On peut donc conclure que les idées d'où tout caractère individuel a été éliminé sont immatérielles, par conséquent que la pensée qui les relie entre elles est immatérielle, d'où l'immatérialité de l'intelligence dont la pensée est l'acte. L'activité de l'intelligence qui fait passer de la puissance à l'acte intelligible qui n'est qu'en puissance dans les réalités matérielles doit pour dégager cet intelligible des conditions matérielles individuantes en lesquelles il est enfoui, pour l'y reconnaître en l'en extrayant, être immatérielle.

De plus nous avons vu que la connaissance intellectuelle est présence intentionnelle dans notre intelligence de tout ce que nous connaissons : tout ce que nous connaissons est présent en nous dans notre pensée par le fait même que nous le connaissons. Mais ce n'est pas une présence matérielle. C'est donc une présence immatérielle. D'où l'immatérialité de la pensée et par conséquent de l'intelligence qui pense.

Peut-être objectera-t-on que la connaissance sensible est, elle aussi, présence intentionnelle de l'objet connu dans le sujet connaissant. Mais l'objet connu qui est réalité matérielle individuelle y est présent par son action physique sur l'organe de perception dans le cas de la sensibilité externe et par la trace que de telles perceptions laissent dans les fonctionnements cérébraux dans le cas de la sensibilité interne tandis que nous venons de mettre en évidence que dans le cas de la connaissance intellectuelle l'objet intelligible y est dégagé de toutes les conditions matérielles individuantes et de toutes les actions physiques liées à celles-ci qui ont pu être exercées sur nos organes de perception : seule l'activité immatérielle de l'intelligence a pu découvrir cet objet intelligible en l'extrayant des perceptions en lesquelles il était enfoui.

Quant à la volonté nous démontrerons son immatérialité en nous fondant sur le fait qu'elle est libre. Nous avons en effet établi que tout ce qui est matériel est régi par le déterminisme de la nécessité physique qui détermine en chaque cas à une seule activité et ne possède par là aucun pouvoir de choix. D'où l'immatérialité du pouvoir de

¹⁴² En particulier il ne peut pas y avoir de démonstration de l'immatérialité de l'âme humaine avec une perspective nominaliste qui nie toute différence de nature entre sensibilité et intelligence.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 202 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

choisir et par conséquent de la volonté dont les choix libres sont les actes. De même que l'acte de connaissance intellectuelle est immatériel, l'amour de prédilection par lequel la volonté choisit librement, c'est-à-dire sans nécessité, le bien préféré est immatériel.

Nous pouvons maintenant à partir de là donner un contenu positif au mot « immatériel » dont la signification nous était d'abord apparue uniquement négative : nous savons désormais que *l'immatérialité se trouve dans la connaissance intellectuelle et le libre vouloir*. C'est pourquoi nous dirons bientôt que dans notre conscience de nos actes d'intelligence et de volonté libre nous connaissons vraiment des réalités immatérielles. Ceci ne contredit pas ce que nous avons établi concernant les limites de l'intelligence humaine car nous n'avons pas conscience de notre acte d'intelligence en tant qu'il est immatériel mais seulement en tant qu'il connaît tel objet intelligible et nous n'avons pas conscience de notre acte de volonté en tant qu'il est immatériel mais seulement en tant qu'il se porte vers tel bien aimé, et c'est pourquoi ce n'est qu'en conclusion des raisonnements que nous venons d'exposer que nous avons découvert que ces actes d'intelligence et de volonté sont immatériels sans que cette immatérialité nous soit elle-même consciente. De plus, ces réalités immatérielles n'ont pu être définies que grâce à des notions analogues comme celles de connaissance et d'amour. Un être ne pouvant agir que selon ce qu'il est, l'action étant un accident enraciné dans l'être du sujet agissant, affirmer qu'intelligence et volonté sont immatérielles est affirmer que l'âme humaine qui en est le principe et qui agit par elles est immatérielle : l'âme humaine ne pourrait pas donner à l'homme intelligence et volonté qui sont immatérielles si elle n'était pas elle-même immatérielle.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion que l'être humain est constitué de matière et d'âme spirituelle, la matière dont il est fait et l'âme spirituelle qui organise cette matière en un corps humain en lui donnant tous les caractères de la nature humaine, vie organique, sensibilité, intelligence et volonté libre.

En étudiant dans le prochain chapitre les esprits purs nous y découvrirons des formes pures qui n'organisent aucune matière mais l'âme humaine a dans son unité cette complexité qu'elle est *à la fois forme immatérielle ou spirituelle et forme informante de la matière* qu'elle organise en corps humain parce que l'intelligence humaine est astreinte à tirer ses connaissances de l'expérience sensible et que par là la nature de l'âme humaine spirituelle parce qu'intelligente comporte d'animer des organes des sens et surtout un cerveau qui pour rassembler tous les matériaux sensibles dont l'intelligence a besoin doit être infiniment plus complexe que les cerveaux des animaux.

LES ERREURS SUR L'ÂME HUMAINE

Nous venons d'exposer en suivant l'enseignement de saint Thomas d'Aquin une conception très complète de la constitution de l'être humain tandis que les différents systèmes philosophiques n'ont vu chacun qu'un aspect de cette constitution et sont tombés dans l'erreur en en méconnaissant d'autres aspects : il est indispensable de faire ici l'étude critique de ces systèmes.

Le premier, très répandu aujourd'hui, est *le matérialisme* qui a très bien vu la réalité matérielle du corps humain et surtout, en portant toute son attention sur la seule causalité matérielle, que tout dans l'être humain est en dépendance de la matière dont il est fait. Mais ce système tombe dans une grave erreur en niant la spiritualité de l'âme humaine que nous venons de démontrer.

Le système directement opposé au matérialisme est *le spiritualisme* qui voit très bien que l'homme est conscience, pensée, liberté, c'est-à-dire réalité spirituelle, mais qui tombe dans l'erreur opposée à la précédente en niant la réalité matérielle du corps et en considérant celui-ci comme une apparence ou une illusion.

Nous avons évité ces deux erreurs en montrant comment l'homme est à la fois matériel et spirituel mais il est possible en reconnaissant cela de tomber dans une troisième erreur, *le dualisme* de PLATON et de DESCARTES qui méconnaît l'unité substantielle de l'être humain en le considérant comme l'assemblage —d'ailleurs inexplicable— d'un corps purement matériel s'expliquant par la seule matière et fonctionnant par là comme une machine et d'une âme esprit pur à laquelle appartiennent intelligence et volonté libre. Avec une telle théorie il n'y a pas la substance unique qu'est l'homme mais deux substances dont on ne réussit d'ailleurs jamais à expliquer le lien : un ange et une machine, et même si l'on suppose que l'ange mène la machine comme un conducteur mène son automobile cela fait quand même deux substances de deux natures différentes. C'est donc là nier l'unité de la nature humaine au sein de laquelle tout est solidaire et interdépendant comme nous l'avons déjà montré en réfutant la

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 203 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

théorie des deux âmes : la réfutation est ici la même. L'homme n'est pas deux êtres, pas plus un ange et une machine qu'un ange et un animal, il est une seule et unique substance corporelle qui comporte vie organique, sensibilité, intelligence et volonté libre dans l'unité de sa nature et nous avons reconnu cette unité substantielle de l'être humain en même temps que le fait qu'il est à la fois matériel et spirituel en affirmant que cette seule et unique substance corporelle est animée et organisée, plus précisément « informée » au sens philosophique du mot, par une âme ou forme spirituelle.

Cette explication de l'être humain bien que fondée sur le seul raisonnement philosophique est d'une importance telle pour la connaissance de l'homme que l'Eglise catholique a jugé nécessaire de la faire sienne et de la reconnaître comme vraie au nom de la foi lorsque le concile de Vienne a défini que « l'âme humaine est la forme du corps » (évidemment au sens philosophique du mot « forme », c'est-à-dire en langage courant principe animateur et organisateur du corps), définition qui voulait déclarer inconciliable avec la foi la doctrine platonicienne d'une âme humaine esprit pur indépendant du corps (Descartes postérieur au Concile de Vienne s'y voyait donc condamné à l'avance). Il est pourtant fréquent que des catholiques mal instruits et des incroyants mal informés prennent le dualisme de Platon et de Descartes pour la conception chrétienne de l'homme alors qu'il est en réalité inconciliable avec l'expression de la foi par le concile de Vienne (et tout aussi inconciliable, Tresmontant l'a bien montré, avec la conception biblique de l'homme). Quand un catéchisme du début de ce siècle définissait l'âme humaine comme « un esprit uni à un corps », cette définition était non seulement philosophiquement inacceptable mais du point de vue de la foi formellement hérétique. C'est malheureusement une confusion très répandue de confondre le christianisme avec un spiritualisme de type platonicien ou cartésien : la méprise est pourtant surprenante si l'on réfléchit que l'essentiel du christianisme s'exprime dans l'affirmation de saint Jean que « le Verbe (c'est-à-dire Dieu le Fils) s'est fait chair, » qu'il nous promet la résurrection des corps dont l'annonce stupéfiante a bouleversé les contemporains du Christ tandis que l'immortalité de l'âme était déjà connue par les meilleurs philosophes, qu'enfin il donne comme moyens de sanctification ces réalités matérielles que sont les sacrements.

- - - - -

En raison de ce que nous venons d'exposer l'influence de Descartes à l'origine de la pensée moderne a été particulièrement nocive sur ce terrain comme elle l'a été sur d'autres que nous avons déjà étudiés. En effet un grand nombre de nos contemporains sont détournés de la conception chrétienne de l'homme par des arguments du matérialisme qui portent de manière irréfutable contre le dualisme platonicien ou cartésien qu'ils confondent avec la conception chrétienne alors que ces arguments n'ont aucune portée contre la conception de saint Thomas d'Aquin adoptée par l'Eglise qui est l'authentique conception chrétienne mais qu'ils ignorent. Nous allons en donner quelques exemples.

Le premier et le plus important est l'argument qui se fonde sur le fait que les modifications du cerveau ont des répercussions sur la pensée et qu'en agissant sur le cerveau on agit sur la pensée, ce qui prouve que la pensée est au moins par quelque côté une fonction du cerveau et donc ne peut pas être attribuée à l'âme esprit pur indépendant du corps de Platon ou de Descartes : on sera ainsi amené par là à nier l'âme si on ne la conçoit que de cette manière platonicienne ou cartésienne et cela conduira au matérialisme. Mais un tel argument n'embarrasse en rien la philosophie de saint Thomas d'Aquin qui reconnaîtra volontiers que la pensée est bien, par quelque côté que nous allons préciser, une fonction du cerveau, mais pourra ajouter que le cerveau ne doit pas de penser à la matière dont il est fait puisque le cadavre qui sera fait de la même matière ne pensera plus mais à l'âme spirituelle qui organise cette matière en un cerveau humain doué par elle de l'activité spirituelle de la pensée.

La réponse que nous venons de formuler ainsi est pertinente pour répondre suffisamment à l'objection du matérialisme, elle demande pourtant à être précisée car c'est l'essentiel du problème de la constitution de l'être humain qui se trouve en jeu ici. Nous avons en effet démontré que les actes de l'intelligence et de la volonté sont immatériels d'où il résulte que, comme saint Thomas d'Aquin l'enseigne, ces actes sont propres à l'âme immatérielle et ne peuvent être attribués comme tels au corps animé par cette âme de la même manière que nous lui attribuons les activités de la vie organique et de la sensibilité : ces actes de l'intelligence et de la volonté sont présents dans le corps et lui appartiennent par l'âme qui en est la forme et par laquelle il vit. On peut se demander alors en quel sens

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 204 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

précis la pensée est attribuable au cerveau duquel c'est un fait qu'elle dépend.

Nous avons vu que la nature de l'intelligence humaine comporte de ne connaître qu'à partir des données de l'expérience sensible que le cerveau rassemble, ce qui explique que la nature de l'âme humaine immatérielle comporte d'être en même temps qu'immatérielle la forme d'un corps auquel elle donne vie organique et sensibilité et d'un corps humain auquel elle donne un cerveau d'une hypercomplexité de structure et de fonctionnement sans comparaison possible même avec les espèces animales les plus proches de l'homme, cerveau qui rend ainsi possible l'extraordinaire complexité de liaisons et d'associations entre les données de l'expérience sensible qui est indispensable au fonctionnement de l'intelligence humaine : cette hypercomplexité du cerveau humain, anatomiquement et physiologiquement caractéristique de la nature humaine, n'est pas l'intelligence mais est ce dont l'intelligence humaine a besoin pour s'exercer et donc la possibilité de son exercice, ce qui fait comprendre que l'âme humaine sujet par elle-même de l'intelligence soit en même temps dans l'unité de sa nature forme d'un corps humain comportant un tel cerveau et qu'un tel corps humain ait pour forme organisatrice une âme intelligente, c'est-à-dire immatérielle.

Ceci entraîne que la pensée inclut en elle les données d'expérience sensible avec toutes leurs liaisons et associations d'où l'intelligence tirera nos connaissances intellectuelles : nous avons expliqué que nos actes d'intelligence sont toujours accompagnés d'images sensibles et notamment que l'expression verbale de la pensée comporte ces images sensibles que sont les mots. Ce n'est pas par ce qu'elle inclut d'actes immatériels de l'intelligence appartenant en propre à l'âme mais par ce qu'elle inclut de données d'expérience sensible et d'images sensibles que la pensée ¹⁴³ est fonction du cerveau. Peut-être se demandera-t-on ce qui peut faire le lien entre l'acte immatériel de l'intelligence et le fonctionnement cérébral rassemblant les données d'expérience sensible : ce lien serait inexplicable avec le dualisme de Platon ou Descartes considérant l'âme humaine comme un esprit pur ¹⁴⁴, il s'explique naturellement au contraire quand on a compris que l'âme immatérielle à laquelle appartient l'intelligence est la forme organisatrice du corps humain et de son cerveau et que par là ce corps lui-même comporte l'intelligence non parce que celle-ci serait une faculté organique mais parce qu'il n'est corps humain qu'en étant organisé par une âme intelligente. On se demande quelquefois aussi comment des décisions libres de la volonté peuvent déterminer des fonctionnements cérébraux et nerveux (par exemple commandant des mouvements des membres) sans rompre leur déterminisme physiologique. La réponse est la même : l'âme immatérielle à laquelle appartient la volonté et qui est le sujet de ses décisions libres est la forme organisatrice du corps humain et de son cerveau, le principe organisateur des fonctionnements cérébraux et nerveux et de leur hypercomplexité en laquelle précisément le choix libre peut s'insérer, de sorte que le cerveau humain comporte la liberté non parce que celle-ci serait une faculté organique mais parce qu'il y a en lui la possibilité de son exercice et cela parce qu'il n'est cerveau humain qu'en étant organisé par une âme libre ¹⁴⁵.

Tout ceci conduit à reconnaître que l'hypercomplexité de structures et de fonctionnements du cerveau humain grâce à laquelle sont possibles en l'homme intelligence et liberté n'existe qu'en procédant d'un principe d'organisation qui est immatériel précisément parce qu'il possède intelligence et liberté, mais intelligence et liberté qui sont humaines précisément en ce qu'elles ne peuvent s'exercer que grâce à un tel cerveau dont l'âme immatérielle est la forme. Le principe d'organisation d'une belle oeuvre d'art ou d'une complexe machine est bien immatériel : c'est la conception organisatrice qui est dans l'intelligence de l'auteur ou du constructeur. Mais l'oeuvre d'art ou la machine n'a pas d'unité substantielle : son organisation est donnée du dehors à ses éléments qui demeurent substances distinctes. Au contraire dans le cas de l'homme son unité substantielle entraîne que l'âme immatérielle qui est principe organisateur du corps humain est immanente à ce corps qu'en l'organisant elle constitue en son être même. Peut-être objectera-t-on que toute forme peut être dite « immatérielle » en ce qu'elle se distingue de la matière mais on ne peut lui attribuer une nature propre immatérielle quand tout en elle est lié à la matière qu'elle organise dont elle n'est rien d'autre que principe organisateur comme nous l'avons montré pour les âmes des végétaux et des animaux et comme c'est à plus forte raison le cas pour les formes des êtres inanimés

¹⁴³ On voit que par le mot français « pensée » nous ne traduisons pas le latin *intellectio*, qui ne désignerait que l'acte de l'intelligence mais le latin *cogitatio*.

¹⁴⁴ Des disciples de Descartes ont tenté de l'expliquer par une correspondance que Dieu établirait entre ce qui se passe dans l'âme et ce qui se passe dans le corps mais c'est demander à une intervention de la Cause première ce qui doit être expliqué par le jeu naturel des causes secondes (ici par la causalité formelle de l'âme).

¹⁴⁵ Pour approfondir tout cela cf. les ouvrages du Dr Chauchard et notre propre ouvrage : *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 205 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

tandis que nous venons de prouver que l'âme humaine possède en raison de l'intelligence et de la volonté une nature propre immatérielle tout en étant en même temps immanente au corps humain dont elle est le principe organisateur parce que d'elle procède la nature humaine dont l'unité inclut à la fois vie organique, sensibilité, intelligence et volonté libre. Quoi d'étonnant qu'une complexité de structures et fonctionnements cérébraux telle qu'elle rend possibles intelligence et liberté ait pour principe organisateur une âme intelligente et libre (et par là immatérielle) qui a besoin de cela pour exercer ses activités ?

On voit que la discussion de la première objection du matérialisme nous a conduit à approfondir notre étude de la constitution de l'être humain. Les objections suivantes pourront être discutées beaucoup plus rapidement. Il y a d'abord cette phrase célèbre d'un médecin matérialiste du siècle dernier : « Je n'ai jamais trouvé l'âme au bout de mon scalpel. » C'est considérer le corps comme réalité purement matérielle s'expliquant entièrement sans l'âme, erreur de Descartes qui conduit au matérialisme dès que l'on rejette l'âme esprit pur que Descartes ajoutait de manière inexplicable au corps pour lui attribuer une intelligence et une volonté qui auraient été alors indépendantes du corps. Mais la philosophie de saint Thomas d'Aquin permet de répondre au médecin que dès qu'il touche un corps qui n'est pas un cadavre il touche par le fait même l'âme sans laquelle ce corps ne serait pas vivant : ne trouver que le corps, c'est bien trouver avec lui l'âme qui le fait vivre.

Un dernier argument des matérialistes est celui de Sainte-Beuve : puisque, comme nous l'avons expliqué en commençant ce chapitre, l'homme est un corps et que ce corps est l'homme, « pourquoi y ajouter ce double inutile que certains appellent l'âme ? » C'est encore un argument contre l'âme esprit pur de Platon ou de Descartes considérée comme s'ajoutant au corps d'une manière que l'on est bien incapable d'expliquer. La philosophie de saint Thomas d'Aquin répondra que ce corps qu'est l'homme n'est humain que parce qu'il est organisé en corps humain par l'âme immatérielle qui lui donne la nature humaine.

Nous avons donc bien la confirmation que tous les arguments des matérialistes portent contre Platon et Descartes et ne portent pas contre la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la constitution de l'être humain.

- - - - -

L'influence dominante de Descartes à l'origine de la pensée moderne explique que celle-ci s'est partagée entre un courant matérialiste et un courant idéaliste. L'unité substantielle de l'être humain est en effet un fait trop évident pour que les penseurs modernes aient pu conserver le dualisme de leur maître Descartes. Alors les uns ont retenu de la philosophie de Descartes le corps purement matériel s'expliquant par la seule matière et quand ils ont vu que la pensée elle-même est fonction du cerveau ¹⁴⁶ attribuable donc à un organe du corps ils ont purement et simplement nié l'âme esprit pur admise par Descartes et abouti ainsi au matérialisme. On voit par là combien il est important de reconnaître que le corps humain ne s'explique pas, précisément en tant qu'il est humain, par la matière dont il est fait, mais par la forme immatérielle qui lui donne la nature humaine.

D'autres penseurs modernes ont retenu de la philosophie de Descartes que l'homme est conscience, pensée, liberté, c'est-à-dire réalité spirituelle, mais ils ont abouti par là à nier la réalité du corps, à ne voir en lui qu'une apparence ou une illusion, et ce sera le courant idéaliste. C'est méconnaître que l'intelligence humaine n'acquiert ses connaissances qu'à partir de l'expérience sensible, donc à partir du fonctionnement d'organes corporels dont l'âme intelligente est la forme organisatrice : le corps humain n'est pas apparence ou illusion parce qu'il est précisément ce que l'âme immatérielle fait vivre et organise. L'âme s'exprime et se manifeste par le corps qui en est le signe et la révèle et par le moyen duquel elle est en relation avec la réalité extérieure.

Une autre conséquence gravement nocive du dualisme de Platon ou de Descartes est d'opposer le matériel et le spirituel, ce qui est purement et simplement détruire l'homme puisque précisément *la nature humaine fait en elle l'unité du matériel et du spirituel* (ce qui n'est que matériel est inanimé, végétal ou animal mais n'est pas humain ; ce qui n'est que spirituel est angélique ou divin, mais n'est pas humain). Descartes prétend que l'esprit et la matière sont deux réalités irréductibles l'une à l'autre : il est vrai que l'esprit pur est irréductible à la matière et que la matière de l'être inanimé, du végétal ou de l'animal est irréductible à l'esprit mais ce qui est spirituel chez l'homme

¹⁴⁶ Nous venons d'expliquer de quelle manière il faut le comprendre.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 206 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

a ceci de propre que c'est la forme d'un corps matériel organisé par elle et ce qui est matériel chez l'homme a ceci de propre que c'est organisé par une forme spirituelle de sorte que prétendre l'esprit et la matière toujours irréductibles l'un à l'autre est précisément nier l'homme en qui ils sont adaptés l'un à l'autre, matière pénétrée d'esprit et esprit imbibant la matière, en une seule et unique substance.

Nous allons donner quelques exemples de cette déplorable opposition souvent faite entre matériel et spirituel dont Descartes est responsable. Le premier est l'opposition souvent faite entre le travail manuel ou corporel considéré comme uniquement matériel et le travail intellectuel considéré comme purement spirituel. C'est oublier que le travail intellectuel est le travail d'un organe, le cerveau, qui se fatigue tout autant que le muscle (en écrivant cela nous n'oublions pas que l'acte de l'intelligence n'est pas l'acte d'un organe mais le travail intellectuel n'est travail que précisément dans la mesure où de la manière que nous avons expliquée il fait fonctionner le cerveau). C'est oublier aussi que l'animal, même quand il a des mains comme le singe, n'a pas l'habileté manuelle parce que celle-ci est l'oeuvre de l'intelligence humaine animant et dirigeant les gestes des mains de sorte que le travail manuel est vraiment un travail de l'intelligence qui le dirige et le conduit (d'où l'absurdité de mépriser le travail manuel). Tout travail humain est un travail du corps humain sous la conduite de l'âme spirituelle qui l'anime.

Notre second exemple sera celui de l'amour. Là aussi on oppose souvent amour physique et amour spirituel. Il est certes vrai qu'il faut distinguer comme nous l'avons fait la nature de l'amour passion de la sensibilité de la nature de l'amour spirituel élection libre de la volonté. Mais cela ne doit pas faire oublier qu'un amour uniquement sensible serait animal et non pas humain et qu'un amour uniquement spirituel serait angélique et non pas humain : tout amour humain inclut et unit plus ou moins en lui des éléments d'attrait sensible et des éléments de libre choix.

L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

La mort détruit-elle l'âme humaine comme nous avons vu qu'elle le fait pour les âmes des végétaux et des animaux ? Nous avons expliqué à ce propos que la mort est un changement subi par la matière qui cesse d'être organisée par l'âme précisément parce qu'est détruite l'organisation dont l'âme est le principe et qui alors devient matière du cadavre. Il est évident qu'un tel changement détruit l'âme quand elle n'est rien d'autre que principe organisateur de la matière et par là ne peut subsister sans l'organisation dont elle est le principe comme nous avons montré que c'est le cas pour les végétaux et les animaux. Mais dire que l'âme humaine est immatérielle comme nous l'avons prouvé, c'est dire qu'en même temps que principe organisateur de la matière dont elle fait un corps humain elle possède en elle-même une existence immatérielle, c'est-à-dire indépendante de la matière et non liée à la matière qu'elle organise, existence immatérielle par laquelle elle est capable des actes d'intelligence et de volonté libre qui sont immatériels, donc en leur nature propre indépendants de tout organe. Le changement subi par la matière qu'est la mort peut priver l'âme humaine de sa fonction d'organisation du corps et par là de principe de la vie organique et de la sensibilité à laquelle se réduit l'âme des animaux, il ne peut atteindre ni détruire cette âme humaine ni en son existence immatérielle qui est par là en elle-même indépendante de la matière ni en ses capacités d'intelligence et de volonté libre elles aussi immatérielles et non liées en leur nature même à un organe. L'immortalité de l'âme humaine est donc la conséquence de son immatérialité et si un grand nombre de nos contemporains ont tant de mal à l'admettre c'est en raison des difficultés que nous avons précédemment indiquées qu'ils rencontrent d'abord pour admettre que l'âme humaine est immatérielle.

Une substance corporelle est corruptible quand un changement de nature sépare sa matière de sa forme et tel est le cas de l'homme quand il meurt. Un être immatériel n'est pas composé de matière et de forme et par là il est simple en sa nature qui ne recèle ainsi en elle aucune possibilité de destruction : il est *incorruptible*. Tel est le cas de l'âme humaine à partir du moment où lui a été reconnue l'existence immatérielle qu'elle a en sa nature propre comme principe de l'intelligence et de la volonté indépendamment de sa fonction d'organisation du corps et de principe de la vie organique et de la sensibilité : elle est *forme subsistante en même temps qu'informante* et demeure subsistante quand elle cesse d'être informante car cesser d'organiser le corps qui par la mort se dérobe en quelque sorte à elle en devenant cadavre ne peut détruire sa réalité subsistante parce qu'immatérielle en tant que fondement de l'intelligence et de la volonté indépendantes du corps en leur nature propre. Dira-t-on qu'une créature immatérielle, si elle n'est pas composée de matière et de forme, n'est pourtant pas parfaitement simple comme Dieu

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 207 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

parce qu'elle est composée d'essence et d'existence dont on pourrait envisager la séparation ? Cela supposerait que Dieu, cause propre et directe de l'existence, retire celle-ci à l'âme humaine, ce que certes Il pourrait, mais il serait contraire à sa sagesse de retirer l'existence à un être qu'Il a créé de nature incorruptible et par là aspirant à l'immortalité : nous avons dit que la causalité créatrice de Dieu n'agit normalement qu'en faisant exister les causes secondes agissant chacune selon sa nature — les rochers sont détruits par l'érosion et non parce que Dieu leur retirerait l'existence, or nous venons de prouver qu'il n'est pas au pouvoir des causes secondes qui produisent la mort de l'homme de détruire son âme immatérielle parce que si elle n'a ses fonctions de principe de la vie organique et de la sensibilité que dans son lien à la matière qu'elle organise pour cela elle possède en propre indépendamment de cette matière ses fonctions d'intelligence et de volonté qui la constituent en son existence immatérielle.

Nous avons fait allusion à l'aspiration de l'âme humaine à l'immortalité : comment Dieu aurait-il créé un être portant en lui une telle aspiration si elle ne devait pas être satisfaite ? C'est parce que l'âme humaine est par nature immortelle que cette nature comporte l'aspiration à cette immortalité. Bien plus, on peut affirmer l'immortalité de l'âme humaine à partir du simple fait que nous avons l'idée de cette immortalité. Aucun animal ne peut avoir la moindre idée d'une immortalité possible de son âme. C'est parce que l'intelligence et la volonté sont conscientes d'elles-mêmes qu'elles se conçoivent comme susceptibles d'une existence sans fin. L'idée de l'immortalité ne peut se trouver que chez un être intelligent conscient de lui-même, et par là immatériel, donc effectivement immortel. C'est parce que l'intelligence dont l'être est l'objet formel est ouverte par là sur des possibilités illimitées de développement, c'est parce que la volonté dont le bien est l'objet formel est ouverte par là à des aspirations sans fin, que ces facultés portent en elles l'aspiration à l'immortalité et que celle-ci leur est concevable et leur apparaît possible, mais cela même résulte de leur immatérialité qui a pour conséquence qu'elles sont bien effectivement immortelles.

LES OBJECTIONS CONTRE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

Malgré le raisonnement que nous venons d'exposer un grand nombre de nos contemporains nient l'immortalité de l'âme. Il faut maintenant examiner et discuter leurs raisons.

Il y a d'abord pour beaucoup d'entre eux un grave obstacle qui est plus une difficulté qu'une véritable objection, c'est l'impossibilité où nous sommes de nous faire la moindre idée de l'existence immortelle de notre âme après la mort qui nous est absolument et totalement inconcevable : du fait que cela leur est inconcevable ils concluent que c'est impossible. Mais d'abord il est facile de savoir pourquoi l'existence immortelle de notre âme après la mort nous est inconcevable : c'est que, comme nous l'avons dit plus d'une fois, tout ce dont nous n'avons pas l'expérience nous est inconcevable, or, parce que nous ne sommes pas encore morts, nous n'avons aucune expérience de l'existence immortelle de notre âme après la mort, et c'est pourquoi il nous est impossible de nous en faire la moindre idée.

Mais il est absolument déraisonnable de nier une chose dont nous avons par ailleurs des preuves certaines sous prétexte qu'elle nous est inconcevable car il y a bien des choses qui nous sont inconcevables et dont pourtant l'existence est certaine. Supposons par exemple un homme aveugle de naissance : contrairement à un homme devenu aveugle et se souvenant de ce qu'il a vu, la lumière et les couleurs dont il n'a aucune expérience sont inconcevables pour lui et il ne peut s'en faire aucune idée. On voit pourtant ce que serait sa sottise si pour ce motif il niait l'existence de la lumière et des couleurs : à supposer qu'une opération chirurgicale lui rende un jour la vue, alors il fera tout d'un coup l'expérience de la lumière et des couleurs jusque là inconcevables pour lui, et c'est de même qu'à l'instant de la mort nous ferons l'expérience de l'existence immortelle de notre âme jusque là inconcevable pour nous.

Nous pouvons prendre un autre exemple en faisant la supposition cocasse que la terre, au lieu de 24 heures, mette 50 ans à faire un tour complet, ce qui veut dire qu'alors le jour durerait environ 25 ans et la nuit environ 25 ans, et en imaginant un homme né au début de la nuit et arrivant à l'âge de 20 ans : ayant alors toujours vécu la nuit, il n'aurait aucune expérience du jour qui serait inconcevable pour lui. On voit quelle serait sa sottise de nier pour ce motif l'existence du jour, car il suffirait qu'il vive quelques années de plus pour qu'il assiste à l'aurore et fasse alors l'expérience du jour jusque là inconcevable pour lui.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 208 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

Et qui, s'il n'en avait l'expérience, imaginerait en voyant voler un papillon blanc la chenille dévoreuse des feuilles des choux en laquelle il va se transformer ?

Nous pouvons même aller plus loin : ce qui est inconcevable pour nous, ce n'est pas seulement l'existence immortelle de notre âme après la mort, c'est notre mort elle-même parce que, n'étant pas encore morts, nous n'en avons pas l'expérience. Oh ! certes, nous nous représentons bien la mort des autres, c'est-à-dire la mort observée de l'extérieur, le corps vivant devenant cadavre, et nous pourrions même nous représenter notre mort telle que les autres le verront de l'extérieur, par exemple essayer d'imaginer ce que sera notre cadavre, mais nous ne pouvons pas nous faire la moindre idée de ce que notre mort sera intérieurement pour nous, être conscient. Or il est pourtant absolument certain que notre mort aura lieu, c'est même le seul événement absolument certain de notre avenir (c'est d'ailleurs pourquoi l'immortalité de l'âme est le problème le plus important pour nous car, aussi longue que soit notre vie, il y aura toujours un moment aussi réel que le moment présent et où nous serons aussi réellement que dans le moment présent où elle finira — donc le plus important pour nous est de savoir si notre conscience, cette conscience qui fait qu'actuellement nous savons que nous existons, finira aussi ou continuera sous quelque forme nouvelle dont nous ne pouvons nous faire actuellement aucune idée, et de là résulte que la ligne principale de partage pour résoudre tous les problèmes humains passe entre ceux qui admettent et ceux qui n'admettent pas l'immortalité de l'âme humaine et de la conscience humaine).

Concluons donc que le fait que quelque chose soit inconcevable pour nous ne doit pas conduire à en nier l'existence. Cette difficulté ainsi éliminée, nous pouvons passer à de véritables objections contre l'immortalité de l'âme humaine.

Il y a une première objection à laquelle reviennent sous des formes variées toutes les objections des matérialistes contemporains, et c'est donc une objection que l'on rencontrera souvent aujourd'hui. Elle consiste à appliquer au cas de l'homme le raisonnement par lequel nous avons démontré que l'âme des animaux n'est pas immortelle : de même qu'il est impossible de voir sans des yeux, d'entendre sans des oreilles, il est tout aussi impossible, dira-t-on, de penser sans cerveau (n'avons-nous pas reconnu précédemment que la pensée est, au moins à un certain titre, fonction du cerveau ?), donc la mort qui détruit le cerveau détruit par le fait même l'intelligence qui s'exerce par ce cerveau et l'âme humaine qui en est le principe exactement de la même manière qu'en détruisant les organes des sens elle détruit la sensibilité et par le fait même l'âme animale qui en est le principe.

Il serait évidemment impossible de répondre à cette objection avec une philosophie nominaliste qui n'admet aucune différence de nature entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible. La réponse viendra précisément de ce que nous avons démontré sur la véritable différence de nature qui existe entre intelligence et sensibilité. Quand nous avons démontré que l'âme des animaux n'est pas immortelle, nous avons démontré que c'est la nature même de la sensibilité qui exige des organes (la nature de la vue qui exige des yeux, la nature de l'ouïe qui exige des oreilles) parce que l'objet formel qui détermine la nature de la connaissance sensible est constitué par des phénomènes physiques comme la lumière ou le son agissant sur des organes de perception comme les yeux ou les oreilles ¹⁴⁷ de sorte qu'une sensibilité sans organes (voir sans des yeux, entendre sans des oreilles) est une impossibilité de la nature même des choses. Mais l'objet formel qui détermine la nature de l'intelligence n'est pas un phénomène physique agissant sur un organe de perception, c'est l'être : il n'y a donc rien dans la nature même de l'intelligence qui comporte ou exige un organe et nous avons même pu affirmer que ses actes, étant immatériels, ne sont pas en tant que tels des actes d'un organe. Si donc dans son état présent l'intelligence humaine ne peut penser qu'au moyen du cerveau, ce n'est nullement *en raison de sa nature* — un acte d'intelligence sans organe n'est en rien une impossibilité de la nature des choses —, c'est uniquement *en raison de ses conditions de fonctionnement* tant que l'âme humaine anime et organise le corps : en raison de l'unité substantielle de l'être humain, tant que l'âme remplit sa fonction de forme informante, il ne peut pas y avoir d'actes de l'âme seule sans participation du corps et c'est pourquoi alors les actes de l'intelligence, tout en étant de l'âme seule en leur nature propre, ne peuvent pas se

¹⁴⁷ Nous envisageons ici le cas normal mais le problème serait le même dans le cas d'une action directe sur les centres cérébraux de la perception visuelle ou auditive avec lesquels les yeux ou les oreilles forment le système complet de perception.

produire sans être accompagnés de la participation de l'organe cérébral qui rassemble et enchaîne les données sensibles d'où l'intelligence humaine tire toutes ses connaissances et qui demeurent toujours d'une manière ou d'une autre présentes en sa pensée comme nous l'avons expliqué.

La mort en détruisant l'organe cérébral détruit les conditions présentes de fonctionnement de l'intelligence humaine qui ne pourra plus continuer à penser comme elle pense actuellement à partir de l'expérience sensible et au moyen du cerveau : ce serait donc une grave illusion d'imaginer qu'après la mort nous continuerons à penser comme nous pensons actuellement (s'il en était ainsi nous pourrions facilement, contrairement à ce que nous avons tout récemment expliqué, nous représenter l'existence immortelle de notre âme après la mort). Mais nous avons montré que cela ne détruit nullement l'âme humaine et son intelligence en leur existence immatérielle et par là en leur nature propre indépendante de tout organe. Il faut donc simplement conclure qu'après la mort l'intelligence humaine nullement détruite par là comme la sensibilité fonctionnera d'une manière entièrement nouvelle dont nous n'avons aucune expérience et ne pouvons donc nous faire aucune idée : nous essaierons dans le dernier paragraphe de ce chapitre de donner à ce sujet quelques indications. Parce que l'hypercomplexité de structure et de fonctionnement du cerveau humain constitue la possibilité de l'intelligence, son principe organisateur qui doit être intelligent est immatériel et par là peut subsister en sa nature propre quand la mort détruit l'organisation dont il est le principe.

Une image pourra peut-être aider à comprendre tout ce que nous venons d'expliquer. Un air de violon est acte commun du violoniste et du violon au point que si le violon est mal accordé ou a une corde cassée le meilleur violoniste n'en tirera rien de bon. Donc si le violon est détruit il ne peut plus y avoir d'air de violon. Mais ceci n'a pas tué le violoniste qui conserve ses aptitudes musicales et pourra en user autrement qu'en jouant du violon, par exemple en chantant avec ses cordes vocales. Bien entendu cette image comme toute métaphore est par quelque côté équivoque parce qu'il n'y a pas d'unité substantielle entre violoniste et violon mais elle peut aider à comprendre que l'intelligence peut subsister sans l'organe cérébral tout en fonctionnant autrement que par lui.



Il y a une seconde objection qui pose un problème beaucoup plus profond que celle à laquelle nous venons de répondre mais on ne la rencontre que rarement parce que la plupart de nos contemporains sont trop mauvais philosophes pour être capables de la formuler. C'est elle que nous allons examiner et discuter maintenant.

Nous avons montré qu'en toute substance corporelle l'individualité vient de la matière dont elle est faite. Il en est évidemment ainsi de cette substance corporelle qu'est l'homme. Et c'est pourquoi tous nos caractères individuels sont déterminés, comme l'expérience le prouve, par notre hérédité et notre constitution physique. L'âme donne à l'homme, non pas son individualité, mais la nature humaine commune à tous les hommes, donc elle n'a par elle-même aucune individualité : ce qui lui donne son individualité est le corps dont elle est l'âme, ce n'est qu'en étant l'âme de ce corps-là qu'elle est par là une âme individuelle distincte de toute autre âme. On voit alors l'objection : la mort en détruisant le corps enlève à l'âme toute individualité, ce qui revient à dire qu'elle détruit l'âme avec le corps car aucun être ne peut exister sans être déterminé en tout ce qu'il est et par là distinct de tout autre, c'est-à-dire individuel.

Pour examiner cette objection il nous va falloir discerner avec précision ce dont elle apporte une preuve certaine. Eh bien ! il est évident que ce dont elle apporte une preuve certaine, c'est que *l'âme ne peut pas exister avant le corps* car alors elle n'aurait pas d'individualité et rien ne pourrait la distinguer d'une autre âme. Ce qu'il faut donc rejeter sans hésitation, c'est la théorie de la préexistence de l'âme enseignée par Platon et que saint Augustin avait déjà réfutée bien avant saint Thomas d'Aquin. Il est d'ailleurs clair que cette théorie est liée à l'erreur de Platon considérant l'âme humaine comme un esprit pur indépendant du corps qui pourrait alors exister avant le corps et qui à un certain moment de son existence serait, d'une manière que nul ne pourrait expliquer, enfermé dans le corps comme dans un vêtement ou une maison ou même une prison (Descartes, éclairé à ce sujet par la Tradition chrétienne, n'a pas suivi Platon dans cette théorie de la préexistence de l'âme bien qu'il ait partagé son erreur sur la nature de l'âme humaine).

Nous pouvons donc considérer comme définitivement acquis que l'âme humaine ne peut commencer à exister

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 210 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

qu'en même temps que le corps dont elle est l'âme qui détermine son individualité en la déterminant en tous ses caractères individuels qui lui viennent de ce corps et la rendent par là distincte de toute autre âme. Avant de pousser plus loin l'étude de l'objection que nous examinons ici, nous pouvons poser quelques questions à propos de ce que nous venons de prouver.

La première est de se demander à quel moment exactement l'âme humaine commence à exister avec le corps humain qu'elle anime et qui la rend individuelle. On pouvait hésiter à ce sujet au Moyen-Age, on ne le peut plus aujourd'hui avec les connaissances que nous avons désormais en génétique et en embryologie : dès le premier instant de la conception la première cellule qui deviendra l'homme complet au terme d'une évolution ininterrompue et rigoureusement enchaînée a une structure très complexe caractéristique de l'espèce humaine (donc bien distincte de celle de toute autre espèce vivante) et déjà déterminée en tous les caractères propres à l'individu que détermine précisément cet instant de la conception, il y a donc dès cet instant la nature humaine et l'individualité de cet homme-là, d'où cette conclusion que c'est dès le premier instant de la conception qu'existe l'âme humaine avec son individualité déterminée à ce moment-là. Une telle certitude a cette conséquence pratique extrêmement importante que tout avortement, même quelques instants après la conception (par exemple par pilule abortive ou appareil abortif comme le « stérilet »), est le meurtre d'un être humain (et de l'être humain le plus innocent et le plus sans défense qui puisse être) ¹⁴⁸.

Objectera-t-on que l'embryon n'a pas d'intelligence, donc pas d'âme humaine ? Il y a en lui la nature humaine qui comporte l'intelligence parce qu'il y a en lui tout ce qu'il faut pour que s'éveille l'exercice de l'intelligence dès que l'organisme aura atteint le développement qui conditionne cet exercice, développement rigoureusement enchaîné à partir de la structure initiale de l'embryon et ne comportant à aucun moment de discontinuité formelle, c'est-à-dire de changement de nature comme le serait le remplacement d'une âme végétale ou animale par l'âme humaine. De plus si cette objection avait raison on serait conduit par là à soutenir que l'âme humaine ¹⁴⁹ ne commence qu'avec l'exercice de l'intelligence à l'âge de raison, c'est-à-dire que l'âme de l'enfant avant l'âge de raison n'est pas l'âme humaine, ce qui est évidemment faux car cet enfant appartient à l'espèce humaine, a la nature humaine, et il n'y a quand l'âge de raison vient de manière progressive aucune discontinuité formelle, aucun changement de nature. A l'encontre d'une philosophie nominaliste qui ne voit que des états particuliers ou momentanés il faut reconnaître que la nature d'un être existe en lui même quand des empêchements matériels font obstacle à l'exercice de ce que cette nature comporte : un homme aveugle de naissance a une nature qui comporte la vue bien qu'en lui celle-ci soit empêchée de s'exercer, un homme qui naît avec un seul bras a une nature humaine qui comporte deux bras malgré le traumatisme accidentel qui a eu lieu dans son cas, un idiot dont l'intelligence ne s'exercera jamais n'appartient pas à une espèce animale, mais à l'espèce humaine, et a donc la nature humaine qui comporte l'intelligence malgré ce qui dans son cas en empêche l'exercice.

Une seconde question concerne l'acte générateur des parents par lequel est conçu le nouvel individu humain. Cet acte générateur détermine son âme en son individualité pour les raisons que nous avons expliquées mais il ne peut par lui-même produire cette âme qui est immatérielle. Il faut donc admettre que l'existence immatérielle de cette âme lui est donnée par Dieu, ce qui ne veut pas dire que l'acte générateur des parents déterminerait l'intervention de Dieu, car cet acte générateur lui-même n'existe qu'en recevant l'existence de Dieu et nous avons expliqué que la causalité créatrice de Dieu est présente à l'intérieur de la causalité des causes secondes agissant selon leur nature propre.

Il est donc acquis que l'âme humaine commence à exister en même temps que le corps dont elle est l'âme et qui détermine son individualité en la distinguant de toute autre âme. A partir de là c'est chose faite : c'est une âme individuelle, l'âme de ce corps. Elle pourra désormais, au delà des caractères individuels qui lui viennent du corps, acquérir par l'exercice de l'intelligence et de la liberté, surtout par ses décisions libres, des caractères qui lui sont propres et qui constituent *la personnalité* ¹⁵⁰ : n'oublions pas que les décisions libres peuvent aller à l'encontre des tendances qui constituent l'individualité (un indolent peut choisir de travailler, un peureux peut décider un acte de courage). Et alors s'il est vrai, comme nous l'avons démontré, que l'âme humaine est immortelle, elle garde, quand

¹⁴⁸ cf. notre ouvrage *L'Ordre Social chrétien*.

¹⁴⁹ Si une âme végétale ou animale précédait l'âme humaine au cours du développement embryonnaire, il faudrait, puisque l'âme donne à l'être vivant son espèce, se demander quelle espèce elle donnerait à l'embryon. Mais il est trop clair que ce n'est pas une autre espèce que l'espèce humaine, ce qui nous ramène bien à affirmer que c'est l'âme humaine dès le commencement du développement, c'est-à-dire dès la conception.

¹⁵⁰ Nous avons précédemment défini la personne comme le sujet doué d'intelligence et de liberté et par là responsable de ses actes.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 211 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

son corps est détruit par la mort, l'individualité que ce corps lui a donnée, elle reste l'âme de ce corps : si l'on veut une image (évidemment équivoque comme toute métaphore), elle est veuve de son corps comme Mme Durand reste Mme Durand quand M. Durand est mort.

- - - - -

L'objection que nous venons d'étudier ne prouve donc rien contre l'immortalité de l'âme. Ce qu'en revanche elle détruit définitivement, c'est l'absurde théorie de la « réincarnation » ou de la « métempsychose » selon laquelle l'âme humaine pourrait changer de corps, devenir l'âme d'un autre corps. Ceci est évidemment absolument impossible parce que d'après ce qui précède l'âme d'un autre corps est une autre âme et nous venons de démontrer que l'âme humaine n'est immortelle qu'en restant l'âme de son corps, elle ne pourra donc jamais être l'âme d'un autre corps. L'erreur que nous venons de réfuter ainsi est d'ailleurs liée à l'erreur de Platon considérant l'âme humaine comme un esprit pur indépendant du corps qui pourrait alors changer de corps comme on change de maison ou de vêtement.

Il ne serait en revanche nullement impossible que l'âme humaine anime à nouveau son corps si celui-ci ressuscitait mais ce serait alors son corps, peut-être profondément transformé, mais son corps (ayant la même individualité) et non un autre corps. La philosophie ne peut absolument pas voir comment cela pourrait avoir lieu ni donc en rien le prévoir. Pourtant cela lui paraît souhaitable parce que la mort met l'âme humaine dans un état incomplet et violent en la privant des fonctions qui lui sont essentielles de principe de la vie organique et de la sensibilité (chez un aveugle elle est privée de la vue mais par la mort elle est privée de toutes les fonctions de la vie organique et de la sensibilité) : c'est encore une erreur de Platon de considérer la mort comme une libération parce qu'il considère le corps comme une prison en laquelle l'âme serait enfermée.

La foi chrétienne à l'encontre de Platon a toujours considéré la mort comme un mal qui est la conséquence du péché ¹⁵¹ et enseigné que la Rédemption par Jésus-Christ ne sera totalement accomplie en abolissant toutes les conséquences du péché qu'en rétablissant l'être humain dans son intégrité par la résurrection des corps qu'à la stupéfaction des contemporains, y compris de ceux qui admettaient l'immortalité de l'âme, l'Évangile et le Credo ont promis de la part de Dieu (ceci montre en même temps l'importance de l'affirmation catholique de l'Assomption de Marie qui n'est dans la plénitude de la gloire qu'en y étant avec son corps). Bien entendu résurrection du corps ne veut pas dire qu'il sera constitué des mêmes molécules qui déjà changent de la conception à la mort mais qu'il aura la même individualité, c'est-à-dire les mêmes caractères individuels qui consistent comme nous l'avons vu en certaines dispositions de la matière (un organe greffé acquiert l'individualité de l'organisme sur lequel il est greffé).

Ayant ainsi terminé l'examen critique des objections contre l'immortalité de l'âme, il nous reste à traiter un problème soulevé par cette immortalité de l'âme et auquel nous avons déjà fait allusion : que sera la vie d'intelligence et de volonté de l'âme humaine dans son état purement spirituel quand le corps qu'elle animait lui échappera en étant détruit par la mort ? Pour répondre à cette question il est indispensable d'en traiter une autre préalablement : la connaissance que l'âme humaine intelligente est capable d'avoir d'elle-même.

LA CONNAISSANCE DE L'ÂME HUMAINE PAR ELLE-MÊME

Nous avons vu que l'intelligible (l'objet connaissable par l'intelligence) est en puissance dans les réalités sensibles et que l'activité de l'intelligence doit le faire passer de la puissance à l'acte par l'abstraction qui le dégage et l'extrait des conditions individuantes dues à la matière. Il résulte de là que dans un être immatériel il n'y a pas cette potentialité de l'intelligible enfoui dans la matière et devant en être extrait, donc que *tout être immatériel est parce qu'immatériel intelligible en acte* (ce qui ne veut pas dire pour autant connu intellectuellement en acte) : immatérialité et intelligibilité vont ensemble et sont inséparables (c'est pourquoi nous avons vu que la « species

¹⁵¹ Quand des saints disent souhaiter la mort ce qu'ils souhaitent n'est pas la mort elle-même mais la vision de Dieu en pleine lumière qui leur est promise après cette mort comme on dit souhaiter une opération chirurgicale douloureuse quand on souhaite, non cette opération, mais la santé qu'elle rendra.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 212 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

impressa » en laquelle nous avons en nous l'intelligible en acte est immatérielle). Ainsi *un être immatériel constitue un objet intelligible en acte présent et proportionné à sa propre intelligence* : il y a donc dans la nature d'un être immatériel tout ce qu'il faut pour une connaissance complète et lucide de soi (nous aurons à approfondir cela dans le prochain chapitre concernant les esprits purs).

Ce que nous venons d'expliquer se réalise en nous en ce qui concerne *nos actes d'intelligence et de volonté libre qui parce qu'immatériels sont des actes conscients d'eux-mêmes* (d'où par là, comme nous l'avons dit, une certaine connaissance de l'immatériel, cette conscience de soi constituant une réalité irréductible à la matière et propre chez les êtres vivants à la seule espèce humaine) et par là notre âme a bien une certaine conscience d'elle-même comme sujet de ses actes d'intelligence et de volonté libre en lesquels elle est engagée et de sa permanence à travers leur succession (c'est là ce que le vocabulaire de saint Augustin et de saint Jean de la Croix, ici différent de celui de saint Thomas d'Aquin, appelait « mémoire » pour désigner cette conscience d'une permanence du fond spirituel de l'âme à travers la succession de ses actes).

C'est pourtant un fait que dans l'état présent de l'existence humaine la conscience dont nous venons de parler se limite à l'acte présent d'intelligence ou de volonté tandis que tout le reste de ce qu'il y a en nous demeure dans *l'inconscient*. Il y a d'ailleurs des degrés dans cet inconscient : d'abord tout ce à quoi nous n'appliquons pas la considération actuelle de notre intelligence et qui par là n'est pas actuellement conscient (par exemple mes connaissances en géographie au moment où mon intelligence est occupée de philosophie) mais dont nous savons que cela existe en nous de sorte qu'il suffirait d'y appliquer la considération de notre intelligence pour que cela redevienne aussitôt conscient ; puis tout ce dont nous ne savons pas que cela existe en nous, par exemple certains sentiments dont nous ignorons que nous les portons en nous tant qu'ils ne se sont pas manifestés par des réactions ou attitudes qui nous en font prendre conscience ; enfin la nature immatérielle elle-même de notre âme que nous n'avons pu découvrir qu'en conclusion d'un laborieux raisonnement que de fausses philosophies ont pu contester.

Or il résulte pourtant de ce que nous avons démontré que la nature même de notre âme parce qu'immatérielle comporte la conscience claire et totale d'elle-même. Le problème est donc d'expliquer pourquoi cela ne se réalise pas en son état présent de forme informante animant le corps. Mais nous avons déjà expliqué que dans cet état il ne peut pas y avoir d'actes de l'âme seule (comme nous avons vu que sont en tant que tels les actes d'intelligence et de volonté) sans participation du corps qu'elle anime et que pour ce motif l'intelligence humaine ne peut connaître qu'en dépendance de l'expérience sensible et en incluant toujours des éléments sensibles dans sa pensée : tant qu'il en est ainsi l'âme ne peut se saisir elle-même en sa réalité immatérielle qui demeure dans l'obscurité de l'inconscient, elle ne peut se saisir qu'à travers des actes d'intelligence et de volonté en lesquels des éléments d'ordre sensible sont toujours plus ou moins inclus. Si, comme nous l'avons dit, l'immatériel est en lui-même intelligible en acte, c'est une intelligibilité qui dépasse les possibilités de l'intelligence humaine en son état de lien à l'expérience sensible et à des images sensibles et la conscience totale de soi que la nature immatérielle de l'âme humaine comporte demeure enfouie dans l'inconscient ¹⁵² (inconscient spirituel supérieur à ne pas confondre avec l'inconscient de nombreuses images, émotions et tendances sensibles exploré par Freud).

On voit par là que si Platon et Descartes ont ignoré l'inconscient parce qu'ils ont considéré l'âme humaine comme un esprit pur, bien au contraire la philosophie de saint Thomas d'Aquin justifie et explique la présence en nous de l'inconscient : pourquoi la conscience se limite à l'acte présent d'intelligence et de volonté tandis que tout le reste de ce qu'il y a en nous demeure inconscient, y compris la nature immatérielle de notre âme obscure comme tout ce qui est immatériel pour une intelligence liée au sensible.

La psychologie expérimentale contemporaine n'a donc pas découvert l'inconscient mais elle a découvert pour en explorer le contenu des méthodes ignorées du temps de saint Thomas d'Aquin ¹⁵³. Ces méthodes, qui sont nombreuses et ne se réduisent pas à la seule psychanalyse, reposent toutes sur un même principe, *le jaillissement*

¹⁵² Jacques Maritain pense qu'elle pourrait s'actualiser —mais encore obscurément— dans certaines expériences de mystique naturelle que l'on rencontre notamment en Inde.

¹⁵³ Pour approfondir cette question cf. notre livre *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 213 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

spontané : les actes réfléchis sont conscients mais dans les actes irréfléchis jaillit quelque chose de l'inconscient (ce qui explique l'utilisation des rêves et des lapsus dans ces méthodes), d'où des techniques appropriées à provoquer des jaillissements spontanés.

C'est ainsi qu'on a pu découvrir la présence dans l'inconscient d'images et émotions datant d'une époque (par exemple celle du bébé) dont on ne garde aucun souvenir conscient et qui demeurent les éléments moteurs de réactions dont on ignore les motivations ainsi inconscientes. De même les méthodes d'exploration de l'inconscient ont permis d'y découvrir les causes de troubles psychiques tels qu'*obsessions* (par exemple la terreur des chiens chez quelqu'un qu'un chien a terrorisé à une époque dont il ne garde aucun souvenir conscient) et *refoulements* (un besoin ou désir naturel que des obstacles étrangers à notre volonté ont empêché de satisfaire est « refoulé » dans l'inconscient, par exemple le « complexe d'infériorité » est le refoulement d'un désir de briller et de réussir chez quelqu'un qui ne rencontre que des échecs et des humiliations, mais par . là on comprendra qu'il ne peut y avoir ni refoulement ni trouble psychique conséquent lorsque lucidement, volontairement, librement on a renoncé à quelque chose en vue d'un bien supérieur puisqu'alors précisément tout est conscient).

Il reste maintenant à savoir ce qui se passera à l'instant de la mort.

L'ÂME SÉPARÉE

Nous avons vu qu'à l'instant de la mort le corps vivant devient cadavre et par là échappe à l'âme qui l'animait de sorte que celle-ci, immortelle parce qu'immatérielle, perd sa fonction de forme informante de ce corps, ce qui est pour elle une privation contraire à sa nature, et se trouve par le fait même dans *un état purement spirituel* ne comportant plus que l'intelligence et la volonté libre, ce qui ne veut pas dire qu'elle deviendrait un esprit pur car, étant incorruptible pour les raisons que nous avons dites, elle ne change pas de nature mais reste âme humaine apte par sa nature à informer son corps en gardant l'individualité qu'elle a reçue de lui. C'est cet état purement spirituel de l'âme humaine privée de son corps par la mort que l'on désigne couramment en philosophie sous le nom d' « âme séparée ». Mais il faut faire bien attention à ne pas comprendre cette expression dans un sens dualiste (platonicien ou cartésien) comme si corps et âme étaient deux réalités indépendantes l'une de l'autre que la vie aurait artificiellement réunies et que la mort séparerait : ce que nous voulons dire est que par suite de la mort l'âme a perdu son corps que sa nature comportait d'animer comme un aveugle a perdu la vue ou comme un cul-de-jatte a perdu ses deux jambes (on pourrait le dire « séparé » de ses jambes). Le problème qui nous reste à traiter est donc celui des activités d'intelligence et de volonté de l'âme séparée au sens de ce mot que nous venons de préciser. Mais la solution de ce problème résulte directement de ce que nous avons établi au paragraphe précédent sur la connaissance que l'âme humaine peut avoir d'elle-même. Nous y avons vu en effet que c'est en raison de sa fonction de forme informante du corps que ne peut pas se réaliser dans son état présent la conscience claire et totale d'elle-même que la nature immatérielle de l'âme humaine comporte : quand par la mort elle perd sa fonction de forme informante du corps (ce qui, répétons-le pour écarter toute équivoque, est pour elle une privation), plus rien n'empêche cette conscience claire et totale d'elle-même que l'âme immatérielle sans pouvoir la réaliser en son état présent porte en elle comme une possibilité de sa nature propre.

Nous pouvons donc conclure que *l'instant de la mort, loin d'être une entrée dans l'inconscience, est l'éveil de l'âme humaine d'une conscience claire et totale d'elle-même en sa nature immatérielle*. Il y a même là une preuve de plus de l'immortalité de l'âme car la destruction du corps par la mort ne peut évidemment pas détruire cette claire conscience de soi inhérente à la nature immatérielle de l'âme dont il empêchait la réalisation tant qu'elle l'animait. Que la mort soit précédée d'une période d'inconscience (par exemple coma), qu'elle se produise subitement dans un accident, quels que soient les instants qui précèdent la mort, l'instant de la mort elle-même est toujours, pour les raisons que nous venons d'exposer, cet instant de lucidité totale où l'âme immatérielle prend pleine conscience d'elle-même¹⁵⁴. Mais cet instant où le corps échappe totalement à l'âme qui se trouve par là dans un état purement spirituel est certainement postérieur aux signes extérieurs par lesquels la science médicale diagnostique la mort

¹⁵⁴ Le témoignage de personnes qui ont approché la mort de près et y ont finalement échappé (cf. Souvenirs de captivité et d'évasion de Robert d'Harcourt), par exemple noyés ranimés, apprend que dans certains cas les instants qui précèdent la mort comportent un début de grande lucidité.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 214 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

(c'est pourquoi l'Eglise continue à donner les sacrements un certain temps après ce diagnostic médical de la mort). On s'est même demandé si ce ne serait pas seulement quand toutes les cellules sont mortes mais une telle solution remettrait presque indéfiniment l'instant de la mort dans le cas de tissus conservés artificiellement en laboratoire dont il est plus logique de penser qu'ils ne demeurent vivants qu'en fonction de la continuation d'une organisation et d'impulsions données antérieurement par l'âme à laquelle ils ont déjà échappé (un peu comme le mobile qui, une fois lancé, continue son mouvement). Aussi pense-t-on plus généralement que le véritable instant de la mort est celui où le processus de destruction de l'organisme est devenu irréversible (quand toute forme de réanimation est devenue impossible). On voit aussi maintenant que les enfants morts avant l'âge de raison (y compris ceux qui sont morts dans le sein de leur mère avant la naissance) et les idiots qui n'ont jamais eu dans l'état présent aucun exercice de l'intelligence qu'ils possèdent pourtant en raison de leur nature humaine auront à l'instant de la mort l'exercice de leur intelligence dans la conscience de soi inhérente à la nature de leur âme immatérielle.

Cette conscience claire et totale de soi qui se réalisera à l'instant de la mort n'aura plus rien du caractère discursif qui marquait notre intelligence en son état présent en raison de sa dépendance de l'expérience sensible, elle sera véritablement intuitive parce que c'est en un seul acte d'intelligence que l'âme immatérielle aura alors pleine conscience de tout ce qu'il y a en elle. Alors il n'y aura plus d'inconscient : tout sera conscient. Bien mieux et bien plus qu'aucune psychanalyse la mort découvrira tout ce qui est inconscient dans notre état présent et la totalité de ce qu'il y a en nous. Toutes les connaissances acquises pendant la vie, tout ce que nous aurons vécu, toutes nos options libres, toutes les inclinations en résultant, plus rien ne sera caché, tout sera à découvert et en pleine lumière, tout cela sera ainsi en un seul acte d'intelligence. Le poète (Péguy) a deviné cela en ce vers admirable :

Quand tout s'éclairera des flammes de mémoire

L'instant de la mort sera ainsi comme un jugement de toute la vie tout entière rassemblée sous un seul regard d'intelligence pleinement lucide.

Nous avons pourtant dit que la mort constitue pour l'âme humaine une grave privation. C'est que, séparée et privée de l'expérience sensible, l'intelligence humaine ne peut plus par ses moyens naturels ¹⁵⁵ acquérir aucune connaissance nouvelle, elle est désormais enfermée dans ce qu'elle a acquis au cours de la vie présente, emprisonnée ainsi en quelque sorte en elle-même, ne pouvant plus rien savoir de ce qui se passe en dehors d'elle ni communiquer avec les autres êtres. Elle ne peut plus non plus exercer aucune action à l'extérieur car, à la différence de ce que nous verrons dans le prochain chapitre concernant les esprits purs, sa nature d'âme humaine comporte de ne pouvoir agir à l'extérieur que par le moyen des organes et membres de son corps qu'elle anime ¹⁵⁶ (ce que nous prouvons là suffit pour rejeter les absurdes interprétations du spiritisme, d'ailleurs dépourvues du point de vue scientifique de tout examen critique sérieux des faits allégués, qui attribuent une intervention en ce monde aux âmes des défunts et prétendent à la possibilité de communiquer avec elles ; en ce qui concerne les cas authentiques d'apparitions de saints, on ne peut donc les expliquer qu'en supposant une intervention de Dieu ou plus probablement des esprits purs). On comprend donc pourquoi les religions païennes et même une grande partie de l'Ancien Testament n'ont vu dans l'existence immortelle de l'âme humaine après la mort que quelque chose de très pâle, de très réduit, de très languissant, de très inférieur à sa vie animant son corps : il ne peut en être autrement que si l'on croit avec la foi chrétienne fondée sur le Nouveau Testament l'âme humaine destinée à la vision de Dieu en pleine lumière, pur don de Dieu que sa nature ne comporte pas et dont elle est par elle-même incapable mais qui suppose de la part de sa liberté une adhésion d'amour à Dieu totale et sans partage.

On voit donc combien est indispensable pour l'âme humaine sa vie animant son corps, non seulement parce que sans cela elle n'existerait pas parce qu'elle n'aurait pas d'individualité, mais pour acquérir tout ce qu'elle conservera en elle après la mort où nous venons de voir qu'elle ne pourra plus rien acquérir. Pour les enfants morts dans le sein de leur mère avant la naissance ou morts en bas âge, l'existence immortelle de leurs âmes apparaît comme quelque chose d'extrêmement réduit si l'on ne suppose pas quelque intervention de Dieu ou des esprits purs pour leur communiquer ce qu'elles n'ont pu acquérir par leurs moyens naturels ¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Nous disons « par ses moyens naturels » pour réserver ce qui pourrait lui être communiqué par Dieu ou par les esprits purs, notamment la vision de Dieu en pleine lumière que promet la foi chrétienne mais qui est pur don de Dieu dépassant totalement nos capacités naturelles.

¹⁵⁶ Ce que nous excluons ici pour l'âme séparée est la possibilité d'agir par elle-même et directement à l'extérieur et non ce qu'elle peut alors obtenir par la prière de l'intervention de Dieu.

¹⁵⁷ C'est une sottise de dire que les âmes des enfants morts en bas âge deviennent des anges, elles ne peuvent changer de nature, elles gardent la nature humaine

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 215 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

Remarquons enfin que dans l'hypothèse (qui est une certitude pour la foi chrétienne) d'une résurrection des corps, l'âme humaine réanimant son corps ne perdra pas la claire conscience de soi une fois que celle-ci a été acquise à l'instant de la mort de la manière que nous venons d'expliquer.

- - - - -

Après ce que nous venons de dire de la vie intellectuelle de l'âme séparée il nous reste à en tirer les conséquences concernant l'exercice de sa volonté libre.

Nous avons vu que dans l'état présent de l'intelligence humaine son caractère discursif, résultant lui-même de sa dépendance de l'expérience sensible, entraîne que nos décisions libres ne sont prises qu'au terme d'une délibération comportant l'examen successif du pour et du contre de sorte qu'aucun acte d'intelligence ne saisit tous les pour et tous les contre à la fois et qu'au moment de la décision les pour auxquels la liberté donne sa préférence sont seuls pris en considération, les contre dont la liberté s'est alors détournée n'étant plus considérés. Nous avons vu ensuite que ceci a pour conséquence qu'après la décision on peut reprendre en considération les contre qu'elle avait écartés, et aboutir à une décision contraire en se repentant de la précédente, d'où l'instabilité en laquelle nous avons montré une imperfection de la liberté humaine. Mais nous venons de dire qu'à l'instant de la mort l'intelligence humaine cesse d'être discursive pour devenir intuitive, ce qui entraîne qu'alors l'exercice de la liberté ne comporte plus de délibération : dans la lucidité totale de l'instant de la mort (rappelons qu'elle aura lieu de toute façon, même en cas de mort subite dans un accident, même si elle est précédée d'une longue période d'inconscience) en un seul acte intuitif et non discursif l'intelligence saisira à la fois et tous ensemble tous les pour et tous les contre de l'orientation de notre existence immortelle que notre liberté choisira alors. Il en résulte que *dans ce choix totalement lucide, où tout sera considéré, notre liberté s'engagera totalement et par là définitivement car, ne pouvant plus reprendre en considération quelque chose qui n'y aurait pas été considéré, elle persévérera toujours dans ce choix, ne s'en repentira jamais* (n'oublions pas qu'à propos des imperfections de la liberté humaine nous avons dit qu'une liberté parfaite choisit davantage et par là s'exerce davantage en étant totalement engagée dans des choix qui sont par là irrévocables).

Ce que nous venons de démontrer ainsi par le raisonnement philosophique confirme la conviction de la foi chrétienne que dans la lucidité totale de l'instant de la mort (l'instant même de la mort et non celui d'avant ou celui d'après) la liberté humaine choisira d'adhérer au don d'amour de Dieu ou de le refuser par orgueil (c'est là ce que désignent les images de « ciel » et d' « enfer ») et que ce choix pleinement lucide qui l'engagera donc totalement et par là définitivement sera irrévocable, qu'elle y persévérera toujours et ne s'en repentira jamais, ce qui veut dire que dans la lucidité de ce choix sera « jugée » l'orientation d'adhésion d'amour ou de refus d'amour où notre liberté manifeste ce qu'elle vaut par ce qu'elle aime et préfère car elle vaut exactement ce qu'elle aime et préfère en la libre orientation qu'elle se donne à elle-même (plus précisément qu'elle se donne seule à elle-même dans le cas du refus, qu'elle consent toujours librement à recevoir de Dieu dans le cas d'un don d'amour qui dépasse ses capacités naturelles)¹⁵⁸. C'est pourquoi l'Église a toujours enseigné que l'homme qui manifeste le refus de Dieu l'instant d'avant la mort, le seul pouvant comporter manifestation extérieure observable, peut encore se retourner vers Dieu à l'instant même de la mort totalement inconnaissable par toute observation extérieure et donc connu de Dieu seul, mais seulement à cet instant même de la mort car ce qui sera choisi alors sera ensuite irrévocable. Il nous semble que bien des difficultés concernant le sort des enfants morts avant l'âge de raison pourraient s'éclaircir si l'on pense qu'eux aussi doivent avoir cette parfaite lucidité spirituelle de l'instant même de la mort bien qu'ils n'aient jamais eu auparavant l'usage de leur intelligence et de leur liberté.

Hormis ce cas, auquel nous venons de faire allusion, d'enfants morts avant l'âge de raison, il est évident si le choix totalement lucide et par là irrévocable de l'instant de la mort n'est pas déterminé par ce qui précède puisque précisément il est pleinement libre, il est pourtant influencé par toutes les orientations prises par la liberté au cours de la vie qui sont présentes en elle et qu'il faut alors un extraordinaire arrachement (possible par la grâce de Dieu librement acceptée sur le plan surnaturel auquel croit la foi chrétienne) pour se détourner de tout ce à quoi on a

¹⁵⁸ Celui qui laisse les issues ouvertes consent à la lumière qu'il reçoit du soleil, celui qui ferme les volets pour refuser cette lumière est seul auteur de l'obscurité.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 216 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	L'âme humaine	

jusque là donné librement son amour de choix ou sa préférence et aimer et choisir ce que jusque là on n'a jamais aimé.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 217 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

CHAPITRE 2 :

LES ESPRITS PURS

LA POSSIBILITÉ DE CRÉATURES PUREMENT SPIRITUELLES

Nous avons jusqu'ici étudié les créatures corporelles et parmi elles nous avons trouvé la créature à la fois corporelle et spirituelle qu'est l'homme dont le précédent chapitre a examiné avec précision la constitution. Le problème qui se pose maintenant est de nous demander s'il peut exister des créatures purement spirituelles, c'est-à-dire qui ne soient pas faites de matière comme l'homme. Nous laissons de côté pour l'instant la question de savoir si en fait il existe de telles créatures purement spirituelles, question qui fera l'objet du prochain paragraphe, et nous nous limitons en celui-ci à la question préalable de leur possibilité, de savoir si leur existence est possible. Précisons davantage le problème ainsi posé. Nous avons précédemment acquis la certitude de l'existence d'un être purement spirituel : c'est Dieu. Le problème est de savoir si Dieu est le seul être purement spirituel ou s'il peut exister *des êtres purement spirituels qui soient distincts de Dieu, qui soient donc des créatures*, c'est-à-dire qui n'aient pas par eux-mêmes l'existence mais la reçoivent de Dieu, ou, ce qui revient au même, ne soient pas l'Être infini et parfait dont nous avons démontré qu'Il est unique mais soient des êtres limités et par là multiples.

Un argument important a été mis en avant pour nier cette possibilité, c'est qu'un être qui n'est pas fait de matière est forme pure. Or nous avons démontré que la matière est en puissance par rapport à la forme et que c'est la forme qui constitue la substance en acte en lui donnant sa nature. Ne pourrait-on conclure de là qu'une forme pure constitue un être en lequel rien n'est en puissance, c'est-à-dire qu'elle est Acte pur ? Cela reviendrait à dire qu'une forme pure est Dieu qui seul est Acte pur, donc qu'il n'y a d'être purement spirituel que Dieu seul, qu'il n'est pas possible qu'un être distinct de Dieu soit purement spirituel.

Par une telle conclusion on oublierait que nous avons trouvé chez les créatures *la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte* non seulement dans *la distinction de la matière et de la forme* (la matière en puissance par rapport à la forme) qui appartient en propre aux seules substances corporelles faites de matière, mais encore dans *la distinction de l'essence et de l'existence* où nous avons reconnu que l'essence est en puissance par rapport à l'acte d'existence. Or si la distinction de la matière et de la forme caractérise les créatures corporelles en tant que corporelles, *c'est la distinction de l'essence et de l'existence qui caractérise toute créature en tant que créature et la distingue de Dieu* : en effet ce qui fait qu'une créature est créature, c'est-à-dire n'est pas Dieu, c'est qu'elle n'a pas par elle-même l'existence et donc ne l'a qu'en la recevant de Dieu, et cela précisément parce que son essence distincte de son existence est en puissance par rapport à cet acte d'existence tandis qu'en Dieu seul essence et existence sont identiques parce qu'Il est par Lui-même existant, c'est-à-dire parce que son essence est par elle-même acte d'existence.

Une forme pure n'est donc pas forcément Acte pur s'il y a en elle distinction de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire si son essence est en puissance par rapport à l'acte d'existence qu'elle ne peut avoir qu'en la recevant de Dieu,

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 218 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

ce qui revient à affirmer qu'alors elle n'est pas par elle-même existante, donc est une créature. Ainsi est établie la possibilité de créatures purement spirituelles.

On peut reprendre la discussion que nous venons d'exposer sous une forme différente quoique équivalente. Nous avons démontré que chez les substances corporelles la forme est en chaque individu limitée par la matière dont il est fait qui lui donne son individualité. Ne pourrait-on conclure de là qu'une forme pure n'est limitée par rien, c'est-à-dire est l'Être infini et parfait, donc Dieu, ce qui entraînerait qu'il n'y aurait d'être purement spirituel que Dieu, qu'il ne serait pas possible qu'un être distinct de Dieu soit purement spirituel ?

Une telle conclusion méconnaîtrait que nous avons trouvé chez les créatures deux limitations, d'une part *la limitation de la forme par la matière individuante* qui distingue les individus de même espèce, limitation caractéristique des créatures corporelles en tant que corporelles, mais d'autre part *la limitation de l'acte d'existence par l'essence qui le reçoit*, limitation qui distingue les espèces les unes des autres par la multiplicité des natures ou essences, et c'est cette limitation qui caractérise toute créature en tant que créature et la distingue de Dieu parce que son existence est limitée par sa nature ou essence tandis qu'en Dieu il n'y a pas d'essence distincte de l'acte d'existence et le limitant. Une forme pure peut donc être limitée par son essence ou nature et par là être créature distincte de Dieu, ce qui confirme l'affirmation de la possibilité de créatures purement spirituelles. Cela montre en même temps qu'il peut y avoir différentes natures ou espèces de créatures purement spirituelles. Quant à savoir en quoi et par quoi des natures purement spirituelles peuvent différer les unes des autres, c'est une question que nous examinerons plus loin.

La notion de créature purement spirituelle étant désormais nettement précisée, nous emploierons par la suite un vocabulaire plus bref en parlant des « esprits purs », le pluriel suffisant pour les distinguer de Dieu qui est unique et l'adjectif « purs » pour les distinguer de l'âme humaine qui n'est pas esprit pur mais forme spirituelle d'un corps matériel dont nous avons vu qu'elle dépend en son individualité.

EXISTE-T-IL DES ESPRITS PURS ?

Une fois établie la possibilité d'esprits purs, le problème se pose de savoir si en fait il en existe. C'est là un problème difficile à résoudre par le seul raisonnement philosophique. En effet, pour des raisons déjà longuement développées, il ne peut être question pour l'intelligence humaine d'une connaissance directe des esprits purs qui parce que purement spirituels ne peuvent être d'aucune manière atteints par l'expérience sensible (et qui donc s'ils existent nous demeurent incompréhensibles)¹⁵⁹. Il ne resterait donc que la possibilité d'une connaissance indirecte comme celle qui nous a permis d'acquérir la certitude de l'existence de Dieu. Mais dans le cas de Dieu nous avons trouvé dans le champ de notre expérience une réalité, l'existence même de tout ce qui existe, qui est l'effet propre de l'Être par Lui-même existant sans lequel rien n'existerait et qui par là nous donne la certitude de l'existence de Dieu. Or il n'y a rien d'aussi certain concernant les esprits purs. Certes nous verrons à la fin de ce chapitre que l'on trouve dans le monde sensible certains aspects qui ne sont pas l'oeuvre de l'intelligence humaine et qui pourtant sont certainement l'oeuvre d'une intelligence ou d'intelligences, mais l'Intelligence Créatrice de Dieu dont nous avons précédemment démontré l'existence pourrait suffire à les expliquer et cela ne peut être qu'une probabilité de penser que le Créateur qui sauf exception n'agit pas directement mais à travers les causes secondes auxquelles Il donne l'existence agit dans ce cas à travers les intelligences d'esprits purs : tout ce que nous serons portés à attribuer à l'action des esprits purs pourrait à la rigueur être attribué à l'action directe de Dieu (sauf évidemment ce qui est maléfique, mais ce serait un difficile problème d'apporter la preuve qu'il existe des réalités indépendantes de l'homme qui sont l'oeuvre d'une intelligence maléfique).

Il y a d'ailleurs une raison péremptoire qui interdit au raisonnement philosophique de nous donner la certitude de l'existence des esprits purs : c'est que nous avons vu qu'aucune nécessité n'oblige Dieu à réaliser une Création plutôt qu'une autre, donc aucune nécessité n'oblige Dieu à créer des esprits purs, d'où il résulte que Dieu aurait pu ne pas en créer et qu'un monde sans esprits purs n'a rien d'impossible.

Mais si la philosophie ne peut pas considérer l'existence des esprits purs comme certaine, elle peut la considérer

¹⁵⁹ Nous ne pouvons nous faire d'eux aucune idée et ne les définissons que négativement par la négation de toute matière.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 219 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

comme éminemment probable, et d'une probabilité suffisante pour qu'il vaille la peine de consacrer ce chapitre à leur étude. C'est qu'en effet l'univers paraîtrait bien incomplet s'il ne comportait que les êtres purement matériels (êtres inanimés, végétaux, animaux) et l'être à la fois matériel et spirituel qu'est l'homme sans comporter aussi des êtres purement spirituels. L'extraordinaire complexité, que nous avons examinée, de la nature à la fois matérielle et spirituelle de l'homme semble bien comporter qu'elle se trouve en quelque sorte à la frontière ou à la jonction d'un monde purement matériel auquel l'homme appartient par son corps et d'un monde purement spirituel auquel l'homme appartient par le caractère spirituel de son âme bien que celle-ci soit au plus bas degré de ce monde spirituel en raison de son lien essentiel au corps dont elle est la forme. L'univers intellectuel paraîtrait bien incomplet si entre l'Intelligence infinie et parfaite de Dieu et l'intelligence humaine asservie par nature à dépendre de l'expérience sensible pour acquérir laborieusement ses connaissances il n'y avait pas toute une hiérarchie d'intelligences pures supérieures à l'intelligence humaine tout en demeurant limitées et par là infiniment distantes de l'Intelligence Divine. Et, comme nous y faisons allusion tout à l'heure, n'est-il pas plus conforme à ce que nous connaissons de la Causalité Créatrice de Dieu que pour tout ce qui dans l'univers relève de l'action de l'intelligence Elle n'agisse qu'à travers les causes secondes que sont des intelligence créées ? Enfin des esprits purs, c'est-à-dire, comme nous le préciserons bientôt, des intelligences pures sont les êtres qui, tout en restant à une distance infinie de Lui, ressemblent le plus à Dieu, participent le plus à ce qu'Il est, Le reproduisent le plus : combien incomplète serait donc une Création qui n'en comporterait pas ! Certes aucune de ces raisons — nous le répétons — ne peut constituer une nécessité obligeant Dieu à créer des esprits purs mais si l'on tient compte de la Parfaite Sagesse avec laquelle Dieu a librement et sans nécessité aucune choisi de créer, on comprendra à quel degré la Création des esprits purs, sans être absolument certaine, est éminemment probable.

Cette probabilité a été suffisante pour que des philosophes païens comme Socrate, Platon et Aristote aient été convaincus par leur seule raison et sans l'éclairage d'aucune Révélation de l'existence d'esprits purs auxquels leur pensée accordait une grande importance.

- - - - -

Pour passer de la probabilité à la certitude de l'existence des esprits purs il faudrait sortir du domaine propre de la philosophie et par là de l'objet propre de ce livre. Il nous semble toutefois intéressant de faire dans ce chapitre une digression à ce sujet. La certitude de l'existence des esprits purs, que la raison humaine ne peut par elle seule acquérir, ne peut nous être donnée que par une Révélation qui nous serait communiquée soit par les esprits purs eux-mêmes se manifestant à nous soit par Dieu voulant nous éclairer sur le plan complet de Sa création. Or c'est un fait que toutes les religions ont cru à l'existence d'êtres supérieurs à l'homme exerçant une influence bienfaisante ou malfaisante sur la marche de l'univers et sur la vie humaine. Dans les religions polythéistes ils sont assez difficiles à distinguer d'une catégorie inférieure de dieux et dans les religions panthéistes ils ne sont que des manifestations ou des émanations supérieures de Dieu considéré comme le fond caché de toute réalité, mais seules nous intéressent ici les religions monothéistes qui reconnaissent sans ambiguïté ce que nous avons établi concernant l'unité et la transcendance de Dieu et par conséquent pour lesquelles ces êtres multiples supérieurs à l'homme ne peuvent être comme l'homme lui-même que des créatures limitées à une distance infinie du Dieu unique et transcendant seul infini et parfait. Tel est le cas du judaïsme, du christianisme et de l'Islam qui ont en commun la Révélation qu'ils croient donnée aux hommes par Dieu Lui-même dans la Bible.

La Bible nomme à maintes reprises des créatures supérieures à l'homme sous des noms variés : Anges, Archanges, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances, Vertus, Chérubins, Séraphins (Denys a utilisé ces noms pour classer les esprits purs en une hiérarchie de neuf catégories qu'il appelle « choeurs » mais cette classification ne résulte pas du texte biblique et n'a jamais été considérée dans le christianisme comme vérité de foi). C'est le nom d' « anges » qui a prévalu pour désigner leur ensemble. Étymologiquement ce mot signifie « envoyé » ou « messenger » : cela s'explique parce que la Bible parle des anges à l'occasion de missions qui leur sont confiées par Dieu, d'où l'emploi plus fréquent du mot pour désigner ceux d'entre eux qui sont dociles à Dieu en appelant alors « démons » ceux qui sont révoltés contre Dieu.

L'existence des anges et leur rôle dans la Création sont affirmés maintes fois par la Bible, d'abord dans l'Ancien

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 220 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

Testament (d'où la foi du judaïsme et de l'Islam en leur existence), mais d'une manière bien plus précise et explicite encore par le Nouveau Testament, notamment par le Christ Lui-même en de nombreux passages de l'Évangile qui sont fort clairs et ne soulèvent aucun problème d'interprétation et par saint Paul qui en particulier au début de l'épître aux Hébreux développe que le Christ est supérieur aux anges parce qu'Il est de nature divine.

Ce qui apparaît ainsi nettement dans la Bible est que les anges sont des créatures, comme toute créature totalement dépendantes de Dieu et infiniment inférieures à Lui, mais supérieures à l'homme. Plus précisément ce qui se manifeste dans le texte biblique concernant les anges est une puissance supérieure à celle de l'homme employée au service de Dieu quand il s'agit des anges fidèles et contre Lui quand il s'agit des démons, mais une puissance limitée car Dieu est le seul Tout-Puissant (d'où l'importance que nous avons déjà signalée en critiquant la conception dualiste de la Création de ne pas confondre la conception biblique de Lucifer chef des démons avec l'erreur de Zoroastre et du manichéisme où un Dieu Souverain Mal peut tenir en échec le Dieu Souverain Bien car Lucifer ne peut agir que dans les limites où Dieu le laisse agir pour des motifs que notre sujet ne comporte pas d'examiner ici). Mais les manifestations des anges dans la Bible se présentent le plus souvent comme des manifestations sensibles de sorte que de nombreux auteurs chrétiens des premiers siècles ont envisagé que les anges pourraient être des créatures corporelles supérieures à l'homme. Il a fallu des siècles de réflexion théologique pour établir définitivement que cette supériorité serait alors inexplicable et que les anges ne peuvent être supérieurs à l'homme qu'en étant des esprits purs, d'où l'identification désormais incontestable entre les anges dont parle la Bible et les esprits purs que ce chapitre étudie du point de vue philosophique. Il reste évidemment alors à expliquer les manifestations sensibles des anges : certains auteurs ont imaginé que pour cela ils se constitueraient un corps en quelque sorte d'emprunt mais il nous paraît plus vraisemblable de penser que pour se faire voir et entendre ils agissent directement sur les organes sensoriels des hommes, par exemple sur leurs yeux ou leurs nerfs optiques ou leurs centres nerveux optiques.

On peut se demander si la connaissance plus ou moins confuse des anges que l'on trouve sous des vocabulaires variés dans de nombreuses traditions religieuses païennes ne viendrait pas de Révélations Divines antérieures à la Bible plus ou moins déformées au cours de leur transmission. Il n'est même pas impossible que dans le cas de Socrate, Platon et Aristote que nous avons cités le raisonnement philosophique leur ait seulement permis d'éclairer et préciser une connaissance venue d'ailleurs.

Pour les catholiques l'existence des anges est vérité de foi non seulement en raison des nombreux textes du Nouveau Testament, y compris des paroles du Christ Lui-même, que nous venons de signaler, mais en raison de la mention dans le Credo de créatures invisibles, et de plusieurs définitions des conciles et des papes et de nombreux textes liturgiques (notamment préfaces du Canon de la messe). Cette affirmation de la foi ne devrait présenter aucune difficulté à partir du moment où l'on a identifié les anges avec les esprits purs : on comprend qu'une philosophie matérialiste rejette l'existence d'esprits purs, on ne peut comprendre que ceux qui admettent que « Dieu est Esprit » et qui affirment la spiritualité de l'âme humaine rencontrent quelque difficulté dans l'affirmation qu'il existe des esprits purs, affirmation dont nous avons vu le caractère éminemment probable dans la seule perspective du raisonnement philosophique. Si tant de chrétiens contemporains ont du mal à admettre l'existence des anges, c'est qu'ils connaissent mal la doctrine qui les identifie aux esprits purs, c'est qu'ils en restent à un infantilisme religieux dupe de l'iconographie et se représentent les anges comme de gros bébés roses potelés et joufflus avec de petites ailes dans le dos (et les démons comme des sortes d'animaux noirs à la tête cornue et aux pieds fourchus avec une longue queue). Il est pourtant facile de ne pas être dupe des images sans lesquelles on ne pourrait pas représenter les esprits purs et de comprendre que ce ne sont que des images. Pour l'illustrer nous citerons une réplique dont nous garantissons l'authenticité d'un jeune enfant qui n'avait pas encore l'âge de raison à qui son père avait expliqué que les anges n'ont pas de corps parce que ce sont de purs esprits. A quelque temps de là l'enfant dessine un ange en le représentant selon l'usage avec de grandes ailes. Le père, croyant qu'il n'a pas compris, lui demande : « Les anges ont-ils un corps ? » « Non, papa, répond-il, tu m'as dit l'autre jour qu'ils n'ont pas de corps. » « Mais, précise alors le père, ce que tu dessines est un corps. » C'est alors que jaillit l'admirable réplique : « Non, papa, ce n'est pas un corps, ce sont *des lignes pour dire que c'est un ange.* »

Le mot « ange » appartenant au vocabulaire biblique, nous avons intitulé ce chapitre de philosophie : « Les Esprits purs ». C'est en effet la notion d'esprit pur qu'il s'agit d'étudier ici par les moyens du raisonnement philosophique. Mais pour des raisons de brièveté nous dirons constamment par la suite « les anges », étant bien entendu à la lumière de ce que nous venons de dire que nous ne faisons pas pour autant appel à la Révélation et que

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 221 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

nous entendons par là « les esprits purs. »

LES NATURES ANGÉLIQUES

Nous avons expliqué que des créatures purement spirituelles, si parce que purement spirituelles elles ne sont pas limitées par la matière, sont parce que créatures limitées par leurs natures ou essences, ce qui entraîne que leurs natures parce que limitées sont diverses et multiples. Ce sont ces natures angéliques qu'il nous faut maintenant considérer dans leur diversité.

Il y a d'abord à ce propos une différence fondamentale, qu'il nous faut commencer par mettre en relief, entre le cas des esprits purs et celui des créatures corporelles (l'homme y compris). Nous avons trouvé chez les créatures corporelles deux multiplicités : la multiplicité des espèces ou des natures fondée sur la distinction de l'essence et de l'existence et la multiplicité des individus de même espèce fondée sur la distinction de la matière et de la forme. Il est évident que cette seconde multiplicité n'existe pas chez les esprits purs qui sont des formes pures et ne sont pas faits de matière : la matière étant, comme nous l'avons démontré, le principe de l'individualité qui diversifie des êtres de même espèce ou nature, rien ne pourrait distinguer l'un de l'autre deux individus de même espèce chez des esprits purs qui ne sont pas faits de matière. D'où cette conclusion que *chaque ange est seul de son espèce*, que *deux anges ne peuvent être distincts qu'en étant de deux espèces ou natures différentes, qu'il y a donc autant d'espèces d'anges qu'il y a d'anges* parce que parmi eux la seule multiplicité possible est la multiplicité des espèces ou des natures. S'il y a multiplicité de natures chez les créatures corporelles, il n'y a pourtant pas parmi elles autant de natures que d'individus en raison de la multiplicité des individus de même nature qui fait que chaque nature s'étend à une multitude d'individus (nous avons vu que cela est vrai aussi de la nature humaine), mais parmi les anges il y a autant de natures que d'individus, chaque nature se limitant à un seul individu parce qu'une forme pure est individuelle par elle-même et non par une matière qui la recevrait.

On voit donc quelle erreur on commettrait si l'on imaginait qu'en disant « les anges » on désignerait une espèce dont chaque ange serait un individu comme quand on dit « les hommes ». Quand on dit « les anges » on désigne une multitude d'espèces comme quand on dit « les animaux », mais avec cette différence qu'il n'y a pas autant d'espèces d'animaux qu'il existe d'animaux tandis qu'il y a autant d'espèces d'anges qu'il y a d'anges. La zoologie classe les espèces animales en mammifères, oiseaux, reptiles, etc. Pouvons-nous ainsi classer les anges ? Nous avons signalé l'hypothèse de Denys sur ce qu'il appelle les neuf « choeurs » des anges en se fondant sur leurs diverses dénominations dans la Bible : c'est une hypothèse respectable mais nous ne pouvons pas la considérer comme une certitude ni du point de vue de la foi chrétienne ni encore moins du point de vue du raisonnement philosophique qui, n'ayant aucun moyen de connaître les natures angéliques, n'a aucun moyen de les classer.

Nous pouvons en revanche expliquer pourquoi chez les esprits purs chaque nature n'appartient qu'à un seul individu. Chez les créatures corporelles aucun individu n'épuise à lui seul et ne réalise pleinement tout ce que peut comporter la nature de son espèce parce qu'elle est limitée en lui par la matière dont il est fait et les dispositions de cette matière, d'où la diversification de chaque espèce en une multitude d'individus. Cela est particulièrement frappant dans le cas de l'espèce humaine dont nous avons vu que la nature par ce qu'elle a de spirituel comporte dans l'ordre intentionnel de la connaissance et de l'amour des possibilités illimitées qu'aucun individu ne peut réaliser pleinement à lui seul, d'où la complémentarité des hommes pour leur perfection humaine entraînant la nature sociale de l'homme ¹⁶⁰. Chez les esprits purs il n'y a pas de limitation par la matière : *chaque esprit pur possède donc en plénitude et par là à lui seul tout ce que comporte la nature de son espèce si totalement réalisée en lui qu'il ne peut la partager avec aucun autre*. Il est limité parce que cette nature est limitée et dans la mesure où elle l'est, mais il n'y a pas d'autre limitation en lui parce qu'il a cette nature en totalité et en plénitude, donc sans partage avec aucun autre.

Ceci établi, il nous reste à nous demander ce qui peut distinguer les unes des autres les natures angéliques. Mais nous avons vu dans le dernier chapitre que c'est en raison de ce qu'il y a de spirituel en lui que l'homme possède intelligence et volonté libre et que la spiritualité va avec l'intelligence et la volonté libre. La nature humaine

¹⁶⁰ cf. notre ouvrage *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 222 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

comporte une intelligence et une volonté liées à une sensibilité. Il n'y a pas de sensibilité chez les esprits purs en qui il n'y a pas d'organes des sens. *Les esprits purs sont donc des intelligences pures et des volontés pures* : toute leur nature purement spirituelle consiste en intelligence et volonté. C'est d'ailleurs grâce aux notions analogues d'intelligence et de volonté que nous pouvons les connaître positivement sans toutefois connaître leurs natures en elles-mêmes car notre expérience de l'intelligence et de la volonté humaines ne nous permet pas de comprendre ce que sont les intelligences et les volontés angéliques.

Il résulte de là qu'*une nature angélique est une forme et un degré d'intelligence et de volonté, une puissance de pénétration et de compréhension intellectuelle* et que c'est par là que les natures angéliques se distinguent les unes des autres : autant il y a, au-dessus de l'intelligence humaine qui est par sa dépendance de la sensibilité la plus faible des intelligences, de degrés différents d'intelligence (toutefois tous limités en comparaison de l'Intelligence Divine seule infinie et parfaite), autant il y a, constituées par là, de natures angéliques différentes.

Notre étude des esprits purs doit donc se compléter par ce que nous pouvons connaître de l'intelligence angélique et de la volonté angélique.

L'INTELLIGENCE ANGÉLIQUE

Ce que nous avons dit de l'acte de l'intelligence humaine au moment où notre âme privée de son corps par la mort revêt un état purement spirituel ¹⁶¹ est vrai à plus forte raison dans le cas de l'esprit pur. Rappelons-le brièvement à son sujet. Si l'intelligibilité n'est qu'en puissance dans les êtres corporels, c'est en raison de la matière individuante dont ils sont faits, d'où la nécessité pour l'activité propre à l'intelligence humaine de faire passer cette intelligibilité de la puissance à l'acte par l'abstraction. Mais un être immatériel est à la mesure même de son immatérialité intelligible en acte. L'être spirituel de l'esprit pur constitue donc un objet intelligible en acte présent et proportionné à sa propre intelligence. *L'acte naturel le plus immédiat de l'intelligence de l'esprit pur est donc une connaissance claire, totale, parfaitement compréhensive de lui-même*. Il ne peut pas y avoir d'inconscient dans un esprit pur : tout en lui est parfaitement et totalement conscient, il est parfaitement clair et lumineux pour lui-même, il comprend parfaitement et totalement sa propre nature angélique sans qu'elle recèle pour lui aucun mystère.

Nous avons dit que l'objet proportionné aux capacités naturelles et par conséquent aux limites de l'intelligence humaine, ce sont les essences ou natures intelligibles incluses dans le monde sensible qu'elle y découvre par l'abstraction. L'objet proportionné aux capacités naturelles et par conséquent aux limites de l'intelligence angélique, c'est sa propre nature angélique intelligible en acte.

Comme nous avons vu que l'Intelligence de Dieu est aussi compréhension parfaite de Lui-même, on peut se demander après ce que nous venons d'établir quelle différence il reste entre l'Intelligence infinie et parfaite de Dieu et l'intelligence limitée de l'esprit pur. Mais d'abord on comprendra de suite que l'objet proportionné à l'intelligence angélique est limité en étant sa propre nature angélique tandis que l'objet proportionné à l'Intelligence de Dieu, en étant Lui-même, est infini et parfait. Mais à cette première différence immédiatement évidente s'en ajoute une autre dont l'étude va nous amener à approfondir notre connaissance de la nature intellectuelle de l'esprit pur.

Cette seconde différence est absolument fondamentale parce qu'elle provient purement et simplement de ce que Dieu est Acte pur. Nous avons expliqué que parce que Dieu est Acte pur l'Être Divin est par Lui-même, sans avoir en rien à passer de la puissance à l'acte, Acte pur de connaître et Acte pur d'être connu, donc Acte d'Intelligence parfaite de Lui-même qui n'est pas en Lui comme un accident dont sa substance serait le sujet, mais qui est Sa substance Elle-même. Il n'en est évidemment pas ainsi pour la créature spirituelle qui n'est pas Acte pur. Si, comme nous venons de le montrer, elle est par elle-même intelligible en acte, elle n'est par elle-même ni acte de connaître ni acte d'être connue et il faut donc en elle un passage de la puissance à l'acte de connaître (et par là de la puissance à l'acte d'être connue), qui certes est immédiat et spontané pour les raisons que nous avons exposées, mais qu'il ne faudrait pas pour cela omettre de considérer. Dire que l'esprit pur a une nature purement intellectuelle, que toute sa nature consiste en son intelligence (et en sa volonté qui en résulte), ce n'est pas dire que sa substance même est

¹⁶¹ Nous avons dit pourquoi il y a là une privation pour l'âme humaine dont la nature complète comporte d'animer son corps et d'agir par lui, mais pour l'ange ce n'est en rien une privation d'être esprit pur, c'est au contraire là sa nature propre supérieure à la nature humaine.

intelligence et acte d'intelligence, que son être même est acte de connaissance, car ce serait alors le confondre avec l'Acte pur, c'est-à-dire avec Dieu qui est unique, mais c'est dire que sa substance est le sujet d'une intelligence capable de connaître qui est en elle comme un accident essentiel qui lui appartient par sa nature même et qui est vraiment constitutif de cette nature, cette intelligence en puissance de connaître devant donc passer, aussi immédiat et spontané que cela soit, de la puissance à l'acte de connaître de sorte que cet acte de connaître n'est pas la substance de l'esprit pur mais un accident reçu en elle et en lequel elle acquiert toute sa perfection intellectuelle.

Si nous comparons avec ce que nous avons dit de la connaissance intellectuelle humaine par l'abstraction, la connaissance de l'esprit pur par lui-même ne comporte pas de *species impressa* parce qu'il est lui-même objet intelligible en acte mais comporte *species expressa* quand son intelligence passe de la puissance à l'acte de connaissance intellectuelle, acte qui n'est pas son être même ou sa substance même mais en lequel son être se perfectionne et s'enrichit en se connaissant ainsi lui-même selon que sa nature spirituelle et intellectuelle le comporte.

Nous avons vu que dans le cas de Dieu, mais de Dieu seul, c'est son être entitatif qui est acte de connaissance dans son identité avec lui-même tandis que dans le cas de toute créature le sujet en puissance de connaître est entitativement distinct de l'objet en puissance d'être connu de sorte que, lorsque le sujet passe de la puissance à l'acte de connaître et par le fait même l'objet de la puissance à l'acte d'être connu, le sujet en acte de connaître s'identifie intentionnellement à l'objet en acte d'être connu. Il en est évidemment ainsi, parce que créature, de la créature purement spirituelle : en passant de la puissance à l'acte de connaître, tout en demeurant entitativement ce qu'elle est, elle devient intentionnellement, dans et par son acte de connaissance, l'objet en acte d'être connu. On trouve donc la distinction du sujet et de l'objet entraînant celle de l'être entitatif et de l'être intentionnel en toute connaissance autre que la seule Connaissance Divine.

Mais ici surgit une sérieuse difficulté dans le cas que nous étudions en ce moment de la parfaite connaissance de l'esprit pur par lui-même : puisque dans ce cas le sujet connaissant est déjà entitativement l'objet connu, on se demande comment le sujet passant de la puissance à l'acte de connaître peut devenir intentionnellement l'objet en acte d'être connu alors que cet objet est lui-même et qu'il est donc déjà entitativement cet objet. Il faut répondre qu'en étant entitativement lui-même l'esprit pur créé, à la différence de Dieu, n'est pas par là en acte de se connaître, donc qu'en passant de la puissance à l'acte de se connaître il acquiert, sous la forme d'un accident dont sa substance est le sujet et qui la perfectionne, une perfection, un surplus d'être qu'il n'avait pas et en lequel, parce que c'est une connaissance, il devient intentionnellement l'objet connu, c'est-à-dire certes lui-même qu'il était déjà entitativement, mais qui n'était alors qu'en puissance d'être connu, tandis qu'en se connaissant il est devenu, selon l'être intentionnel propre à la connaissance, lui-même qui dans et par cette connaissance n'est plus en puissance mais en acte d'être connu, *lui-même en sa condition d'objet en acte d'être connu qui s'ajoute à son être entitatif en puissance d'être connu* parce que son acte de connaissance est accident perfectionnant son être substantiel.

Le lien d'ordre entitatif entre le sujet et l'objet (action du phénomène physique perçu sur l'organe dans le cas de la sensation, causalité formelle des images ou des idées dans la sensibilité interne ou l'intelligence humaine) en lequel nous avons vu une condition prérequise à la connaissance est bien dans le cas de la connaissance de l'esprit pur par lui-même réalisé d'emblée par son identité entitative avec lui-même et sa présence à lui-même comme objet intelligible en acte proportionné à sa propre intelligence, mais l'acte même de connaître, en toute connaissance qui est un accident perfectionnant la substance et non la substance elle-même, comme c'est le cas en toute créature, consiste toujours en ce que le sujet en acte de connaître y est devenu intentionnellement l'objet en acte d'être connu et c'est ce qui a lieu dès que l'esprit pur en se connaissant lui-même est par là devenu intentionnellement lui-même non plus en tant que substance qu'il est déjà entitativement sans par là se connaître mais *en tant que connu*, en tant qu'ayant cette perfection, cette richesse que comporte sa nature spirituelle, de se connaître.

La créature purement spirituelle, en se comprenant parfaitement elle-même, se comprend, notamment en raison de sa nature limitée, comme n'ayant pas par elle-même l'existence, donc comme n'existant qu'en recevant l'existence qu'elle n'a pas par elle-même de la cause propre de l'existence qui est l'Être par Lui-même existant, de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 224 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

sorte qu'en se connaissant elle-même elle connaît du même coup Dieu comme la cause de son existence ou son Créateur.

Précisons ce qu'est cette connaissance naturelle et spontanée de Dieu par l'esprit pur. L'intelligence angélique, comme toute intelligence limitée, est aussi totalement incapable que l'intelligence humaine d'avoir par ses moyens naturels une connaissance directe de Dieu qui atteindrait. Dieu en Lui-même dans Sa Réalité Divine : ce que Dieu est en Lui-même est un mystère impénétrable, une obscurité totale pour toute intelligence limitée et l'ange comme l'homme ne peut en connaître quelque chose que si, comme la foi chrétienne nous l'enseigne, Dieu le lui donne par un don purement et essentiellement surnaturel infiniment au-dessus de toutes les possibilités et aspirations naturelles de toute créature, aussi bien angélique qu'humaine. Ici où nous restons sur le terrain de ce que nous pouvons savoir par le raisonnement philosophique il ne s'agira que de la connaissance de Dieu dont l'esprit pur est naturellement capable : pour lui comme pour l'homme cela ne peut être qu'une connaissance indirecte de Dieu connu comme Créateur par l'intermédiaire de ses oeuvres qui sans Lui n'existeraient pas et une telle connaissance ne connaît Dieu qu'en ce qu'Il a d'analogiquement commun avec les créatures (être, intelligence, amour) sans pouvoir jamais Le connaître en tant que Dieu.

Mais l'oeuvre de Dieu par l'intermédiaire de laquelle Dieu est connu comme Créateur par l'esprit pur, c'est cet esprit pur lui-même : *l'esprit pur connaît Dieu à travers lui-même connu comme n'existant qu'en recevant l'existence de Dieu.*

Il y a toutefois une différence importante entre les manières dont l'intelligence angélique et l'intelligence humaine connaissent Dieu. Nous avons vu que l'intelligence humaine ne connaît Dieu qu'en conclusion d'un raisonnement qui apporte la preuve de son existence, d'où la possibilité pour elle de méconnaître ce raisonnement entraînant la possibilité de l'athéisme ou d'un agnosticisme qui prétend ignorer si Dieu existe. C'est au contraire de manière purement intuitive et sans l'intermédiaire d'aucun raisonnement que dans l'acte unique d'intelligence par lequel il se comprend parfaitement lui-même l'esprit pur se comprend en même temps comme n'existant qu'en recevant l'existence de Dieu et connaît Dieu ainsi. Il n'y a donc ni athéisme ni agnosticisme possible pour l'esprit pur : l'existence de Dieu comme cause de son existence lui est aussi certaine que cette existence elle-même.

Remarquons que la conscience parfaite que l'esprit pur a de lui même peut être analogiquement appelée expérience (tout comme notre conscience de nos actes d'intelligence et de volonté) parce qu'il est objet intelligible en acte faisant passer immédiatement son intelligence de la puissance à l'acte de connaître mais bien entendu ce n'est pas une expérience de Dieu, c'est une expérience de soi en tant que créature n'existant qu'en recevant l'existence de Dieu (c'est vers cette même expérience que, comme l'ont montré Maritain et Lacombe, tendent certaines formes de mystique naturelle que l'on rencontre notamment dans l'Inde)¹⁶².

Nous venons d'expliquer comment l'esprit pur se connaît lui-même et connaît Dieu. Connaît-il les autres créatures, d'une part les autres esprits purs et d'autre part le monde corporel ?

D'une part, puisque l'esprit pur a une nature purement intellectuelle et que toute sa vie (vie spirituelle) consiste dans la connaissance intellectuelle et une connaissance intellectuelle très supérieure à celle dont l'intelligence humaine est capable, il est évident qu'il connaît les autres esprits purs et le monde corporel. D'autre part, n'ayant pas d'organes des sens et pas de sensibilité, il est évident que l'esprit pur ne connaît pas comme l'homme les autres êtres par des idées abstraites tirées de l'expérience sensible. Il reste donc à admettre que l'esprit pur n'acquiert pas comme nous sa connaissance intellectuelle mais la porte et la possède en lui dès qu'il existe, donc par sa nature même et dans sa nature même précisément parce que celle-ci, étant une nature purement intellectuelle, ne comporte pas seulement, comme la nature humaine, une intelligence qui est une possibilité d'acquérir des connaissances intellectuelles, mais comporte *un ensemble de connaissances intellectuelles possédées en elle comme constitutives de cette nature purement intellectuelle.* Nous pouvons donc conclure que *l'esprit pur connaît toutes choses, en*

¹⁶² Une telle expérience serait donc angélique tandis que la vie mystique surnaturelle donnée par la grâce est formellement divine (ceci sous réserve de ce qui peut dans une telle mystique naturelle s'insérer d'authentiquement surnaturel même à l'insu de ceux qui en seraient les bénéficiaires).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 225 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

raison de sa nature même qui est précisément de les connaître, par des idées innées qu'il porte en lui dès qu'il existe parce que ces idées innées sont constitutives de sa nature purement intellectuelle.

Ainsi la connaissance intellectuelle par idées innées que Platon et Descartes attribuaient à tort à l'intelligence humaine appartient véritablement à l'intelligence angélique. Il ne faut d'ailleurs pas s'en étonner puisque nous avons vu que l'erreur de Platon et de Descartes a été de considérer l'âme humaine comme un esprit pur, ce qui a entraîné de lui attribuer les attributs des esprits purs : c'est pourquoi leur philosophie peut être qualifiée d'angélisme. Nous voyons ainsi que ce qui constitue une nature angélique en tant que nature intellectuelle est un certain système cohérent d'idées innées par lesquelles son intelligence connaît toutes choses et qui constitue sa forme de connaissance intellectuelle : nous retrouvons et précisons ainsi qu'*une nature angélique se définit par une certaine forme de connaissance intellectuelle consistant en un certain ensemble d'idées innées* et que ce qui en distingue une autre nature angélique est une autre forme de connaissance intellectuelle par un autre ensemble d'idées innées. Les natures des êtres corporels se définissent par une certaine structure d'organisation de la matière : organisation des atomes ou des molécules pour les corps inanimés, organisation des cellules, tissus, organes pour les êtres vivants, hypercomplexité d'organisation et de fonctionnement du cerveau humain rendant possible l'exercice de l'intelligence humaine en sa connaissance tirée de l'expérience sensible. Si l'on prend le mot « structure » métaphoriquement et par conséquent équivoquement, on peut dire qu'une nature angélique se définit par une certaine « structure » de sa connaissance intellectuelle consistant en l'organisation cohérente des idées innées par lesquelles son intelligence connaît toutes choses.

Un ange est supérieur à un autre dans la mesure où sa nature comporte un degré supérieur de connaissance intellectuelle pénétrant plus profondément l'intelligibilité des choses. On peut en conclure que la nature des anges inférieurs comporte pour connaître toutes choses un grand nombre d'idées innées parce que chacune d'elles est moins pénétrante dans l'intelligibilité des choses et ne saisit qu'un secteur plus limité d'intelligibilité de sorte que l'ensemble de leur connaissance intellectuelle est plus complexe. Au contraire la nature des anges supérieurs ne comporte que peu d'idées innées parce que chacune est si profondément pénétrante au sein de l'intelligibilité des choses qu'elle en saisit un ensemble prodigieusement vaste de sorte que leur connaissance intellectuelle est aussi simple qu'elle est lumineuse. On a même émis l'hypothèse d'un ange supérieur qui par une seule idée innée saisirait la totalité de l'intelligibilité du monde corporel.

Il reste un problème à envisager. L'intelligence humaine a par l'expérience sensible d'où elle tire ses connaissances le contact extérieur avec ce qu'elle connaît. Mais la connaissance intellectuelle de l'esprit pur est purement intérieure. Alors on peut se demander comment il est assuré de la conformité de cette connaissance à ce qu'il connaît, comment il est assuré que c'est vraiment l'intelligibilité des choses qui y est connue, Mais si l'esprit pur porte en sa nature même la connaissance de toutes choses par idées innées comme constitutive de cette nature purement intellectuelle, cela ne peut être que parce que Dieu l'a créé ainsi. *La certitude qu'a l'esprit pur d'être créé par Dieu est donc en même temps pour lui la certitude que c'est vraiment l'intelligibilité des choses qui est connue par lui grâce à ce que comporte cette nature purement intellectuelle que Dieu lui a donnée* : c'est du même et unique Dieu Créateur que vient l'intelligibilité qui est dans les choses et la connaissance de cette intelligibilité dans les idées innées que porte en elle une nature angélique. On remarquera que c'est de cette manière que Descartes prétendait justifier, au moyen d'un pseudo-raisonnement qui n'était qu'un cercle vicieux, la conformité de nos connaissances intellectuelles à la réalité à connaître, mais ce qui, comme nous l'avons montré, n'était pas possible dans le cas de l'intelligence humaine est bien ce qui a lieu dans le cas de l'intelligence angélique — et nous retrouvons là une fois de plus comment Descartes attribue à l'intelligence humaine ce qui ne convient qu'à l'intelligence angélique. La différence entre intelligence humaine et intelligence angélique provient ici de ce que l'intelligence angélique a une certitude immédiate de sa création par Dieu que ne peut avoir l'intelligence humaine.

La réponse que nous venons ainsi de donner au problème que nous avons posé nous amène à une considération très importante : Dieu qui est l'unique Auteur Premier de l'intelligibilité de toutes choses — qui ne sont intelligibles que parce qu'elles sont l'oeuvre de l'Intelligence Créatrice — donne aux choses l'intelligibilité qui est en elles dans leur être entitatif mais réalise aussi, dans l'être intentionnel propre à la connaissance, cette intelligibilité dans les idées angéliques en lesquelles elle est connue et présente en tant que connue : en créant les natures angéliques Dieu crée un univers d'intelligibilités connues en elles et par elles qui est précisément l'univers des esprits. Tout ce qu'il y a d'intelligibilité dans la réalité des choses existe à l'état d'objet connu et compris dans les idées angéliques qui constituent un monde d'intelligibilité intérieur aux intelligences angéliques parce que Dieu a créé avec les esprits

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 226 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

purs un monde de natures purement intellectuelles qui consistent précisément à connaître et à posséder en elles en les connaissant toutes les intelligibilités de l'univers. Nous avons dit que la science de Dieu est cause de l'existence des choses (tandis que cette existence est cause de la science que l'homme en a), elle est en même temps cause de la connaissance que les esprits purs en ont par leurs idées innées constitutives de leurs natures purement intellectuelles dont Dieu est l'auteur.

Ce qui précède est fondamental concernant l'intelligence angélique. Il nous reste maintenant à préciser à partir de là comment celle-ci fonctionne.

Il résulte de ce que nous venons d'établir que l'intelligence angélique, possédant par nature ses connaissances en elle dès qu'elle existe, n'a pas à les acquérir comme l'intelligence humaine qui doit les tirer des données de l'expérience sensible. Cela se rattache à quelque chose de plus fondamental que nous avons expliqué précédemment, c'est que l'esprit pur, n'ayant en lui aucune limitation par la matière, possède la plénitude de ce que sa nature comporte et, le possédant en raison de cette nature elle-même, le possède dès qu'il existe sans avoir à l'acquérir ou à y progresser. L'homme au contraire, en raison de la limitation par la matière individuante dont il est fait des possibilités de sa nature humaine, n'a pas d'emblée ce qui se réalisera de ces possibilités en lui, mais devra l'acquérir au cours d'un effort progressif, d'un laborieux développement qui d'ailleurs ne se limitera pas aux acquisitions individuelles mais comportera avec la complémentarité entre les hommes la transmission par l'éducation et l'enseignement de ce que l'humanité dans son ensemble a acquis au cours des siècles et même des millénaires : nous retrouvons là le caractère social de la nature humaine (cf. notre ouvrage *L'ordre Social chrétien*).

Une conséquence directe de ceci est que l'intelligence angélique, ne tirant pas ses connaissances de l'expérience sensible mais les possédant en elle de manière innée, ne connaît pas comme l'intelligence humaine par abstraction, jugement et raisonnement : une idée angélique, saisissant en seul acte d'intelligence la totalité de l'intelligibilité ¹⁶³ de quelque chose, connaît en ce seul acte les attributs avec le sujet, les conséquences avec le principe, sans avoir besoin pour cela de lier par jugement ou raisonnement. Donc *l'intelligence angélique n'est pas discursive, elle est intuitive* (au sens philosophique le plus rigoureux du mot). Ceci entraîne que l'intelligence angélique ne peut pas errer dans l'ordre des connaissances dont elle est naturellement capable.

Il ne faudrait pas conclure de là que la vie intellectuelle de l'esprit pur serait comme celle de Dieu sans succession car nous avons bien dit que l'intelligence angélique, à la différence de l'Intelligence Divine, doit passer de la puissance à l'acte : les idées angéliques sont multiples (bien qu'elles le soient moins chez les anges supérieurs, elles le sont quand même) et si l'esprit pur les possède toutes en lui d'emblée sans avoir à les acquérir son intelligence ne peut s'appliquer à toutes à la fois, elle doit passer de manière successive de l'une à l'autre ; ce qui en elle est toujours intelligible en acte n'est pas à tout moment connu en acte, elle doit pour cela passer de la puissance à l'acte de connaître, d'où connaissance successive.

Il en résulte que la durée angélique (dont nous ne pouvons nous faire aucune idée parce que nous n'en avons pas l'expérience) n'est pas tout entière en un seul instant sans succession comme est seule l'Eternité Divine mais que c'est une durée successive comme pour toute créature. Ce n'est toutefois pas une durée continue comme le temps du monde corporel qui est fait d'une succession ininterrompue, c'est une durée discontinue en laquelle se succèdent des instants qui durent de sorte que toute une durée de notre temps peut être présente et simultanée à un seul et même instant angélique (il peut arriver ainsi qu'une chose future par rapport à nous soit déjà présente à quelque intelligence angélique).

Il y a enfin encore une différence importante entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine. Nous avons vu que l'intelligence humaine ne connaît que des natures intelligibles universelles et ne connaît pas par elle-même les êtres individuels en leur individualité mais ne les connaît qu'en référence à l'expérience sensible qui nous a mis à leur contact et en découvrant ce qu'il y a en eux de natures intelligibles universelles. Il n'en est évidemment pas ainsi pour l'esprit pur qui ne connaît pas par abstraction et qui n'atteint pas les êtres individuels par l'expérience

¹⁶³ Intelligibilité en acte puisqu'il n'y a pas eu besoin d'abstraction.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 227 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

sensible : c'est par ses idées innées elles-mêmes que l'esprit pur doit connaître les êtres individuels en eux-mêmes, dans leur individualité elle-même. Il en est ainsi parce qu'en connaissant par l'une de ses idées une zone d'intelligibilité, il n'a pas atteint cette intelligibilité de l'extérieur en la découvrant par l'abstraction dans les données de l'expérience sensible, il a atteint cette intelligibilité directement, en elle-même, telle que Dieu de qui provient sa science la réalise en tous les êtres en qui elle est réalisée. Donc *l'esprit pur en connaissant quelque intelligibilité connaît du même coup, intuitivement, par le même acte d'intelligence, tous les êtres particuliers en qui elle est réalisée* car il la connaît comme Dieu, qui en a créé l'idée en lui, la réalise en tous ces êtres en qui elle est réalisée : or de Dieu ne viennent pas seulement les natures universelles mais toutes les particularités des êtres. Reproduisant, comme les êtres qu'elles connaissent, la science de Dieu qui a créé le particulier comme l'universel, les idées angéliques connaissent le particulier comme l'universel. Voilà pourquoi une idée angélique ne saisit la totalité d'une intelligibilité qu'en la saisissant en toutes ses réalisations particulières.

- - - - -

Nous avons dit que contrairement à l'Intelligence Divine l'intelligence angélique est limitée. Cela entraîne d'abord, comme nous l'avons expliqué, qu'elle ne peut pas par ses moyens naturels pénétrer le mystère de ce que Dieu est en Lui-même dans Sa Réalité Divine. Mais concernant sa connaissance des créatures y a-t-il des réalités créées que l'intelligence angélique ne peut pas connaître ?

Il y a d'abord ce que saint Thomas d'Aquin appelle « les secrets des coeurs » en donnant au mot « cœur » son sens biblique (qu'il a encore chez Pascal) et non le sens qu'il a pris depuis Jean-Jacques Rousseau et le romantisme : « les secrets des coeurs », cela veut dire tout ce qui au plus profond de la conscience des créatures spirituelles, hommes ou esprits purs, ne dépend que de leurs choix libres. Précisément parce qu'ils sont libres, ils ne sont déterminés par aucune zone d'intelligibilité créée et ne peuvent donc être connus en eux-mêmes qu'à l'intérieur de leur existence même, c'est-à-dire par Dieu seul qui est cause d'existence de tout ce qui existe comme nous l'avons expliqué dans notre étude de la Création. Les esprits purs ne peuvent donc les connaître que dans et par leurs manifestations extérieures, nullement en eux-mêmes.

Ce que nous venons d'expliquer entraîne une conséquence importante concernant la connaissance des événements futurs dont les esprits purs sont capables. Lorsque ces événements futurs sont déterminés par leurs causes, il est évident que les esprits purs peuvent les prévoir grâce à leur connaissance complète de toutes les intelligibilités de l'univers, et cela même dans le cas où ces événements sont imprévisibles pour l'homme qui ne connaît jamais complètement tout l'enchevêtrement des causes et déterminations. Mais pour les événements futurs qui dépendent de choix libres, ils ne sont pas déterminés par leurs causes, d'où résulte que pas plus que l'homme l'esprit pur ne peut d'aucune manière les prévoir : Dieu seul en a connaissance parce que, comme nous l'avons expliqué, ils sont présents à l'unique instant sans succession de l'Eternité Divine tout en étant futurs par rapport aux créatures et parce que la science divine les atteint en leur être même qui a en elle sa cause d'existence. On peut conclure de là que l'annonce d'évènements futurs résultant de choix libres ne peut venir que de Dieu : c'est ce que l'on appelle « la prophétie ».

Il reste une difficulté soulevée par ce que nous venons d'expliquer. Lorsque se produit un événement résultant d'une décision libre et par conséquent imprévisible pour l'esprit pur, ne peut-on pas dire que l'esprit pur en acquiert alors la connaissance ? Or nous avons montré que l'esprit pur n'acquiert pas ses connaissances, qu'elles sont en lui dès qu'il existe. La réponse à cette difficulté est que les idées angéliques, que l'esprit pur a en lui par nature sans avoir à les acquérir, sont aptes, comme nous l'avons montré, à connaître tous les êtres particuliers qui entrent dans leur zone d'intelligibilité mais ceux qui sont futurs, s'ils ne sont pas déterminés par leurs causes et par là prévisibles, n'entrent pas actuellement dans cette zone d'intelligibilité et échappent par là aux idées angéliques : ils n'y entreront qu'en venant à l'existence et en acquérant par là l'intelligibilité connue par les idées angéliques. Quand un événement futur imprévisible se produit le changement n'est pas dans l'idée angélique apte toujours à le connaître dès qu'il aura l'intelligibilité saisie par elle, mais dans l'arrivée de cet événement à l'existence qui lui fait acquérir en même temps cette intelligibilité : on ne peut bien entendu comprendre cela que si l'on sait que les idées angéliques n'existent qu'en dépendance de la science créatrice de Dieu qui les a elles-mêmes créées comme connaissances de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 228 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

l'intelligibilité de toutes choses, donc comme connaissant les choses au fur et à mesure que quelque intelligibilité se trouve effectivement en elles. Une idée angélique connaît au cours de la durée un être nouveau, non comme l'homme par un contact direct avec lui au moyen de l'expérience, mais parce que Dieu donne alors à cet être nouveau, avec l'existence, l'intelligibilité connue par cette idée angélique et Il la lui donne par Sa même science créatrice qui a créé les idées angéliques. A l'intérieur d'une idée angélique défilent en quelque sorte, comme la suite des images contenues dans un film ¹⁶⁴, tous les êtres qui entrent dans sa zone d'intelligibilité au fur et à mesure précisément qu'ils y entrent en venant à l'existence, et cela parce que l'idée angélique atteint les êtres, non pas de l'extérieur, mais à l'intérieur même de leur intelligibilité au fur et à mesure qu'ils la possèdent.

LA VOLONTÉ ANGÉLIQUE

Nous avons vu que la volonté est une conséquence de l'intelligence. Dire que les esprits purs sont des intelligences pures, c'est dire qu'ils sont en même temps, par le fait même et inséparablement, des volontés pures : comme il n'y a ni vie organique ni sensibilité en eux, *tout le mouvement de leur être est volonté se mouvant vers le bien connu par leur intelligence*. La volonté angélique est donc, contrairement à la volonté humaine, une volonté que n'influence aucun mouvement de sensibilité, donc *une volonté parfaitement et totalement maîtresse d'elle-même*. D'où il résulte que les décisions des esprits purs ne sont pas, comme les décisions humaines, plus ou moins libres, elles sont toujours *pleinement et parfaitement libres et par là totalement responsables*.

Ce que nous avons expliqué concernant la stabilité de la liberté définitivement engagée en ses décisions pour l'âme humaine se trouvant dans un état purement spirituel par le fait de la mort est vrai à plus forte raison pour les esprits purs. Parce que nous avons montré que l'intelligence angélique n'est pas discursive mais intuitive, il est évident que la liberté angélique prend ses décisions sans délibération, c'est-à-dire sans examen successif et par là à chaque moment partiel du pour et du contre, mais dans la *compréhension parfaite en un seul acte d'intelligence de tous les pour et tous les contre* (donc de toutes les données de la décision) vus ensemble : cela entraîne que *dans une décision aussi parfaitement et totalement lucide la liberté (et par conséquent la responsabilité) est totalement et par là irrévocablement engagée*. Nous avons établi que ce qui explique dans l'état présent de la liberté humaine son instabilité, c'est-à-dire la possibilité de changer de décision ou de se repentir, c'est la possibilité de reprendre en considération des contre que le libre choix fait au moment de la décision avait écartés et rejetés : ceci n'est pas possible pour l'esprit pur puisqu'à l'instant même de la décision tout est considéré par lui en un acte totalement lucide de son intelligence, il n'y a donc absolument rien dans ses décisions qui n'ait pas été considéré et qui pourrait être repris en considération ensuite. Voilà pourquoi *la liberté parfaitement stable de l'esprit pur persévère toujours dans ses décisions et ne s'en repent jamais* : nous avons expliqué pourquoi cette stabilité est une perfection parce que l'acte de la liberté est de choisir et qu'elle choisit davantage et plus parfaitement en s'engageant totalement et par là irrévocablement dans ses choix parfaitement lucides où tout est pleinement considéré.

Ce qui précède confirme du point de vue du raisonnement philosophique l'enseignement de la foi chrétienne qui affirme que les démons ne se repentent jamais et persévèrent irrévocablement dans leur choix mauvais qui a été totalement lucide et pleinement responsable et par là *pure malice de l'esprit* sans aucune influence d'entraînement passionnel. Peut-être objectera-t-on que dans ce cas contrairement à ce que nous venons de dire la stabilité de la liberté n'est pas une perfection mais un grand mal. La réponse se trouve dans le proverbe latin : *Corruptio optimi pessima*, la déviation de ce qu'il y a de meilleur est ce qu'il y a de pire. La stabilité de la liberté, qui est ce qu'il y a de meilleur, devient ce qu'il y a de pire quand son choix pleinement lucide et responsable est mauvais.

Peut-être s'étonnera-t-on, à propos de cet enseignement chrétien au sujet des démons, que des esprits purs parfaitement lucides aient pu faire un mauvais choix. La liberté le comporte pourtant ¹⁶⁵. C'est ici qu'il est important d'éviter l'erreur platonicienne qui confond malice de la volonté et erreur de l'intelligence : c'est précisément quand l'intelligence est parfaitement lucide que le choix mauvais est pure malice de la volonté. On pourrait ajouter aussi que pour la foi chrétienne le choix mauvais des démons a été refus et rejet d'une destinée surnaturelle qui était pur don de Dieu que leur nature angélique ne comportait pas et qui dépassait infiniment toutes les possibilités et

¹⁶⁴ Ceci n'est qu'une métaphore, donc équivoque.

¹⁶⁵ Sauf évidemment quand il s'agit de la liberté divine qui coïncide avec le Bien infini et parfait en sa pure surabondance.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 229 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

aspirations naturelles de cette nature angélique en les rendant participants à la nature divine elle-même et par là vrais fils de Dieu de sorte que cette destinée surnaturelle était pour eux comme pour nous mystère impénétrable dont ils ne pouvaient avoir connaissance que par Révélation Divine. Le motif d'un tel rejet, selon les enseignements de la Tradition chrétienne, a été le naturalisme, c'est-à-dire une complaisance dans la haute perfection spirituelle de leur nature angélique au point de ne vouloir qu'elle et de refuser ce qui ne venait pas d'elle, ce qu'elle ne comportait pas, ce naturalisme lui-même fondé sur *l'orgueil* (là est la vraie malice de l'esprit), c'est-à-dire *la volonté d'indépendance absolue* qui refuse tout don, qui refuse de recevoir pour tout trouver en soi, tout tirer de soi, pouvoir tout s'attribuer à soi-même, La persévérance sans repentir dans cette attitude est alors *entêtement d'orgueil*.

L'ACTION ANGÉLIQUE

Il résulte de la perfection de l'esprit pur qu'il doit pouvoir agir hors de lui sur les autres esprits purs et dans le monde corporel. Mais ici encore va apparaître une différence capitale entre l'esprit pur et l'âme humaine.

Nous avons vu pourquoi l'âme humaine, dont la nature est d'animer un corps, ne peut agir en dehors d'elle-même que par les organes et les membres de son corps, par exemple pour mouvoir mon stylographe comme je le fais en ce moment il me faut des commandes nerveuses et des fonctionnements musculaires mais ma volonté ne pourrait pas sans eux agir directement sur mon stylographe. Nous avons pu conclure de là que l'âme humaine privée de son corps par la mort n'a plus aucune possibilité d'action hors d'elle-même, d'où l'absurdité du spiritisme qui attribue des interventions dans le monde corporel aux âmes des défunts.

Il en est tout autrement pour les esprits purs dont la nature n'est pas d'agir par le moyen d'un corps. Ils doivent *pouvoir agir directement en dehors d'eux-mêmes sur les autres êtres corporels ou spirituels*. Pour se rendre compte comment, il suffit d'avoir compris qu'alors que l'intelligence humaine ne peut connaître les choses qu'à travers un contact extérieur avec elles par l'expérience sensible l'intelligence angélique, pour les raisons que nous avons expliquées, atteint les choses directement à l'intérieur de ce qu'elles sont au sein même de ce qu'il y a d'intelligibilité en elles (parce que les idées angéliques sont données à l'esprit pur avec sa nature même par Dieu auteur de ce que sont les choses). Il en résulte qu'alors que l'homme ne peut mouvoir les êtres qu'au moyen d'un contact extérieur pour lequel il a besoin de son corps *l'esprit pur peut mouvoir les êtres de l'intérieur en les atteignant au sein même de ce qu'ils sont* dans les profondeurs de leur intelligibilité, motion qui évidemment n'a rien d'infailible et ne peut être qu'une influence non déterminante quand il s'agit d'êtres libres comme les autres esprits purs et comme les hommes. Toutes les zones d'intelligibilité de la Création sont accessibles à l'action des esprits purs dont les idées les atteignent en elles-mêmes.

D'abord *les esprits purs peuvent communiquer entre eux* en un langage purement spirituel comme eux, donc sans instrument ni intermédiaire matériel. C'est la matière qui sépare. *Le monde spirituel est évidemment le monde de la communication et de l'interpénétration* (déjà entre hommes, lorsque, mais eux forcément par quelque instrument matériel de langage, paroles écrites, gestes ou attitudes, ils ont réussi à se communiquer vraiment leurs pensées et leur amour il y a authentique interpénétration spirituelle). Les idées des anges inférieurs sont d'ailleurs en dépendance de celles des anges supérieurs qui contiennent un degré plus profond, plus pénétrant d'intelligibilité et qui peuvent par là les éclairer de l'intérieur. De même les volontés plus fortes des anges supérieurs peuvent fortifier et influencer celles des anges inférieurs, mais bien entendu sans les déterminer parce qu'ils demeurent libres et même pleinement libres (ceci explique les enseignements de la Tradition chrétienne sur le rôle du Prince des démons vis à vis des autres et son attitude captative pour dominer leurs intelligences et leurs volontés, ce qui toutefois n'a pu se faire sans qu'en y consentant ils l'aient eux-mêmes voulu).

Il résulte aussi de ce que nous avons expliqué que *les esprits purs peuvent à leur gré mouvoir le monde corporel* d'une manière absolument inobservable par l'expérience sensible puisque c'est une action qui n'atteint pas les êtres corporels de l'extérieur comme l'action humaine mais à l'intérieur de ce qu'ils sont. A supposer, ce dont nous doutons très fort en l'absence de conditions sérieuses d'expérimentation, que les phénomènes que les spirites prétendent avoir observés soient authentiques, nous avons dit pourquoi on ne pourrait pas les expliquer par une intervention, au moins directe, des âmes des défunts, mais on pourrait éventuellement les expliquer par une intervention des esprits purs.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 230 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

Quant à l'action possible des esprits purs sur les hommes, on voit par ce qui précède qu'en raison de la complexité de la nature humaine elle peut prendre des formes très variées. D'une part, les esprits purs peuvent agir sur le corps humain comme sur tout le monde corporel. Une action brutale, étrangère à la liberté humaine, comme dans les cas de possession démoniaque, est exceptionnelle. Ce qui est en revanche courant est une influence exercée à son insu sur la liberté humaine par la voie des organes des sens et des centres nerveux, et par là des mouvements de sensibilité qui en résultent. Nous avons aussi déjà signalé que certaines visions ou auditions pourraient s'expliquer par une action des esprits purs sur les organes sensoriels (ce que confirme le fait que les autres personnes présentes ne voient rien et n'entendent rien). Mais il peut y avoir aussi une action purement spirituelle des esprits purs sur ce qu'il y a de spirituel dans l'âme humaine, donc une action pour éclairer l'intelligence ou influencer la volonté. Déjà les grands philosophes grecs pensaient qu'il faut attribuer à l'action des esprits purs les *inspirations* supérieures du *génie* (d'où le mot « génie ») ou de *l'héroïsme* qui dépassent les capacités normales de l'homme (ne pas confondre ces inspirations qui tout en étant surhumaines demeurent d'ordre naturel avec ce que la foi chrétienne enseigne sur l'inspiration du Saint-Esprit dans la vie mystique qui est d'ordre surnaturel et peut se réaliser sans rien d'extraordinaire dans la plus ordinaire des vies si tout, dans les plus banales actions de la vie courante, y est sous l'emprise de l'amour de Dieu).

Certains psychologues contemporains ont soutenu qu'on peut expliquer par des phénomènes psychologiques inconscients bien des faits qu'on attribuait autrefois à l'action des esprits purs. Cela est vrai dans bien des cas mais ce que beaucoup d'entre eux ne voient pas est que l'un n'exclut pas l'autre car *c'est précisément au sein des phénomènes psychologiques inconscients que l'action des esprits purs trouve le plus normalement et le plus aisément à s'exercer*, soit qu'il s'agisse, dans le cas des inspirations supérieures dont nous avons parlé en dernier lieu, de ce fond spirituel de l'âme humaine dont nous avons expliqué pourquoi il n'est jamais conscient avant l'instant de la mort, soit qu'il s'agisse de tout ce grouillement inconscient des mouvements de sensibilité que la psychologie expérimentale contemporaine a si largement commencé à explorer. Ceci explique que les tempéraments intuitifs, marqués, comme nous l'avons expliqué, par plus de richesse et de profondeur inconscientes, et qui coïncident le plus souvent avec des tempéraments hyperréceptifs, soient en général plus perméables à l'action des esprits purs. Certains opposent cas pathologiques et cas démoniaques, mais certaines maladies psychologiques ne peuvent-elles pas dans certains cas rendre plus perméable à l'action des démons ? Bien entendu les méthodes de la science expérimentale ne permettront jamais de déceler directement l'intervention des esprits purs qui est immanente aux phénomènes observés par elles.

Si les méthodes de la science expérimentale ne permettent en aucun cas d'observer directement l'intervention des esprits purs au sein du monde corporel, cette science peut pourtant nous apporter une précieuse confirmation de ce que nous avons dit sur la probabilité de l'existence des esprits purs et cela rend plus ridicules encore les prétentions de ceux qui croient pouvoir nier cette existence précisément au nom de la science expérimentale sous le fallacieux prétexte qu'elle ne la décèle pas directement comme si ce qui est spirituel pouvait être observé par elle. Il s'agit de cette donnée incontestable des sciences expérimentales que l'univers indépendant de l'homme fonctionne régulièrement et sans défaillance selon des lois et un ordre intelligibles qui n'y viennent pas de l'intelligence humaine et que celle-ci n'y découvre que laborieusement, notamment selon cette intelligibilité mathématique qui émerveillait Einstein devant les difficultés éprouvées par l'intelligence humaine à la découvrir et à l'exprimer. Il s'agit par exemple de ce fait que les astres suivent leurs orbites sans jamais s'en écarter avec une infaillible régularité et nous savons aujourd'hui que cette même régularité régit les phénomènes intérieurs aux atomes dont notre science calcule sans jamais se tromper les manifestations. C'est sur ces régularités une fois connues par nous que se fondent les infaillibles réussites de nos techniques : les cosmonautes ont atteint la lune et la bombe d'Hiroshima a explosé. La science expérimentale constate cela. Mais elle ne se demande pas pourquoi il en est ainsi, pourquoi les astres ne s'écartent jamais de leurs orbites, pourquoi l'univers fonctionne selon ces lois intelligibles et pas selon d'autres lois ou d'une manière totalement incohérente. Elle ne se le demande pas parce qu'il n'est pas en son pouvoir propre de répondre à cette question, mais elle oblige pourtant à la poser.

Nous avons déjà dit qu'il suffirait en toute rigueur de l'Intelligence Créatrice de Dieu, que nous pouvons

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 231 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

affirmer avec une absolue certitude, pour expliquer cet ordre intelligible du fonctionnement de l'univers qui reçoit de Lui l'existence. Mais nous avons montré aussi que normalement la Causalité Créatrice de Dieu n'agit pas directement, mais par les causes secondes auxquelles elle donne à la fois et inséparablement d'exister et d'agir selon leurs natures propres. Il est donc bien plus probable que la Causalité Intelligente de Dieu assure le fonctionnement de l'univers selon un ordre intelligible par la motion d'intelligences créées qui, pour ce qui est indépendant de l'intervention technique de l'homme (on voit ici combien celle-ci est conforme au plan divin de la Création), ne peuvent être que les esprits purs. Si l'univers fonctionne selon ces lois-là qui sont intelligibles et pas d'autres, par exemple si les astres suivent infailliblement leurs orbites, cela ne peut être que parce qu'il est invisiblement mû, mû de l'intérieur même de son être, par des intelligences comme une machine ne fonctionne selon un ordre intelligible que selon un ordre de mouvement que son constructeur a mis en elle : ces intelligences ne peuvent être que celles d'esprits purs. D'où l'extrême probabilité que *ce sont des intelligences angéliques qui font fonctionner tout le monde corporel selon ses lois en le mouvant de l'intérieur même de son intelligibilité* puisque nous avons vu qu'elles portent en elles toutes les intelligibilités de l'univers. Parce qu'il faut au sein de l'univers des éléments moteurs intelligents d'où lui vienne l'ordonnance intelligible de son fonctionnement, celle-ci nous fait penser à l'existence d'esprits purs à qui Dieu a soumis le monde corporel pour le mouvoir selon cette ordonnance intelligible et qui, étant vraiment pour cela « messagers » de Dieu, méritent bien ainsi le nom d'anges indépendamment même de ce que la Bible nous révèle à leur sujet, mais le polythéisme ne soupçonnait-il pas confusément quelque chose de cela avec sa multitude de dieux présidant aux divers secteurs de phénomènes naturels ?

Nous avons eu l'occasion de remarquer que l'homme fait lui-même partie de l'univers matériel qu'il observe et la physique du XXe siècle a découvert comment elle doit tenir compte de cet observateur humain lié à ce qu'il observe. Cela ne suggère-t-il pas l'hypothèse d'une intelligence qui, contrairement à l'intelligence humaine, pourrait pénétrer toute l'intelligibilité de l'univers matériel parce qu'elle n'en ferait pas partie et y intervenir en conséquence ? On sait qu'une telle hypothèse est venue à l'esprit d'un des plus grands créateurs de la physique moderne, Maxwell.

Ce que nous venons d'expliquer concernant l'ordre intelligible qui régit l'univers inanimé qu'étudie la physique s'applique encore plus quand il s'agit du monde étudié par la biologie, du monde vivant où règne une organisation prodigieusement complexe et perfectionnée dont nous savons d'ailleurs aujourd'hui, avec les rapides progrès de la cytochimie, qu'elle a son point de départ dans la structure parfaitement ordonnée des macromolécules des protéines. Les progrès de la génétique ont mis en évidence la part du hasard dans l'évolution et la transmission de la vie. Mais le hasard n'organise rien et de lui seul ne peut sortir un ordre. En particulier des « mutations » qui proviendraient du seul hasard ne pourraient créer un nouveau système d'organes coordonnés entre eux. Il est donc indispensable d'admettre immanente ou sous-jacente au hasard et à l'enchevêtrement des causalités qui jouent à travers ce hasard l'action d'intelligences organisatrices ou ordonnatrices. Là aussi il nous semble plus vraisemblable de penser que la Causalité première de l'Intelligence Créatrice de Dieu n'agit qu'à travers la causalité seconde d'intelligences créées qui sont celles des esprits purs : nous ne voyons pas comment on pourrait résoudre l'énigme de l'évolution du monde vivant sans supposer leur intervention motrice à l'intérieur même de cette évolution au sein de son intelligibilité profonde.

Ce qui précède nous paraît appeler un complément à ce que nous avons écrit dans le chapitre sur la Création concernant le problème du mal et de la souffrance, complément indispensable surtout si l'on pense que les péchés, c'est-à-dire les refus opposés à Dieu et à l'ordre établi par Lui par les libertés des créatures, sont à la source de tous les maux et souffrances. Or il y a des maux qui ne proviennent évidemment pas des péchés des hommes : qu'on pense à l'argument tiré par Voltaire du tremblement de terre de Lisbonne. La souffrance animale (animaux qui s'entredévoraient) a existé certainement avant l'existence de l'humanité. C'est là que pourrait intervenir l'hypothèse émise par certains penseurs chrétiens selon laquelle Lucifer serait l'esprit pur qui présiderait à tout le fonctionnement de l'univers corporel (d'où le nom de « Prince de ce monde » qui lui est quelquefois donné) et y aurait introduit par malice des désordres qui l'auraient fait dévier du Plan Divin. Ce n'est certes là qu'une hypothèse mais qui éclairerait bien des difficultés.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Les êtres immatériels	Page 232 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les Esprits Purs	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 233 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

6e PARTIE :

LA MORALE OU LA FINALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 234 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

CHAPITRE 1 :

LE DOMAINE PRATIQUE

SPÉCULATIF ET PRATIQUE

Le fait que par sa volonté libre l'homme décide lui-même de ses actes entraîne qu'il a par là la responsabilité de se diriger lui-même vers son vrai bien et c'est en cela que consiste la vie morale qui est donc la conséquence de l'intelligence et de la liberté que comporte la nature humaine. C'est cette vie morale qu'il nous faut étudier en cette sixième et dernière partie. Mais il ne s'agira bien entendu, selon les limites que nous avons données à ce livre et précisées dans notre Introduction, que de *la morale naturelle* fondée comme nous venons de l'expliquer sur notre nature humaine dont elle est la conséquence et connaissable comme cette nature humaine par nos moyens naturels de connaissance, l'expérience et le raisonnement, donc accessible par là à tout homme qui use bien de sa raison humaine. Ce n'est que dans quelques digressions adressées au lecteur chrétien que nous ferons allusion à *la morale surnaturelle* ou *chrétienne* fondée sur la destinée surnaturelle de l'homme dont elle est la conséquence et qui donc comme cette destinée surnaturelle n'est connaissable que par la Révélation et la foi chrétiennes.

Direction des actes volontaires libres de l'homme vers le vrai bien humain, la morale appartient par là à un domaine que l'on appelle le domaine « pratique », c'est pourquoi pour la situer exactement il nous faut d'abord préciser la distinction entre deux formes d'exercice de l'intelligence humaine, son exercice SPÉCULATIF ou THÉORIQUE et son exercice PRATIQUE. Dans le domaine spéculatif ou théorique l'intelligence ne vise qu'à *connaître la réalité telle qu'elle est*, c'est le domaine de *pure connaissance* dont nous avons expliqué la nature : le mot « spéculatif », de même racine que « spectacle », vient du verbe latin qui signifie « regarder » et le mot « théorique » vient du verbe grec qui a cette même signification de sorte que ces deux mots sont équivalents avec cette seule différence que l'un est d'origine latine et l'autre d'origine grecque. Dans le domaine pratique l'intelligence vise, en éclairant par là la volonté et la décision, à *diriger l'action vers sa fin*, c'est donc le domaine de *la connexion entre connaissance et action* où l'être intelligent par sa volonté libre qui résulte de son intelligence se meut lui-même vers des fins connues par cette intelligence et par là agit en des actes volontaires libres selon des jugements de l'intelligence : le mot « pratique » vient du mot grec qui signifie « action ». Par exemple la biologie est science spéculative ou théorique, elle ne vise qu'à connaître l'organisme vivant tel qu'il est, mais la médecine est science pratique car elle cherche comment agir pour le bien de cet organisme qui est la santé.

De ce que nous venons de dire résulte que le domaine pratique présuppose le domaine spéculatif : il faut d'abord simplement connaître pour pouvoir à la lumière de ses connaissances discerner où se trouve le bien à vouloir et comment agir pour se diriger vers ce bien. Par exemple la médecine présuppose les connaissances de la biologie. De même la morale ne pourra découvrir où se trouve le vrai bien de l'homme et comment agir pour se diriger vers lui que si déjà nous connaissons ce que comporte notre nature humaine et c'est ainsi que la morale présuppose la philosophie spéculative, c'est pourquoi nous ne pouvons étudier la morale qu'à la fin de ce livre et à

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 235 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

la lumière de tout ce qui précède.

Quand nous avons étudié le jugement, il s'agissait alors du jugement spéculatif (parce que nous étions dans l'étude de la connaissance en tant que telle) et nous avons démontré que ce qui en est le centre et en constitue la nature est le verbe *être* : c'est parce qu'il ne s'y agit que de connaître la réalité telle qu'elle est. Mais ce qui est le centre et constitue la nature du jugement pratique est le verbe *falloir* ou *devoir* parce qu'il s'y agit de diriger l'action. *Le jugement spéculatif dit ce qui « est », le jugement pratique dit ce qu'il « faut » faire ou ce qu'on « doit » faire.* C'est pourquoi le jugement pratique est appelé *normatif* ce qui veut dire qu'il donne une direction (c'est-à-dire une « norme » ou règle) à l'action, qu'il est « recteur » de l'action.

Nous avons vu, en étudiant le jugement spéculatif, que sa vérité est sa conformité à la réalité à connaître telle qu'elle est précisément parce qu'il n'a pas d'autre fonction que de connaître. Mais *la vérité du jugement pratique est dans sa conformité au bien vers lequel sa fonction est de diriger l'action* : il est vrai si ce qu'il dit de faire dirige effectivement vers le bien voulu, sa vérité consiste dans la rectitude de sa direction vers ce bien. Par exemple le jugement médical est vrai si ce qu'il dit de faire sert effectivement la santé.

Nous avons vu que c'est toujours l'objet qui est spécifique (c'est-à-dire déterminant la nature) parce qu'il est cause formelle et c'est pourquoi rien n'a sa rectitude que dans la conformité et la soumission à l'objet : toute saine philosophie est objectiviste. Dans le domaine spéculatif l'objet est la réalité à connaître telle qu'elle est : il y a *réalisme* quand elle est vraiment connue telle qu'elle est et c'est pourquoi nous avons dit qu'il faut une *intransigeance* absolue pour ne jamais se laisser détourner en aucun cas et sous aucun prétexte de reconnaître et affirmer la vérité telle qu'elle est. Mais dans le domaine pratique, l'objet, c'est le bien à obtenir ou à réaliser, et le réalisme est de faire ce qui y parvient effectivement : ce n'est donc plus sur des affirmations, mais sur *la réalisation de l'action capable de parvenir effectivement à la fin voulue* qu'il faut une intransigeance absolue ne s'en laissant jamais détourner en aucun cas, et sous aucun prétexte. Pour reprendre notre exemple, le médecin doit être d'une intransigeance absolue sur ce qu'il faut pour la santé.

Enfin nous avons démontré que dans le domaine spéculatif l'affirmation absolument première incluse dans toutes les autres et que toutes les autres supposent est le principe d'identité affirmant que toute chose est ce qu'elle est. Dans le domaine pratique ce qui est inclus en toute affirmation et supposé par elle est de *se diriger vers le bien* et de *se détourner du mal*, ce qui n'est que la traduction pratique du principe de finalité qui est le fondement de tout l'ordre pratique et dont l'énoncé spéculatif est que toute action se dirige vers sa fin.

SUBDIVISIONS DU DOMAINE PRATIQUE

Dans tout le domaine pratique l'intelligence est rectrice de l'activité humaine pour la diriger vers le bien qui est sa fin. Mais il y a deux cas. Dans le premier, où l'on emploie le verbe AGIR pour désigner l'activité dirigée par l'intelligence, la fin de cette activité est *le bien ou la perfection de l'homme lui-même qui agit* : l'homme dirige alors son activité par son intelligence pour réaliser son propre bien d'homme et c'est des exigences de ce bien humain qu'il ne doit se laisser détourner en aucun cas ni sous aucun prétexte. Le réalisme est dans ce cas que l'homme obtienne vraiment ce qui est bon pour lui, se perfectionne véritablement : le jugement pratique est alors vrai s'il dirige effectivement notre activité vers notre bien authentique.

C'est évidemment dans ce premier cas que se situe la morale qui est direction de la conduite humaine vers le vrai bien humain. Mais pour préciser davantage la nature de la morale il faut la distinguer des sciences pratiques particulières qui recherchent quelque bien particulier de l'homme comme la médecine qui recherche sa santé : c'est là vraiment un bien pour l'homme, mais un bien qui, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, doit demeurer subordonné au bien absolu et parfait de l'homme. Ce qui définit complètement la morale est de rechercher *ce bien absolu et parfait de l'homme auquel tous les autres biens doivent être subordonnés* et qui est par là ce que dans le prochain chapitre nous appellerons « la fin dernière » de l'homme : c'est ainsi quand nous aurons établi avec

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 236 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

précision cette notion de fin dernière que la notion de la morale elle-même qui est la direction vers elle deviendra tout à fait précise.

De là résulte que dans l'ordre pratique où tout doit être subordonné au bien absolu et parfait de l'homme que recherche la morale, celle-ci est la science fondamentale rectrice de toutes les autres sciences comme nous avons vu que tel était le cas de la philosophie dans l'ordre spéculatif. Plus précisément cela entraîne que *la morale est la philosophie pratique* ou la partie pratique de la philosophie et c'est pourquoi elle est la seule science pratique dont nous traitons dans cet ouvrage (à la fin parce que, comme nous l'avons expliqué, la philosophie pratique présuppose la philosophie spéculative).

Dans le second des deux cas que nous avons annoncés en commençant ce paragraphe on emploie le verbe FAIRE (au lieu du verbe « agir ») pour désigner l'activité dirigée par l'intelligence parce qu'alors la fin de cette activité n'est plus le bien ou la perfection de l'homme lui-même qui agit mais *la perfection d'une œuvre extérieure à lui que l'homme fait* : c'est le domaine des *arts, techniques et métiers*. Par exemple la sculpture n'a pas pour fin la perfection du sculpteur, mais celle de la statue, et la menuiserie n'a pas pour fin la perfection du menuisier, mais celle de la table ou de l'armoire.

Ainsi, de même que c'est le vrai bien de l'homme qui commande tout en morale, c'est la perfection de l'œuvre à faire qui commande tout dans le domaine des arts, techniques et métiers, et c'est donc des exigences de cette perfection que l'artiste, l'artisan, le technicien ou l'ouvrier ne doit se laisser détourner en aucun cas ni sous aucun prétexte : le jugement est alors vrai s'il juge exactement de ce qu'exige la perfection de l'œuvre à faire. La vérité pratique dans le domaine du faire est par rapport aux exigences de la perfection de l'œuvre tandis que dans le domaine de l'agir elle est par rapport aux exigences du bien authentique de l'homme.

Nous avons fait une concession au vocabulaire contemporain en employant pour le domaine du faire la triple expression : « arts, techniques et métiers ». Le vocabulaire ancien, notamment celui qu'utilisait saint Thomas d'Aquin, employait l'unique mot d'ART pour désigner tout cet ensemble et ainsi cet unique mot d'art embrassait ce que nous appelons aujourd'hui techniques et métiers, c'est-à-dire embrassait l'art de *l'artisan* (mot qui vient d'art) ou ouvrier aussi bien que l'art de *l'artiste*. Ce vocabulaire ancien distinguait ainsi deux espèces d'arts :

1). les *beaux-arts* (ou arts de l'artiste auxquels le vocabulaire contemporain réserve le nom d'arts) qui recherchent comme perfection de l'œuvre sa *beauté*, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, la joie qu'elle procure en étant connue (lue, vue ou entendue) ;

2). les *arts utiles* (ce sont eux que le vocabulaire contemporain dénomme techniques ou métiers) qui recherchent comme perfection de l'œuvre son *utilité*, c'est-à-dire sa correspondance à des besoins humains à satisfaire. Bien entendu il y a des arts mixtes qui recherchent à la fois beauté et utilité comme l'architecture et comme les arts du mobilier et du vêtement. Après cette explication de vocabulaire nous avertissons le lecteur pour éviter toute équivoque que désormais nous emploierons le mot « art » dans son sens ancien embrassant les techniques et métiers avec les beaux-arts¹⁶⁶.

Tous les chapitres suivants seront consacrés à la morale. Pour terminer celui-ci nous consacrerons un paragraphe à examiner plus complètement le domaine du « faire » sur lequel nous ne reviendrons plus ensuite.

LE DOMAINE DU FAIRE

Ce que nous appelons art (au sens ancien du mot embrassant les techniques et métiers comme les beaux-arts) est chez l'artiste, l'artisan ou l'ouvrier *une capacité qu'il possède en lui de bien réaliser son œuvre selon toutes les exigences de perfection propres à cette œuvre* (beauté dans le cas de l'artiste, utilité dans le cas de l'artisan ou de l'ouvrier) et cette capacité est possédée par lui au point qu'il peut en disposer quand et comme il le veut : or une capacité ainsi possédée par nous et dont nous pouvons user, c'est ce qu'à propos de la science possédée par l'intelligence nous avons appelé d'un mot latin intraduisible en français « habitus ». Comme nous l'avons déjà remarqué il ne faudrait surtout pas substituer à ce mot « habitus » le mot quelque peu semblable « habitude » car l'habitude n'est qu'un automatisme pouvant devenir dans le domaine des arts ce qu'on appelle quelquefois «

¹⁶⁶ On retrouve ce sens ancien dans les noms de l'Ecole Centrale des "arts" et manufactures et de l'Ecole des "arts" et métiers.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 237 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

virtuosité » (par exemple pour le pianiste taper toujours sur la touche qu'il faut sans jamais faire de fausse note) tandis que *l'art est direction de la réalisation de l'oeuvre par l'intelligence qui la conçoit*.

Nous verrons dans le dernier chapitre de ce livre que les vertus et les vices sont des habitus de la volonté disposant celle-ci à l'acte moralement bon ou à l'acte moralement mauvais. Aussi pouvons-nous maintenant nous demander si les arts sont des habitus de l'intelligence ou de la volonté. On serait peut-être tenté de répondre sans réfléchir que puisque les arts sont du domaine pratique où l'on dirige l'action vers quelque bien ou perfection, ils sont des habitus de la volonté qui est la faculté ayant le bien pour objet propre. Mais ce serait méconnaître que cet objet propre de la volonté est le bien ou la perfection de l'homme lui-même qui agit et c'est ce qui fait que les vertus et les vices sont habitus de la volonté selon que par eux celle-ci donne la préférence à notre vrai bien ou s'en détourne. L'art au contraire a pour objet propre la perfection *objective* de l'oeuvre à faire indépendamment du bien personnel de l'homme qui la fait et n'est réglé que par les exigences *objectives* de perfection (beauté ou utilité) de l'oeuvre considérée en elle-même, c'est pourquoi il est un habitus de l'intelligence, non point certes comme la science un habitus de l'intelligence spéculative, mais *un habitus de l'intelligence artistique, artisane, technicienne ou ouvrière, c'est-à-dire de l'intelligence rectrice de l'oeuvre à faire dirigeant celle-ci vers sa perfection objective selon les exigences propres de cette perfection*. On objectera peut-être que la perfection de l'oeuvre est voulue par l'homme comme un bien pour lui, ceci entraîne que c'est la volonté qui décide d'appliquer l'art à réaliser cette oeuvre comme elle décide d'appliquer l'intelligence à considérer ce dont elle a la science, mais l'art ainsi mis en oeuvre par la décision de la volonté a pour objet propre, non point comme la volonté le bien que l'homme peut trouver pour lui en la perfection de cette oeuvre, mais cette perfection elle-même en tant qu'elle appartient objectivement à l'oeuvre indépendamment de l'homme, et c'est pourquoi l'art n'est pas habitus de la volonté, mais de l'intelligence.

Cette affirmation que *l'art est habitus de l'intelligence* entraîne des conséquences fort intéressantes si nous considérons que, mise à part la poésie, la plupart des arts sont des *habiletés manuelles*, non point des automatismes du domaine de l'habitude comme les virtuosités auxquelles nous avons fait récemment allusion, mais d'authentiques habiletés, et ceci est vrai même des beaux-arts, car par exemple la peinture est bien habileté du peintre maniant le pinceau (un homme qui aurait l'idée d'un beau tableau mais serait incapable de le réaliser avec ses mains maniant le pinceau pourrait donner des idées à un peintre mais ne serait pas lui-même un peintre). Nous constatons donc que les véritables habiletés manuelles, qui n'existent pas chez les animaux, même ceux qui ont des mains comme les singes (tandis que des animaux bien dressés peuvent avoir de remarquables virtuosités), sont des aptitudes de l'intelligence, or ce fait est inconciliable avec le dualisme cartésien précédemment critiqué qui, séparant l'âme et le corps, oppose travail intellectuel et travail manuel ou corporel. Nous y trouvons donc la confirmation que toute activité humaine, procédant de l'unité de l'être humain, est inséparablement corporelle et spirituelle (nous avons vu que même l'activité purement intellectuelle, qui en elle-même est spirituelle et de l'âme seule, inclut toujours inséparablement en elle, tant que l'âme anime le corps, des éléments du domaine de la connaissance sensible qui mettent en jeu l'activité cérébrale) : dans le cas des habiletés manuelles qualifiées c'est l'intelligence, sans laquelle il n'y aurait pas d'authentique habileté manuelle, qui anime et dirige le geste des mains. Si nous parlons ici des mains, c'est parce que c'est le cas le plus fréquent, mais les arts peuvent mettre en jeu tous les membres et tous les organes comme dans le cas de la danse ou de l'acrobatie ou comme l'art de l'acteur fait à la fois de la voix, des gestes et des attitudes : on dit que l'acteur a l'intelligence de son rôle mais ce n'est pas celle du professeur qui fera un cours pour expliquer la pièce de théâtre ou du critique qui lui consacra un livre ou un article mais serait incapable de la jouer, c'est une intelligence du rôle incarnée et vécue dans la voix, les gestes, les attitudes, le corps tout entier.

Ce que nous venons de dire entraîne la haute valeur humaine des habiletés manuelles qualifiées puisqu'elles sont vraiment des aptitudes de l'intelligence et c'est donc une grave erreur, issue du dualisme de Platon ou de Descartes, de les mépriser. Certes il ne s'agit pas en affirmant cela de méconnaître la supériorité de l'intelligence spéculative mais de reconnaître que l'habileté manuelle qualifiée est authentiquement l'oeuvre propre de l'intelligence humaine. Il est déplorable que tant de nos contemporains, qui n'auraient pas les aptitudes pour être d'authentiques intellectuels (philosophes, savants ou écrivains), s'imaginent l'être parce qu'ils ne se servent de leurs mains que pour manier le porte-plume ou le stylographe ou taper sur le clavier de la machine à écrire dans le pur automatisme du travail de bureau pour remplir des paperasses et entasser des dossiers et ne voient pas que ces tâches administratives sont très inférieures aux habiletés manuelles qualifiées (que de femmes par exemple ne voient pas que les habiletés manuelles hautement qualifiées des arts de la cuisine, de la couture et même du

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 238 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

repassage sont très supérieures à la virtuosité de la dactylographie !).

Pourtant si l'on consulte l'histoire et surtout la préhistoire on s'aperçoit que bien avant l'essor de l'intelligence spéculative l'intelligence humaine et par là la différence entre l'homme et l'animal se sont manifestées par la fabrication d'armes et d'outils et un commencement de création artistique (dessins sur les murs des grottes, pierre et bois sculptés, chants, premiers instruments de musique, danses) : selon le vocabulaire latin encore compris de tous, l'homme a été FABER, *celui qui fait*, avant d'être SAPIENS, *celui qui sait*. Et aujourd'hui encore ceux dont les aptitudes dominantes sont pour faire quelque ouvrage de leurs mains sont beaucoup plus nombreux que ceux dont les aptitudes dominantes sont du domaine de l'intelligence spéculative, d'où l'erreur de programmes d'enseignement qui veulent faire passer tous les enfants par de longues années d'études exclusivement théoriques en remettant à plus tard, c'est-à-dire en général quand il sera trop tard, leur apprentissage manuel.

Les arts d'utilité (ce qu'on appelle aujourd'hui techniques et métiers), bien qu'ils soient des habitus de l'intelligence, mais de l'intelligence artisanale, technicienne ou ouvrière (qui est une forme authentique d'exercice de l'intelligence), sont exclusivement pratiques puisque la perfection qu'ils recherchent dans leurs oeuvres est uniquement leur aptitude à servir des besoins humains et s'il arrive que l'artisan, le technicien ou l'ouvrier trouve un moment de la joie à contempler son oeuvre réussie, c'est qu'alors il y a en cette réussite, peut-être immanente à son utilité, une certaine beauté résultant de l'ordonnance des éléments assemblés d'une manière si parfaitement adaptée, ce qui veut dire qu'à ce moment il y a une certaine participation des arts d'utilité au domaine des beaux-arts, même si la beauté n'y a pas été recherchée pour elle-même comme dans le cas des arts mixtes dont nous avons donné l'architecture pour exemple.

Les beaux-arts sont certainement pratiques en ceci qu'ils n'ont d'existence que dans la capacité effective de réaliser l'oeuvre belle mais ils sont inséparablement spéculatifs parce que l'oeuvre belle n'est belle que dans son aptitude à être contemplée et donner de la joie en cette contemplation, et s'il y aura ainsi contemplation de l'amateur (lecteur, spectateur ou auditeur), c'est parce que d'abord il y a eu contemplation de l'artiste contemplant l'oeuvre à faire dans la conception même qu'il en a en son intelligence : cette conception est inséparablement directrice de la réalisation de l'oeuvre belle et contemplative de cette beauté. C'est à cet aspect spéculatif (intuitif et non discursif comme nous l'avons expliqué) et contemplatif que les beaux-arts doivent leur supériorité aux arts d'utilité.

La différence que nous venons de marquer entre arts d'utilité exclusivement pratiques et beaux-arts inséparablement spéculatifs et pratiques entraîne une conséquence. *Les arts d'utilité ont des règles strictes qui sont les exigences de leur adaptation aux besoins qu'ils veulent satisfaire* et ne sont plus arts s'ils en dévient : le menuisier qui ne tient pas la scie comme il faut coupera le bois de travers. Mais *la beauté qui est analogue et non univoque parce qu'elle participe à l'infini de l'être et du bien est susceptible de formes de réalisation indéfiniment variées comportant et même exigeant de perpétuels renouvellements*, d'où l'erreur de tout « académisme » qui voudrait emprisonner les beaux-arts en des règles d'école et les obliger à reproduire toujours un certain type de beauté : bien au contraire les plus grands artistes et surtout les artistes de génie ou « inspirés »¹⁶⁷ sont vraiment créateurs dans la mesure où ils ne reproduisent pas les formes de beauté réalisées par leurs devanciers, même en y ajoutant leur marque personnelle, mais conçoivent quelque forme de beauté entièrement nouvelle.

Ceci ne veut pas dire que les beaux arts n'ont pas de règles, mais ce sont des règles qu'ils se donnent à eux-mêmes, qui ne leur sont jamais imposées, parce qu'elles sont immanentes à la conception de l'artiste en étant purement et simplement ce qu'il faut pour réaliser cette conception : ce sont donc des règles qui seront indéfiniment variées selon les variétés sans fin et les perpétuels renouvellements des formes de beauté. Certes il peut arriver qu'un artiste de génie suive des règles d'école (par exemple Racine celles de l'alexandrin) mais il les a alors épousées au point qu'elles ne lui sont plus données de l'extérieur mais sont devenues intérieures à sa conception créatrice et inséparables de cette conception.

¹⁶⁷ cf. ce qui a été dit précédemment au sujet de l'inspiration.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 239 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

Pour mieux faire comprendre ceci, prenons précisément pour exemple un alexandrin de Racine. Lorsque Pyrrhus, tout à son amour pour Andromaque, va jusqu'à lui proposer de rebâtir les murs de Troie que ses compatriotes grecs avaient détruits, Andromaque, qui n'écoute que son amour pour Hector toujours vivant en elle, s'écrie :

Sacrés murs que n'a pu conserver mon Hector ! »

Ceux qui connaissent bien les règles de l'alexandrin pourront être surpris de l'audace de Racine qui a mis la césure entre « pu » et « conserver » et le mauvais acteur qui n'a pas su assumer en lui le génie de Racine sera tenté de suivre dans sa diction les coupures grammaticales plutôt que la césure en coupant le vers en trois : « Sacrés murs — que n'a pu conserver — mon Hector. » Mais c'est le génie de Racine qui a eu raison en incorporant à sa conception les règles de l'alexandrin et cet admirable vers, d'une incommensurable beauté, doit se dire en coupant selon la césure : « Sacrés murs que n'a pu — conserver mon Hector » parce que tout le mouvement d'âme d'Andromaque qui s'exprime ici est que son Hector, plus capable en tout que quiconque, aurait certainement conservé les murs de Troie si cela avait été possible et que nul ne pourrait réussir là où Hector n'a pas réussi, c'est pourquoi l'essentiel du vers, sur lequel la diction doit insister avec force, est le groupe de mots inséparable quant au sens : « conserver mon Hector » que détache la césure et qu'introduit et commente seulement ce qui précède : « Sacrés murs que n'a pu ».

On voit ainsi comment la beauté peut dans la conception racinienne, non point se soumettre aux règles de l'alexandrin classique, mais s'incorporer ces règles : ceci est la forme de beauté poétique conçue par le génie de Racine mais n'exclut nullement des formes totalement différentes et complètement renouvelées de beauté poétique comme par exemple le verset claudélien (il peut arriver aussi qu'un même génie conçoive des formes de beauté très différentes comme Péguy s'exprimant en alexandrins classiques dans « Eve » et sous une tout autre forme en sa Jeanne d'Arc dans son « Adieu à la Meuse », deux textes aussi parfaitement beaux l'un que l'autre chacun à sa manière et dont on ne peut savoir lequel préférer).

- - - - -

C'est dans tous les beaux-arts que la vision spirituelle de l'intelligence de l'artiste qui conçoit l'oeuvre en contemple la beauté en cette conception qui est par là intuitive en son origine, même si ensuite elle doit au cours de la réalisation s'explicitement discursivement, mais ceci est plus vrai encore dans le cas de la poésie parce que, comme nous l'avons déjà signalé, les éléments dont celle-ci réalise l'ordonnance sont des mots qu'elle ne prend pas seulement comme vus par le lecteur ou entendus par l'auditeur mais surtout —et cela même quand elle se fait pour une part dessin chez Mallarmé ou musique chez Verlaine— avec leur signification, c'est-à-dire avec une charge spirituelle incluse en eux. Certes l'ordonnance du poème assume à la fois le sens des mots et l'image verbale chargée de ce sens qui y a sa place par elle-même, cela au point que le poète ne peut pas arbitrairement remplacer un mot par un synonyme ayant même signification, ce qui est évident en prosodie classique du point de vue du nombre de pieds ou de la rime, mais ce qui demeure vrai indépendamment de telles règles en toute forme de poésie. Il reste qu'en toute poésie authentique les mots prennent place avec leur signification, sinon elle ne serait plus qu'une forme de dessin (poésie écrite) ou de musique (poésie lue). La poésie est ainsi —de la part du poète d'abord, de la part ensuite de l'amateur qui saisit et goûte la conception du poète en y communiant du plus profond de lui-même— contemplation d'un ordre entre des significations. Mais nous avons déjà dit que ce n'est pas l'ordonnance d'un raisonnement. C'est l'ordonnance d'une oeuvre réalisée par le poète : le mot « poète » vient du verbe « faire » en grec de sorte qu'étymologiquement le mot « poésie » pourrait embrasser tous les arts. On l'a restreint à ce que nous appelons « poésie » parce que le « faire » qui appartient suréminemment et le plus à l'intelligence humaine, qui la manifeste le plus, est le « faire » avec des mots. Mais ce qui distingue l'ordonnance de la poésie de celle qu'on peut trouver dans la prose de l'écrivain ou de l'orateur est une certaine forme de beauté qui est propre à la poésie.

Qu'est donc cette forme de beauté jaillissant de la conception du poète qui s'exprime en elle et communiquant au lecteur ou à l'auditeur capable d'y communier une joie spirituelle exaltante et enthousiasmante ? La conception du poète ordonnant les mots et leurs significations, même si elle inclut en elle l'ordonnance intelligible d'un

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 240 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

raisonnement ou peut être ensuite analysée et explicitée par un raisonnement, ne se réduit en aucun cas, si la poésie est authentique, à cette ordonnance intelligible qui pourrait s'exprimer en prose. Elle jaillit donc des profondeurs spirituelles inconscientes de l'âme en une communion, une résonance, une harmonie intérieure à un mystère des choses dont la luxuriance déborde ce qu'elles ont d'intelligible pour notre intelligence discursive et qui ne peut être connu par nous qu'en étant exprimé dans et par cette connaissance poétique quand elles éveillent en nous l'émotion créatrice du poème ou l'émotion que celui-ci communique.

Cela explique aussi qu'une certaine poésie, cachée parce que non exprimée avec les mots, soit immanente à toute oeuvre des beaux-arts qui atteint le niveau du génie, par exemple à la peinture de Rembrandt, de Chardin, de Corot, de Van Gogh (nous choisissons volontairement des exemples très différents les uns des autres) ou à la musique de Mozart, de Debussy, de Messiaen. Mais un peintre qui porte en ses profondeurs spirituelles inconscientes la conception poétique que nous venons d'expliquer la porte, parce que peintre, s'exprimant en lignes et couleurs qui sont le mode d'expression sous lequel il conçoit et s'exprime. Cézanne exprime toutes ses profondeurs spirituelles en peignant une pomme, mais quand cette pomme est peinte il y a en elle beaucoup plus qu'une pomme, il y a un véritable mystère de luxuriance de l'être que cette pomme porte en elle et que le peintre a véritablement « dit » en lignes et couleurs : une pomme peinte par Cézanne est plus religieuse qu'une Vierge peinte par Bouguereau car à qui sait regarder le tableau de Cézanne il est visible que cette pomme est création de Dieu, que sa richesse d'être ne vient pas d'elle mais de Dieu, mais c'est dit en une ordonnance des lignes et des couleurs qui jaillit des profondeurs de l'esprit du peintre.

ART ET MORALE

Nous avons dit que la morale est rectrice de tout le domaine pratique : comment peut-elle l'être vis-à-vis de l'art dont nous venons d'expliquer qu'il n'a pas pour fin le bien de l'homme que recherche la morale mais la perfection objective de l'oeuvre indépendamment de l'homme qui la fait ?

Pour résoudre ce problème il faut bien distinguer ce que le vocabulaire latin de saint Thomas d'Aquin appelait d'une part la *finis operis*, c'est-à-dire la perfection propre à l'oeuvre lui convenant selon sa nature, et d'autre part la *finis operantis*, c'est-à-dire la finalité voulue par l'homme qui fait cette oeuvre : par exemple pour le menuisier qui fait une table la « finis operis » est la perfection de la table et la « finis operantis » de gagner la vie de sa famille. On saisira de suite que la morale n'est pas rectrice de l'art en ce qui concerne la « finis operis » (elle n'a rien à dire sur ce que comporte la perfection d'une table) mais devra l'être en ce qui concerne la « finis operantis » qui est du domaine du bien de l'homme qui fait l'oeuvre.

Cette distinction se précisera encore en distinguant *l'artiste en tant qu'artiste* (ou artisan ou technicien ou ouvrier) et *l'artiste en tant qu'homme*.

L'artiste en tant qu'artiste est considéré selon l'exercice de son art qui n'a aucune autre finalité que la perfection de l'oeuvre : rien d'autre ne peut s'imposer à lui que les exigences propres à cette perfection de l'oeuvre et il est par là totalement indépendant de la morale dans la mesure même où la perfection objective de l'oeuvre est indépendante du bien de l'homme qui la fait. L'artiste qui fait une oeuvre moralement très édifiante est un mauvais artiste si cette oeuvre n'est pas belle : la sainteté éminente de saint Louis-Marie Grignon de Montfort n'a pas empêché qu'il soit un mauvais poète parce que du point de vue de la beauté poétique ses poèmes ne valent rien. L'artiste qui fait une oeuvre moralement perverse peut être un bon artiste si cette oeuvre est vraiment belle (par exemple l'oeuvre littéraire de Gide ou de Montherlant).

Nous pouvons donc dire que *l'artiste en tant qu'artiste est totalement libre de tout ce qui n'est pas les exigences propres à la perfection de l'oeuvre* et qu'au contraire *celles-ci commandent son art, le déterminent. Le seul réalisme de l'art est de se conformer à toutes les exigences de perfection de l'oeuvre pour réussir effectivement celle-ci selon ce qu'elle réclame de beauté ou d'utilité*. Ce fut donc une conception très fautive, confondant le réalisme de l'art avec celui de la connaissance spéculative, d'imaginer que l'art serait « réaliste » en copiant exactement la nature, par exemple le roman en décrivant tous les détails de la réalité, la musique en imitant les bruits de la nature ou la peinture en étant ressemblante à la manière d'une photographie. Une peinture peut exprimer avec grand réalisme la conception du peintre en n'étant qu'harmonie de lignes et de couleurs sans chercher le moins du monde à

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 241 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

représenter quelque réalité de la nature : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la peinture « non figurative ». Si une peinture veut être un portrait, les exigences de perfection propres à l'oeuvre comportent alors qu'elle exprime quelque chose du modèle, mais ce ne sera de toute façon pas à la manière d'une photographie, car ce qu'elle exprimera comme peinture, c'est-à-dire comme couleurs disposées sur une surface, sera la vision que le peintre a de ce modèle et sa conception créatrice de l'ordonnance des lignes et des couleurs par laquelle il le représente. La vision qu'a le peintre en regardant un paysage est la conception intérieure, dans son esprit, d'une disposition de lignes et de couleurs à ordonner sur une toile.

Peut-être nous objectera-t-on l'adage d'Aristote affirmant que « l'art imite la nature » mais ce serait ne pas le comprendre car il n'a jamais voulu dire que l'art doit copier la nature —ce qui alors exclurait de l'art un vitrail gothique ou un tapis persan—, mais, ce qui est tout à fait différent, que *l'art ne peut réaliser son œuvre qu'en empruntant ses moyens de réalisation à la nature des choses selon les voies propres à cette nature des choses*, par exemple que le musicien est astreint à utiliser les lois physiques des cordes vibrantes et que le peintre ne peut ignorer que le violet est complémentaire du jaune.

Mais *l'artiste n'est artiste que parce qu'il est homme* et il y aurait donc grave erreur à refuser de considérer l'artiste en tant qu'homme. Or *l'artiste en tant qu'homme doit être considéré en fonction de son bien d'homme* dont la morale lui fait connaître les voies de réalisation : *son art fait alors partie de l'ensemble des activités qu'il exerce comme homme et doit en tant qu'activité de l'homme être subordonné par lui aux exigences du vrai bien humain*. L'art ne fait donc pas exception à l'affirmation que la morale est rectrice de tout l'ordre pratique mais elle ne le régit qu'en tant qu'il est activité exercée par l'homme subordonnée par lui à son bien humain et non dans sa ligne propre d'art dirigée vers la seule perfection de l'oeuvre. L'artiste qui réaliserait une oeuvre excitant au crime serait bon artiste si elle était réussie mais cela n'empêcherait pas qu'il soit criminel en ayant comme homme voulu faire une telle oeuvre. L'armurier qui est bon armurier en ayant fabriqué un revolver fonctionnant bien serait criminel en vendant celui-ci à un fou.



Ces deux perspectives de l'artiste en tant qu'artiste et de l'artiste en tant qu'homme ne sont pourtant pas sans lien entre elles parce que l'art s'enracine dans la nature humaine.

D'abord la perfection de l'oeuvre ne serait jamais voulue par l'homme si celui-ci ne trouvait pas en elle quelque bien humain. Dans le cas des arts d'utilité c'est bien évident puisque la perfection de l'oeuvre consiste précisément dans des besoins humains à satisfaire. Le problème moral est alors la subordination de ces besoins au vrai bien de l'homme. De l'oeuvre réussie des techniques et métiers l'homme peut faire bon ou mauvais usage : l'avion est réussi s'il vole loin et vite mais l'homme peut en user pour porter des médicaments à une population atteinte par une épidémie ou pour porter des bombes qui détruiront cette population. Dans le cas des beaux arts le bien humain qui se trouve dans la beauté de l'oeuvre est la joie exaltante, dilatante pour l'homme qu'elle lui apporte : il y a là une haute valeur humaine mais la morale devra considérer si et comment elle doit être subordonnée à des valeurs supérieures. Mais il peut arriver aussi dans ce cas des beaux-arts que quelque bien humain se trouve incorporé à la nature même de l'oeuvre comme élément constituant de sa beauté parce que c'est ainsi que celle-ci a été conçue et voulue. Le cas le plus frappant est celui de l'art sacré où les exigences mêmes du culte avec ses règles liturgiques sont incorporées à la nature de l'oeuvre et doivent faire partie de sa beauté. Mais il en est ainsi de tout art qui veut communiquer une vérité, propager un bien, servir quelque réalisation sociale. Le musicien qui compose un hymne national incorpore à sa beauté quelque exaltation du patriotisme ou s'il compose un chant militaire quelque exhortation à l'audace et à la bravoure. Il peut arriver aussi que la nature même de l'oeuvre d'un art la mette en dépendance de celle d'un autre art : le musicien instrumentiste doit jouer l'oeuvre comme l'a conçue le compositeur, l'acteur doit jouer le personnage comme l'a conçu l'auteur ¹⁶⁸, le peintre et le sculpteur qui décorent un bâtiment doivent s'insérer dans la conception de l'architecte.

De plus il y a dans le cas des beaux arts un lien plus profond entre l'artiste en tant qu'artiste et l'artiste en tant

¹⁶⁸ D'où ce texte admirable de Mauriac (je cite de mémoire) : Dans ma jeunesse j'ai vu Sarah Bernhardt dans Phèdre : elle était géniale, elle était Sarah Bernhardt. Je viens de voir Marguerite Jamois dans Phèdre elle n'était pas géniale, elle était Phèdre. »

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 242 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Le domaine pratique	

qu'homme parce qu'il s'enracine dans la conception même de l'oeuvre, c'est que cette conception issue, comme nous l'avons vu, des profondeurs spirituelles de l'artiste n'est pas indépendante de la formation qu'il a reçue comme homme et grâce à laquelle il s'est développé : les convictions de l'artiste, sa vie familiale, sociale, morale, religieuse, tout ce qui le pénètre et le marque profondément retentit dans sa conception de son oeuvre, est inclus en elle.

Par exemple dans le cas d'un artiste chrétien qui vit profondément de sa foi, celle-ci sera inhérente à la conception même de son oeuvre. Nous avons cité récemment saint Louis-Marie Grignon de Montfort que son éminente sainteté n'a pas empêché d'être un mauvais poète mais saint François d'Assise et saint Jean de la Croix qui sont parmi les plus grands poètes de tous les temps ont écrit des poèmes totalement inspirés et imprégnés par leur foi et la peinture de Fra Angelico est intégralement chrétienne. Cela demeure vrai même quand il ne s'agit pas de saints du moment qu'il s'agit d'hommes dont l'inspiration artistique s'enracine dans les profondeurs d'une foi authentique : Dante, Péguy, Claudel en poésie, Rembrandt, Greco. Rouault en peinture, Haendel, Bach, César Franck en musique ont fait oeuvre authentiquement chrétienne (il n'est nullement nécessaire pour qu'une oeuvre soit chrétienne qu'elle soit du domaine de l'art sacré, c'est-à-dire au service du culte, ni qu'elle traite un sujet religieux, mais il faut que son inspiration procède, jaillisse de la foi de l'artiste et en soit imprégnée ; il est encore moins nécessaire qu'elle soit moralisante mais il faut qu'elle se situe dans un univers de lutte entre le péché et la grâce, où le péché peut être décrit de la manière la plus réaliste et se déployer largement pourvu que la grâce soit présente et s'insère pour le racheter, c'est-à-dire dans un univers de Rédemption, en ce sens l'oeuvre de Dostoievsky est chrétienne, celle de Baudelaire aussi).

De même la conception de l'artiste n'est pas indépendante de la patrie, de la civilisation, de la culture qui l'ont formé et c'est pourquoi les oeuvres les plus universelles par leur portée humaine de tous les temps et de tous les lieux sont pourtant bien de leur temps et de leur pays : quoi de plus grec qu'Eschyle ou Sophocle, de plus latin que Virgile, de plus espagnol que Cervantès, de plus français que Racine, Molière, la Fontaine, Musset ou Péguy, de plus allemand que Goethe, de plus anglais que Dickens, Thackeray ou Oscar Wilde, de plus russe que Dostoievsky, de plus scandinave qu'Ibsen ?

Tout ceci a été admirablement exprimé par Maritain (*Art et Scolastique*) : « L'art a une fin, des règles, des valeurs qui ne sont pas celles de l'homme, mais celles de l'oeuvre à produire. Cette oeuvre est tout pour l'art, il n'y a pour lui qu'une loi, les exigences et le bien de l'oeuvre... Mais si l'art n'est pas humain par sa fin, il est humain, essentiellement humain par son mode d'opérer. C'est une oeuvre d'homme qu'il s'agit de faire... L'oeuvre d'art a été pensée avant d'être faite, elle a été pétrie et préparée, formée, couvée, mûrie dans une raison avant de passer dans la matière. Et là elle gardera toujours la couleur et la saveur de l'esprit. Son élément formel, ce qui la constitue dans son espèce et la fait ce qu'elle est, c'est sa régulation par l'intelligence. »

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 243 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

CHAPITRE 2 :

LES FONDEMENTS DE LA MORALE

LOI PHYSIQUE ET LOI MORALE

Nous avons démontré que toutes les activités des créatures sont régies par des lois qui ne sont rien d'autre que les directions qui les orientent vers leurs fins sans quoi, n'étant dirigées vers rien, elles ne feraient rien, c'est-à-dire n'existeraient pas. Mais cette affirmation universellement vraie concerne deux réalités bien différentes selon qu'il s'agit d'activités sans intelligence ou d'activités conduites par l'intelligence.

Les activités sans intelligence comprennent les phénomènes mécaniques, physiques et chimiques communs aux êtres inanimés et aux êtres vivants, les phénomènes biologiques ou physiologiques qui caractérisent la vie organique et sont communs aux végétaux et aux animaux, et enfin, comme nous l'avons vu, tout le domaine des mouvements de sensibilité communs aux animaux et à l'homme. Nous avons démontré que ces activités sans intelligence ne peuvent comporter de choix : elles sont déterminées en chaque cas par *une nécessité de la nature des choses*. C'est pourquoi les lois qui les régissent s'appellent lois « physiques », le mot « physique » provenant du mot grec qui signifie « nature ». Ces lois physiques peuvent se définir par deux caractères essentiels :

1). *une loi physique est une loi que l'on n'a pas le choix de suivre ou de ne pas suivre*, qu'il est impossible de ne pas suivre, qui est suivie nécessairement en vertu d'une nécessité de la nature des choses. Par exemple le corps pesant qu'on lâche ne peut pas choisir de tomber ou de ne pas tomber ou d'aller vers le haut plutôt que vers le bas ou de tomber plus ou moins vite : son mouvement est déterminé sans choix de sa part par la loi physique de la chute des corps. Nous avons vu que l'homme qui a un tempérament peureux ne peut pas davantage choisir d'éprouver ou de ne pas éprouver de la peur en présence d'un danger : sa peur est déterminée sans choix de sa part par les lois physiques qui régissent le fonctionnement de ses glandes et de ses nerfs.

2). *une loi physique est une loi qui est suivie sans le savoir ni le vouloir*. Peut-être objectera-t-on que le corps pesant ne sait pas qu'il tombe si c'est une pierre mais peut le savoir si c'est un corps humain : ce fait qu'alors il le sache ne peut rien changer à son mouvement de chute qui est totalement indépendant de la connaissance qu'il en a. Autrement dit il ne le sait pas en tant que corps pesant qui tombe mais en tant qu'il est en même temps, indépendamment de cela, être intelligent : le mouvement de chute en tant que tel ne comporte aucune connaissance de lui-même.

Certes on pourrait dire que toute direction d'une activité vers sa fin ne peut qu'être l'œuvre d'une intelligence ordonnatrice mais si cette activité ne provient pas d'un être doué d'intelligence (chute d'une pierre) ou ne provient en rien de son intelligence (chute d'un corps humain) on a simplement là, comme nous l'avons vu, la preuve d'une intelligence ordonnatrice de l'univers de qui proviennent ces nécessités de la nature des choses que nous appelons lois physiques.

C'est par opposition à ce domaine des lois physiques qu'il nous faut maintenant considérer les activités dirigées par l'intelligence humaine, dont par là l'homme a le choix, que nous avons appelées « les actes volontaires libres » : ce domaine constitue les MOEURS humaines, c'est-à-dire les actes humains dont l'homme est responsable par son libre choix, et c'est pourquoi on l'appelle le domaine « moral » (mot qui vient de « moeurs »). Nous pouvons affirmer d'une part que ces actes volontaires libres sont, comme nous l'avons démontré sans exception aucune de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 244 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

toutes les activités des créatures, régis par des lois, mais d'autre part que procédant d'un choix libre ils ne sont évidemment pas régis par des lois physiques : la conclusion s'impose donc d'affirmer qu'il existe pour régir les actes volontaires libres des lois d'une autre nature que les lois physiques, des lois qui sont propres au domaine moral et qu'il faut donc appeler « lois morales ».

Ce sont ces lois morales dont il nous faut maintenant définir la nature avec précision : de là découlera toute la morale qui sera bien comprise dans la mesure même où aura été bien comprise la notion fondamentale de loi morale.

Pour comprendre la nature des lois morales il faut évidemment comprendre pourquoi les actes volontaires libres sont régis par des lois. Une loi étant ce qui dirige une activité vers sa fin, les actes volontaires libres doivent être dirigés vers le bien voulu. Mais si l'on fait n'importe quoi on ne se dirigera pas vers le bien voulu : pour se diriger vers le bien voulu il faut prendre une certaine direction qui dirige vers lui et pas une autre. C'est évidemment cette direction que donne la loi morale. Mais alors que dans le cas de l'activité sans intelligence elle est dirigée vers sa fin sans le savoir ni le vouloir par une nécessité de la nature des choses, l'être intelligent sait par son intelligence où se trouve son bien et ce qu'il faut pour ce bien, ce qui lui rend possible de *se diriger lui-même vers son bien d'après la connaissance qu'il en a* : c'est cette *direction de l'être intelligent vers son bien selon la connaissance qu'il en a* qui constitue la loi morale. La loi morale instruit donc l'être intelligent de ce qu'il faut pour son bien et lui donne de se diriger par là lui-même vers ce bien : c'est ainsi *une loi dont le propre est d'être connue par l'intelligence*. Plus précisément, *alors que les lois physiques régissent les activités sans intelligence par une nécessité de la nature des choses, les lois morales régissent les actes volontaires libres de l'être intelligent par le moyen de la connaissance qu'il en a*, elles sont suivies en fonction et en raison de cette connaissance.

Les lois morales se définissent donc par deux caractères essentiels directement contraires à ceux qui ont défini les lois physiques :

1° *une loi morale est une loi que l'on a la possibilité physique de ne pas suivre*, donc que l'on choisit librement de suivre ou de ne pas suivre, qui est *suivie volontairement et librement*. On voit déjà par là la réponse, que nous développerons longuement par la suite, à ceux qui accusent la loi morale de supprimer la liberté : le propre de la loi morale est d'être suivie librement, et cela au point que tout ce qui n'est pas décidé librement n'a aucun caractère moral bon ou mauvais, est totalement en dehors du domaine moral parce que n'étant pas responsable.

2° *une loi morale est une loi que l'on suit en le sachant et en le voulant*, et non seulement en le sachant et en le voulant, mais *parce qu'on le sait et parce qu'on le veut*.

Faudrait-il en conclure que toute nécessité se trouverait par là exclue du domaine moral ? Certes non car pour obtenir notre bien, nous améliorer, nous perfectionner, il est nécessaire d'agir selon ce que la loi morale enseigne pour cela à notre intelligence, et si nous agissons contrairement à cela il devient fatal de manquer notre bien, nous dégrader, nous diminuer, mais entre ces deux possibilités nous choisissons librement et c'est par là que nous sommes responsables de notre bien ou de notre mal : nous choisissons librement ou bien de suivre la loi morale — et par là obtenir notre bien, nous améliorer, nous perfectionner —, ou bien de ne pas suivre la loi morale — et par là manquer notre bien, nous dégrader, nous diminuer. C'est nous-mêmes qui librement nous dirigeons vers notre bien selon ce que la loi morale nous apprend pour cela ou nous en détournons.

Si ces explications paraissent trop abstraites prenons un exemple, mais pour éviter de discuter ici un problème moral complexe nous choisirons un exemple extrêmement simple. C'est évidemment une perfection pour l'homme de conserver l'usage de l'intelligence et de la liberté qui caractérisent sa nature humaine et font sa valeur d'homme en le distinguant de toutes les autres espèces animales. Or notre intelligence, instruite par l'expérience, sait que l'abus de l'alcool fait perdre l'usage de l'intelligence et de la liberté. D'où cette loi morale que pour conserver l'usage de l'intelligence et de la liberté il faut se modérer dans la consommation de l'alcool. Alors nous choisirons librement ou bien de nous modérer dans la consommation de l'alcool — et par là de conserver avec l'usage de l'intelligence et de la liberté ce qui fait notre valeur humaine, ou bien de consommer de l'alcool abusivement — mais alors par là de perdre dans l'état d'ivresse l'usage de notre intelligence et de notre liberté et d'y redevenir comme des animaux sans intelligence ni liberté.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 245 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

La notion de loi morale ainsi complètement élucidée, nous allons pouvoir y rattacher sans difficulté toutes les notions fondamentales de morale.

NOTIONS FONDAMENTALES DE MORALE

1). Bien moral et mal moral.

Quand nous avons défini la notion transcendantale et analogique de bien, nous avons recommandé de ne pas la réduire à la notion de bien moral que nous n'étions pas encore en mesure de définir mais de l'étendre à tout ce qui d'une manière quelconque peut développer et perfectionner un être et par là être l'objet de quelque inclination ou tendance. Nous avons maintenant, après avoir défini la loi morale, la possibilité de définir cette forme de bien que l'on appelle « bien moral » et dont on comprendra de suite d'après ce qui précède que c'est *le bien des êtres intelligents et libres vers lequel ils ont à se diriger eux-mêmes d'après la connaissance qu'ils en ont*. Ceci entraîne que le bien moral et le mal moral qui est son contraire ne peuvent se trouver que dans les actes volontaires libres : tout ce qui n'est pas volontaire libre est en dehors du domaine moral et n'a aucun qualificatif moral bon ou mauvais, et nous pouvons même préciser par là que ce qui est directement moralement bon ou moralement mauvais est la décision libre et que l'acte extérieur d'exécution ne peut être qualifié de moralement bon ou moralement mauvais que dans la mesure exacte où il résulte de la décision libre et est entraîné par elle. Donc pour être précis ce que nous aurons à définir sous les noms de « bien moral » et « mal moral » est L'ACTE VOLONTAIRE LIBRE MORALEMENT BON ET L'ACTE VOLONTAIRE LIBRE MORALEMENT MAUVAIS.

Mais de ces précisions résultent directement les définitions. *L'acte volontaire libre moralement bon est celui par lequel l'homme se dirige lui-même librement vers son vrai bien en se conformant à la connaissance qu'il en a par la loi morale, l'acte moralement mauvais celui par lequel l'homme se détourne lui-même librement des exigences de son vrai bien malgré la connaissance qu'il en a par la loi morale, donc l'acte volontaire libre moralement bon est celui dans lequel la décision libre est conforme à la loi morale nous faisant connaître les exigences de notre vrai bien et l'acte volontaire libre moralement mauvais celui dans lequel la décision libre est contraire à cette loi morale.*

Nous pouvons maintenant préciser l'analyse psychologique des actes moralement bon et moralement mauvais que nous avons déjà esquissée dans notre étude de la décision libre. Dans le cas de l'acte moralement bon c'est la considération des exigences de notre vrai bien connues par la loi morale qui est décisive, qui constitue le motif pour lequel on se décide, c'est-à-dire auquel la liberté donne la préférence : à l'instant de la décision les motifs contraires à la loi morale sont écartés, rejetés, ne sont plus pris en considération parce que la liberté s'en détourne pour donner sa préférence à la seule considération de la loi morale qu'elle rend par là décisive et c'est exactement par là que l'acte est moralement bon. Au contraire dans le cas de l'acte moralement mauvais les exigences de notre vrai bien connues par la loi morale ont été considérées pendant la délibération — car si on les ignorait on ne serait pas responsable et il n'y aurait pas de faute — mais à l'instant de la décision elles sont écartées, rejetées, ne sont plus prises en considération parce que la liberté s'en détourne pour donner sa préférence à des motifs contraires qui sont alors seuls pris en considération et rendus par là décisifs, et c'est exactement par là que l'acte est moralement mauvais.

Bien entendu, comme nous l'avons expliqué dans notre étude de la volonté, l'objet qui est voulu par la liberté dans le choix moralement mauvais ne peut pas être un mal, c'est un bien, mais c'est un bien que par la loi morale nous savons incompatible avec les exigences de notre vrai bien et le mal consiste à le préférer en nous détournant par là des exigences de notre vrai bien (exemples déjà donnés de l'ivrogne qui choisit la satisfaction de boire sans modération de préférence à la conservation de l'usage de son intelligence et de sa liberté ou de l'enfant qui choisit le plaisir de manger un gâteau qui le rendra malade de préférence à la conservation de la bonne santé).

Ce fut une erreur grave de Platon de soutenir que la faute morale consiste dans une erreur de l'intelligence. On voit par ce qui précède que bien au contraire la faute morale suppose que l'intelligence a connaissance des exigences de notre vrai bien et que c'est la volonté qui librement s'en détourne pour donner sa préférence à des motifs contraires : c'est par là que l'on est responsable. Certes la décision moralement mauvaise comporte à l'instant où elle a lieu non-considération de la loi morale mais cette non-considération n'est pas ignorance ou erreur de

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 246 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

l'intelligence, elle résulte de la libre préférence de la volonté prenant en considération décisive les motifs contraires : il y a donc là non erreur de l'intelligence, mais *malice de la volonté en son choix libre*.

Une décision libre dans la mesure où elle est libre, c'est-à-dire engage une préférence librement donnée, ne peut pas être moralement indifférente : elle est forcément moralement bonne si la préférence est donnée aux exigences de notre vrai bien connues par la loi morale ou moralement mauvaise si la préférence est donnée à des motifs contraires. L'acte d'exécution extérieurement observé peut être moralement indifférent mais la décision de l'accomplir a eu forcément des motivations qui, elles, sont moralement bonnes ou mauvaises selon que conformes ou non aux exigences de notre vrai bien connues par la loi morale.

2). Obligation morale et Devoir.

Puisque nous avons la possibilité physique de suivre ou de ne pas suivre la loi morale, celle-ci ne s'impose à l'homme par aucune nécessité physique, et pourtant il faut suivre la loi morale pour se diriger vers son bien, se perfectionner, s'améliorer, sans quoi il est inévitable que l'on manque son bien, que l'on se dégrade et se diminue : il y a donc une forme d'obligation différente de la nécessité physique et qui est propre à la loi morale, c'est elle que nous appelons « obligation morale. » C'est une obligation, car elle est vraiment nécessaire pour notre bien, mais c'est une obligation qui doit être suivie librement et tout ce qui vient de la nécessité physique (ou de la contrainte qui use de la nécessité physique) est hors de son domaine.

Si l'on considère la notion d'obligation comme embrassant la nécessité physique et l'obligation morale, elle n'est pas univoque mais analogue. Ce qui est commun à ces deux formes d'obligation, c'est de se fonder sur la finalité, c'est-à-dire sur la direction des activités vers leurs fins, cette direction étant donnée sans pouvoir de choix pour les activités sans intelligence dans le cas de la nécessité physique mais devant être suivie librement en raison de la connaissance qu'en a l'intelligence dans le cas de l'obligation morale.

Parce que l'obligation morale doit être suivie librement, ce qui en résulte pour la volonté libre est ce qu'on appelle « le devoir » parce qu'il est ce qu'on « doit » faire (ou ce qu'il « faut faire » pour se diriger vers son bien, se perfectionner, s'améliorer. Il n'y a d'obligation morale et de devoir que pour des êtres libres agissant librement et c'est pourquoi c'est une sottise de les opposer à la liberté.

La distinction entre nécessité physique et obligation morale entraîne la distinction parallèle entre *la possibilité physique* et *le pouvoir moral ou le droit* : il y a des choses qu'on a la possibilité physique de faire mais qu'on n'a pas le droit de faire (précisément parce qu'elles sont contraires à l'obligation morale ou moralement mauvaises) et il y a des choses qu'on a le droit de faire mais qu'on n'a pas la possibilité physique de faire (parce que la nécessité physique en empêche). Malheureusement la langue française est ici très pauvre en n'ayant que le verbe « pouvoir » pour les deux cas, la langue anglaise est plus riche avec les deux verbes *can* pour la possibilité physique et *may* pour le pouvoir moral ou le droit.

3). Mérite et démérite.

Le fait que nous décidons librement de l'acte moralement bon ou de l'acte moralement mauvais entraîne que nous en sommes responsables —c'est nous qui avons choisi d'agir ainsi— et cette notion de RESPONSABILITÉ conduit à celles de mérite et de démérite ou de faute : par l'acte moralement bon dont nous avons décidé librement nous « méritons » (précisément parce que nous avons choisi d'agir ainsi) le bien, le perfectionnement, l'amélioration qui en résultent pour nous et par l'acte moralement mauvais dont nous avons décidé librement nous « méritons » (précisément parce que nous avons choisi d'agir ainsi) la privation de bien, la dégradation, la diminution qui en résultent pour nous (et c'est en cela que consiste la notion de « faute morale », décision libre par laquelle nous nous détournons de ce qu'exige notre bien humain) ¹⁶⁹.

4). Les Sanctions morales

Ce que nous appellerons « sanctions morales » résulte très directement de ce que nous venons d'expliquer car les « sanctions morales », ce sont, pour l'acte moralement bon, le bien, l'amélioration, le perfectionnement mérités et obtenus par lui, et pour l'acte moralement mauvais, la privation de bien, la dégradation, la diminution mérités par lui et en résultant.

¹⁶⁹ Nous supplions le lecteur chrétien de ne pas confondre la faute morale ainsi définie en morale naturelle avec « le péché. » qui se situe sur le plan de notre destinée surnaturelle et qui est refus d'amour opposé à Dieu Se donnant Lui même à nous par amour et par là mépris de l'Amour infini qui Se donne à nous, rejet du Bien infini, ce oui entraîne la malice infinie du péché que seul Jésus-Christ peut réparer.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 247 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

Mais pour éviter de graves confusions malheureusement très répandues il nous faut insister sur le qualificatif « moral » que nous attribuons à de telles sanctions et qui est rigoureusement lié à la définition que nous venons d'en donner puisqu'on voit qu'il s'agit là de quelque chose d'absolument propre à ce qui est libre et par là responsable entraînant mérite ou démerite, c'est-à-dire d'absolument propre au domaine moral : ces sanctions ne sont « morales » que parce qu'elles sont *les conséquences bonnes ou mauvaises pour nous engendrées par nos décisions libres et par là vraiment méritées par elles*.

Nous donnons ces précisions pour que l'on ne tombe pas dans l'erreur si fréquente et désastreuse de confondre ces sanctions « morales » avec les récompenses et les punitions ou châtiments, c'est-à-dire avec des sanctions qu'une autorité extérieure à nous nous applique dans un but éducatif ou pour l'exemple ou dans la vie sociale pour le bien commun, mais qui ne sont pas les conséquences elles-mêmes directement engendrées par nos actes : cette confusion fausse complètement dans un grand nombre d'esprits la notion des sanctions morales et nous en verrons plus loin les graves conséquences. Ainsi pour l'ivrogne que nous avons déjà pris comme exemple, la sanction « morale » est la perte de l'usage de l'intelligence et de la liberté et la dégradation humaine le ravalant au niveau d'un animal sans intelligence ni liberté dans l'état d'ivresse, mais ce n'est pas d'être arrêté dans cet état par un gendarme qui l'emmène au poste de police. Autre exemple déjà pris : pour l'enfant à qui sa mère a dit que manger un gâteau le rendra malade et qui mange le gâteau malgré cet avertissement, la sanction « morale » est l'indigestion, c'est-à-dire la privation de santé, mais ce n'est pas la fessée que sa mère lui donne pour le punir d'avoir désobéi .

Avec cette notion des sanctions morales ainsi précisée nous avons achevé l'enchaînement des notions fondamentales de morale. Mais la philosophie moderne fait à celles-ci deux importantes objections qu'il nous faut examiner maintenant, non seulement pour savoir comment y répondre, mais parce que leur étude critique nous fera approfondir certains aspects essentiels des fondements de la morale.

LA DIVERSITÉ DES MORALES

La première des deux objections auxquelles nous venons de faire allusion est faite par les écoles positivistes attentives aux données de l'histoire et de la géographie. Elle soutient que s'il y avait, comme nous l'avons affirmé, une loi morale résultant de la nature humaine pour diriger les hommes vers leur bien, elle serait, comme cette nature humaine, la même pour tous les hommes en tous temps et en tous lieux alors que bien au contraire l'histoire et la géographie nous font découvrir la plus prodigieuse variété des morales suivant les temps et les lieux. Ce qui conduit l'objection à prétendre que la morale n'est que le produit de la vie sociale puisqu'elle varie et évolue avec elle.

La première remarque à faire est l'incontestable exactitude du fait de la prodigieuse diversité des morales suivant les temps et les lieux : il suffit d'aller un peu loin à travers le temps ou à travers l'espace pour rencontrer les conceptions morales les plus différentes des nôtres. Pour donner un exemple particulièrement frappant il existe une peuplade sauvage où le code moral de la tribu fait un devoir aux enfants de tuer leurs parents quand ils arrivent à l'âge de cinquante ans. Nous pourrions même ajouter qu'à l'époque où nous écrivons nous n'avons souvent pas besoin d'aller loin pour rencontrer des conceptions morales totalement opposées aux nôtres.

Mais ce fait ne contredit nullement ce que nous avons affirmé concernant la loi morale et même il ne peut en rien nous surprendre. Nous avons en effet insisté pour marquer que la loi morale régit nos actes *par le moyen de la connaissance que nous en avons* : contrairement à la loi physique il n'y a de loi morale que connue et parler de loi morale est parler par le fait même de connaissance de celle-ci. Mais nous savons —ceci a été longuement expliqué— que l'intelligence humaine n'acquiert ses connaissances que lentement, difficilement, laborieusement, progressivement et qu'elle est sujette à l'ignorance et à l'erreur et il en est ainsi pour la connaissance de la loi morale, elle n'est que lentement, difficilement, laborieusement, progressivement acquise avec de constantes possibilités d'ignorance et d'erreur. Il n'y a donc nullement lieu de s'étonner qu'en étudiant les morales des différentes populations humaines on y trouve le plus souvent des lacunes et des erreurs. Il y a bien une vérité morale objective résultant de la nature humaine qui comme celle-ci est la même en tous temps et en tous lieux mais elle est plus ou moins bien connue selon les temps et les lieux et c'est cela qui engendre la diversité des morales. Nous avons pris pour exemple une peuplade sauvage chez laquelle on rencontre une conception morale

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 248 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

monstrueuse mais cette même peuplade est convaincue que les étoiles sont des clous d'or piqués dans un grand tapis : les deux faits ne sont pas plus étonnants l'un que l'autre et ont exactement la même explication, c'est-à-dire que l'intelligence humaine est capable d'erreur en morale comme en astronomie. Quant aux graves erreurs morales si fréquentes parmi nos contemporains, elles ne sont pas plus surprenantes que leurs graves erreurs philosophiques dont d'ailleurs elles dérivent le plus souvent (erreurs philosophiques dont nous avons fait précédemment l'étude critique approfondie). L'objection que nous venons d'étudier ne renverse donc nullement les notions fondamentales de morale que nous avons exposées. Ce qui en revanche est définitivement renversé par elle est l'absurde théorie de Jean-Jacques Rousseau qui nous attribue sous le nom de « conscience » une connaissance innée, instinctive, infaillible, que tout homme aurait du bien et du mal par on ne sait quelle illumination intérieure, ce qui d'ailleurs est démenti, non seulement par la variété des morales suivant les temps et les lieux que nous venons de signaler, mais encore par l'expérience intérieure de tout homme sain, normal, équilibré, qui n'a jamais entendu parler en lui cette fameuse « voix de la conscience » (quiconque prétendrait l'entendre aurait certainement besoin d'être traité par un psychiatre). Dénonçons à ce propos la grave erreur des éducateurs qui au lieu d'enseigner la morale à un enfant lui disent : « tu n'as qu'à écouter en toi la voix de ta conscience et elle te dira si tu fais bien ou si tu fais mal », ce qui ne peut que dérouter l'enfant qui n'entend rien s'il est sain, normal, équilibré.

Ce que nous venons de dire concerne évidemment la morale naturelle que nous étudions ici. Le lecteur qui croit à une Révélation divine donnée dans et par la Bible nous objecterait peut-être que pour pallier à ces risques d'ignorance ou d'erreur de l'intelligence humaine Dieu a donné dans la Bible un enseignement de la morale mais il n'y a rien là qui démente ce que nous venons d'expliquer. D'abord cette Révélation Divine n'est pas donnée à chaque homme par une illumination intérieure mais se trouve dans l'histoire humaine comme un dépôt s'y transmettant par l'éducation et l'enseignement, d'où résulte que selon que les hommes ont été plus ou moins atteints par cet enseignement les uns le connaissent complètement, d'autres partiellement, d'autres encore l'ignorent purement et simplement.

Mais il y a plus : Dieu en enseignant Lui-même la morale dans la Bible a respecté la loi d'acquisition lente, laborieuse et progressive qui caractérise l'intelligence humaine en ne donnant cette Révélation que progressivement et partiellement à travers la longue suite des Patriarches et des Prophètes chez qui Il a laissé subsister bien des ignorances et même des erreurs et elle n'a été donnée totalement et définitivement qu'en Jésus-Christ lorsque fut venu ce que le Nouveau Testament appelle « la plénitude des temps »

Un exemple bien frappant est celui d'Abraham qui s'est montré si héroïquement prêt à obéir à toute volonté de Dieu et que pourtant Dieu a laissé pratiquer la polygamie sans lui révéler qu'il y avait là un mal. Or il est certain qu'objectivement la polygamie était un mal du temps d'Abraham comme aujourd'hui parce qu'elle provoque rivalités, jalousies, querelles entre les femmes, comme l'ont assez montré alors les disputes entre Sara et Agar, mais Dieu a laissé Abraham ignorer cela comme Il a ensuite laissé Moïse autoriser des cas de divorce, et Jésus-Christ marquera bien la nouveauté qu'Il instaure en instituant le mariage rigoureusement monogame et indissoluble tout en marquant que cette nouveauté est seule pleinement conforme à la nature des choses instituée par le Créateur¹⁷⁰.

Nous pouvons donc conclure que l'intelligence humaine ne connaît pas la morale de manière innée ou par une illumination intérieure mais en acquiert la connaissance par un long et progressif travail d'expérience et de raisonnement comme cela a lieu pour toutes ses connaissances.

MORALE ET LIBERTÉ

La seconde objection contre la morale est plus importante encore que celle que nous venons d'étudier car elle remplit toute la littérature contemporaine et par là la mentalité d'un grand nombre de nos contemporains à travers les deux influences d'André Gide et de Jean-Paul Sartre. Elle consiste à soutenir que la loi morale supprime ou au moins diminue la liberté parce que nous ne sommes vraiment libres que si nous ne sommes soumis à aucune loi.

Nous avons déjà donné l'essentiel de la réponse à cette objection en montrant que la nature même de la loi morale est d'être suivie librement et que tout ce qui n'est pas vraiment libre est totalement en dehors de son

¹⁷⁰ Ce n'est pas le lieu ici d'expliquer pourquoi. On le trouverait dans notre livre *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 249 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

domaine. Mais l'étude critique de l'objection doit être poussée plus loin.

La thèse soutenue par cette objection revient en effet à considérer la liberté comme le pouvoir de tout faire et ainsi la loi morale qui dit de faire certaines choses (ce qu'il faut pour notre bien) et de ne pas en faire d'autres (ce qui nous détourne de notre bien) diminuerait ou même supprimerait la liberté. On a là une conception arithmétique de la liberté qui la mesure par le plus grand nombre d'actes possibles de sorte qu'elle serait diminuée par l'obligation morale d'accomplir certains actes et de ne pas en accomplir certains autres. Il est trop clair que la liberté n'est pas ainsi une question d'arithmétique. Mais pour déceler exactement où cette conception se trompe, essayons d'imaginer que l'homme veuille vraiment avoir le pouvoir de tout faire sans limitation aucune, donc sans tenir aucun compte de ce que lui enseigne la loi morale. Le résultat inévitable sera qu'il fera alors tout ce qui lui plaît, c'est-à-dire qu'il suivra tous ses mouvements et impulsions de sensibilité. Or nous avons démontré qu'il n'y a en ceux-ci aucune liberté, qu'ils sont le produit du déterminisme physique que régit le fonctionnement de nos nerfs et de nos glandes : ainsi l'homme qui se voulait pleinement libre agit sans aucune liberté totalement livré à la nécessité physique qui résulte de l'état de ses nerfs et de ses glandes. Par exemple l'homme qui prétend que sa liberté réclame qu'il puisse boire immodérément sans être obligé à aucune modération sera conduit à obéir à un pur besoin physique de boire dans lequel il n'y a absolument rien de libre et de plus quand il aura abouti à l'ivresse il aura alors totalement perdu l'usage de sa liberté. Ainsi une théorie qui veut exalter la liberté aboutit à la perte de la liberté.

Ceci apparaîtra aussi en considérant ce que les partisans de cette théorie appellent « acte gratuit » : un acte qui n'a aucun motif et qui seul d'après eux serait vraiment libre car ils prétendent qu'un acte motivé ne serait pas libre parce que déterminé par son motif. Il est pourtant facile de voir que si un acte n'a pas de motif conscient il n'a lieu de préférence à un autre que parce qu'il jaillit de motivations inconscientes : mais seul ce qui est conscient peut être libre (il n'y a de liberté que dans le choix conscient) et ces motivations inconscientes ne comportent aucun exercice de la liberté, elles sont le pur produit d'un déterminisme, le déterminisme des impulsions cachées qui grouillent dans l'inconscient et que pourrait y déceler une psychanalyse bien faite. Nous avons vu qu'il n'y a d'exercice authentique de la liberté que dans la préférence librement donnée par elle à un motif conscient qui n'est nullement déterminant puisque précisément librement préféré ou choisi.

Cette étude critique nous conduit à approfondir la raison d'être de la loi morale. Nous avons démontré que nous n'exerçons effectivement notre liberté et n'agissons vraiment librement que si, au lieu de suivre aveuglément nos impulsions et mouvements de sensibilité, nous réfléchissons avant d'agir pour nous décider à la lumière du jugement de notre intelligence nous faisant connaître où se trouve notre bien. Or nous savons maintenant que c'est précisément dans ce jugement que se trouve la loi morale. Donc celle-ci, loin de diminuer ou supprimer la liberté, nous apprend à agir librement, à exercer effectivement notre liberté, et nous prémunit contre le risque de perdre l'usage de cette liberté en devenant les esclaves de nos impulsions et mouvements de sensibilité. La loi morale est donc bien ce qu'appelle et réclame la nature même de la liberté humaine à laquelle elle est indissolublement liée.

Mais pour comprendre ceci il faut avoir compris que comme nous l'avons expliqué, la liberté humaine est imparfaite et limitée. Car nous accorderons volontiers à l'objection que nous venons de discuter qu'une liberté infinie et parfaite est au-dessus de toute loi mais cette liberté infinie et parfaite n'est pas la liberté humaine, c'est la liberté divine et elle est au-dessus de toute loi qui l'obligerait parce que, comme nous le verrons, elle est elle-même la Loi qui oblige tout autre être, et cela sans caprice ni tyrannie de sa part parce qu'elle est elle-même le Bien infini et parfait qui est le Bien suprême de tous les êtres et ne peut être pour eux que pur don¹⁷¹. Mais parce que la liberté humaine est imparfaite et limitée elle tend, comme tout ce qui est imparfait et limité, à se développer, à se perfectionner, et nous avons montré que *le chemin par lequel la liberté imparfaite et limitée de l'homme se développe et se perfectionne est précisément la loi morale* : ainsi, loin de diminuer ou supprimer la liberté, la loi morale est la loi de sa croissance et de son développement — c'est par elle que nous devenons plus libres — et en même temps elle protège notre liberté contre les privations qui la menacent si nous céditions à toutes nos passions et impulsions de sensibilité et devenions par là esclaves de leur déterminisme (notre liberté n'est initialement qu'une

¹⁷¹ Nous pouvons ajouter pour le lecteur chrétien que la vie surnaturelle de la grâce (nous ne sommes donc plus là en morale naturelle), parce qu'elle est participation à la nature même de Dieu, comporte par le fait même participation à la liberté divine lorsque se sont pleinement développées dans la sainteté toutes les exigences de cette vie surnaturelle, le saint est conduit en tout par la seule charité (amour de Dieu pour Lui-même) qui motive tous ses actes et alors il n'agit plus par conformité à une loi mais sous la libre impulsion intérieure de l'amour qui est devenu sa seule loi au point que saint Augustin peut lui dire : « Si tu aimes Dieu, fais alors tout ce que tu voudras » (car tout ce qui lui inspirera cet amour de Dieu par le fait même sera bon), il fait alors librement par amour non seulement tout ce que la loi lui dirait de faire, mais bien plus parce que la plénitude de l'amour réclame bien plus que le minimum indispensable exigé par la loi

simple possibilité d'actes libres qui peut-être ne s'exercera jamais si nous suivons aveuglément impulsions et mouvements de sensibilité et c'est la loi morale qui nous éduque à l'exercice effectif de cette liberté et le développe progressivement).

L'importante objection que nous venons de discuter se déguise souvent sous deux images qu'il est donc indispensable de démasquer.

La première est l'image de *la barrière* : on se représente la loi morale comme une barrière interdisant un terrain défendu et la liberté, attirée par tout ce que ce terrain peut présenter de bon, veut renverser la barrière. Par exemple dans un jardin public il y a de belles pelouses avec de belles fleurs et de beaux fruits, mais elles sont entourées par un grillage et il y a un écriteau : « Défense de pénétrer. » Qui alors n'aurait envie d'escalader le grillage ?

On voit aisément que cette image revient à se représenter le mal moral comme du bien défendu. Certes nous ne nierons pas que, comme nous l'avons expliqué, le mal moral soit toujours lié à quelque bien qui nous attire comme par exemple le plaisir de boire dans le cas de l'ivrognerie, mais le mal moral n'est mal que parce qu'il est privation de bien, par exemple dans l'ivrognerie privation de l'usage de la raison et de la liberté : il n'y a pas en morale de bien défendu, mais des privations de bien (résultant d'un bien inférieur préféré à un bien supérieur dont il nous prive). La loi morale ne fait que nous protéger contre ces privations de bien qui nous menacent (notamment contre la privation de la liberté elle-même si en suivant aveuglément passions et impulsions de sensibilité nous devenions esclaves de leur déterminisme). Nous pouvons accepter l'image de la barrière, mais en la précisant : un parapet en montagne au bord d'un précipice. Dira-t-on : « Intolérable parapet qui enlève au promeneur sa liberté d'aller dans toutes les directions » ? Mais s'il prend la direction du précipice, il aura la colonne vertébrale brisée, d'où une paralysie l'empêchant de marcher et le privant définitivement de sa liberté de promeneur : ainsi le parapet protège sa liberté de promeneur d'aller dans toutes les vraies directions de promenade, le précipice n'étant en rien direction de promenade. De même dans l'exemple du jardin public on serait vite privé des belles pelouses si tout le monde les piétinait et des belles fleurs si tout le monde pouvait les cueillir.

La seconde image est celle du *règlement* : on se représente la loi morale comme un règlement arbitraire et sans motif qui nous serait imposé par une contrainte tyrannique à laquelle la liberté éprouverait alors le légitime besoin de s'opposer. On lie souvent cette caricature de la morale à une caricature de la religion qui représente Dieu comme l'auteur du règlement qui nous est alors imposé par Sa Toute-Puissance : Dieu est alors considéré comme un gigantesque tyran ou potentat céleste réduisant toutes ses créatures en esclavage et dont l'attitude serait quelque peu sadique puisqu'Il se complairait à nous interdire toutes sortes de choses agréables et à nous imposer toutes sortes de choses désagréables. Tyran ou potentat, Dieu apparaît en même temps dans cette image gendarme ou policier céleste —un genre de Croquemitaine supérieur— car toute tyrannie est assaisonnée de sanctions et à ceux qui obéissent aux règlements Dieu promet les jouissances du paradis comme on promet un sucre d'orge à un enfant sage tandis que ceux qui n'y obéiront pas seront envoyés rôti en enfer : la morale serait ainsi un règlement de douane céleste, les conditions à remplir pour franchir les frontières du paradis. Cette atroce caricature de la morale et de la religion qui est aux antipodes du christianisme authentique est hélas ! très répandue et détourne beaucoup de nos contemporains de la morale et de la religion ainsi caricaturées.

Nos lecteurs verront aisément à quel degré cette caricature contredit ce que nous avons dit de la loi morale puisque nous avons expliqué qu'elle n'est rien d'autre que ce qu'il faut pour notre vrai bien, ce qui entraîne qu'il n'y a rien en elle qui soit arbitraire ou sans motif et par là tyrannique puisqu'il n'y a absolument rien d'autre en elle que les exigences de notre vrai bien, que tout son contenu est motivé par là, en particulier elle n'interdit aucune chose agréable mais nous prémunit contre les agréments d'un moment qui nous priveraient d'un bien supérieur et durable et elle ne contient de désagréable que les conditions indispensables pour parvenir à quelque bien supérieur.

De plus nous avons vu aussi que la loi morale ne nous est nullement imposée de l'extérieur par quelque autorité tyrannique qui userait de contrainte pour nous y soumettre : ne contenant rien d'autre que les exigences de notre vrai bien, elle a sa source en nous, elle provient de ce que nous sommes, elle jaillit des profondeurs de notre être imparfait cherchant en elle le chemin de son perfectionnement, et loin de nous être imposée par quelque contrainte elle doit être suivie librement et n'est vraiment suivie que librement.

Quant aux sanctions morales, nous avons montré quelle erreur il y a à les confondre avec les punitions et les récompenses que quelque autorité attribue de l'extérieur ¹⁷² et qu'elles ne sont rien d'autre que les conséquences bonnes ou mauvaises pour nous engendrées par nos actes dont nous portons la responsabilité dans la mesure même où c'est librement que nous les avons décidés.

Nous objectera-t-on qu'avec ce que nous venons d'expliquer nous nierions que Dieu soit le fondement et la source de la morale ? Nous ne le nions nullement et nous aurons même à en donner plus loin la démonstration, nous ne nions que la caricature de Dieu dont nous venons de faire la critique. Ce que nous avons affirmé est que la loi morale résultant de notre nature humaine provient de ce que nous sommes, de l'intérieur et du fond de notre être, et ne nous est pas imposée par une autorité extérieure. Mais nous savons aussi que ce que nous sommes est l'oeuvre de Dieu qui est la cause de notre existence et nous a donné notre nature humaine qui comporte la loi morale : par là Dieu est bien le fondement radical et premier de la loi morale, non pas comme un législateur extérieur à nous qui nous l'imposerait du dehors et aurait besoin pour cela de quelque contrainte, mais comme la source parfaitement intérieure à notre être de tout ce que nous sommes et de tout le mouvement de notre être vers son bien. Ce serait donc une grave erreur d'imaginer que Dieu déciderait arbitrairement de la loi morale et que telle chose soit bonne, telle autre mauvaise : Dieu donne aux natures auxquelles Il donne l'existence d'être, en existant réellement, autonomes selon leurs lois propres et de là résulte ce qui est bon ou mauvais pour elles ; méconnaître cela contredirait l'identité de l'être et nierait que les natures créées existent réellement.

- - - - -

De tout ce que nous avons expliqué résulte que l'objection que nous venons de discuter revient à se faire de la morale une conception infantile qui la considère comme un système de permissions et de défenses. L'enfant avant l'âge de raison n'ayant pas le discernement du bien et du mal, il faut que ses éducateurs l'aient pour lui, et de là résulte qu'il est soumis à un système de permissions et de défenses imposé par eux et que sa conduite est ainsi réglée par les notions du permis et du défendu. Mais après l'âge de raison confondre le bien et le mal avec le permis et le défendu est de l'infantilisme moral, l'âge de raison comportant précisément le discernement personnel du bien et du mal par l'intelligence.

Cette conception puérile de la morale considérée comme un système de permissions et de défenses est malheureusement très répandue. Si l'on permet ici à l'auteur des confidences personnelles, il m'est arrivé très souvent que l'on me pose un problème moral en me demandant : « Qu'est-ce qui est permis ? Qu'est-ce qui est défendu ? » Pour « faire choc » et débarrasser les interrogateurs de leur infantilisme moral je commence toujours par répondre : « Tout est permis, rien n'est défendu. » ¹⁷³. Ensuite seulement je leur explique ce qu'il faut pour leur vrai bien humain, ce que celui-ci exige d'eux.

On sait que certains psychiatres contemporains ont accusé la morale et la religion d'engendrer ces troubles psychologiques qu'ils appellent « refoulements ». Or nous avons expliqué qu'il y a refoulement quand un désir ou besoin naturel ne peut pas être satisfait par suite d'empêchements extérieurs étrangers à notre volonté et se trouve alors « refoulé » dans l'inconscient : il est clair que la fausse morale infantile conçue comme un système de défenses constitue un tel empêchement extérieur étranger à notre volonté et peut par là engendrer des refoulements. Mais la vraie morale et la vraie religion, en appelant à des renoncements conscients (donc rien de refoulé dans

¹⁷² Dans la conception chrétienne le paradis est la Joie infinie et parfaite qui est Dieu Lui-même Se donnant par amour à tous ceux qui adhèrent librement à ce Don d'amour et l'enfer est le refus d'amour opposé à Dieu dont on ne veut pas parce qu'on ne L'aime pas (refus rendu définitif par entêtement d'orgueil) : c'est donc notre liberté qui choisit entre l'un et l'autre.

¹⁷³ Il m'est arrivé de donner cette réponse à une adolescente de 17 ans qui me demandait « Qu'est-ce qui est permis, qu'est-ce qui est défendu dans nos rapports avec les garçons ? » On devine son étonnement. Mais bien entendu je lui ai expliqué ensuite ce que sa vocation au mariage et à la maternité dans le mariage réclamait d'elle comme manière de se conduire.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 252 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

l'inconscient), lucides, volontaires, libres, à certains désirs ou besoins par préférence librement donnée à des biens supérieurs, ne peuvent engendrer aucun refoulement, tout y étant conscient et libre.

Que d'adultes malheureusement demeurent psychiquement infantiles parce qu'une éducation mal conçue ne les a jamais formés au discernement personnel du bien et du mal que suppose la vraie morale !

Nous pouvons enfin remarquer que la morale considérée comme un système de permissions et de défenses ravale non seulement au niveau puéril de l'enfant avant l'âge de raison mais même à celui des animaux domestiques qui, incapables d'avoir jamais le discernement du bien et du mal, ont parfaitement les notions du permis et du défendu et se sentent coupables quand ils ont transgressé une défense (par exemple un chien qui sait très bien que son maître lui défend de monter sur les fauteuils —il ne sait pas que c'est parce qu'il les abîme avec ses pattes— et qui a profité de son absence pour le faire se sent coupable quand le forfait est découvert et va se cacher la queue basse). On voit quelle erreur on commettrait si l'on confondait ce sentiment de culpabilité, qui pourrait traumatiser psychiquement un adolescent ou un adulte, avec le véritable repentir né de la conscience intelligente d'un acte moralement mauvais que la volonté répudie alors librement.

CLASSIFICATION DES BIENS

Nous avons établi qu'il n'y a rien d'autre en morale que ce qu'il faut pour le vrai bien de l'homme. Le problème fondamental de la morale est donc de rechercher où se trouve celui-ci. Mais les biens que les hommes poursuivent dans leurs actions sont nombreux et divers. Il faut donc commencer par établir parmi eux une classification. Nous allons voir qu'il en existe trois grandes catégories que l'on appelle bien utile, bien agréable et bien honnête.

1). *Le Bien utile.*

Le bien utile est un bien qui n'est pas voulu, aimé, recherché pour lui-même, mais comme *un moyen* par lequel obtenir autre chose, par exemple le chemin de fer n'est qu'un moyen pour le citadin qui veut aller à la campagne ou le paysan qui veut aller à la ville. Il est donc clair que le vrai bien de l'homme recherché par la morale n'est pas le bien utile puisque celui-ci n'est voulu qu'en raison de ce qu'il sert à obtenir. Aussi n'y-a-t-il pas de système moral plus stupide que *l'utilitarisme* ou *morale de l'intérêt* qui prétend fonder la morale sur la recherche de l'utilité ou de l'intérêt : c'est mettre les choses la tête en bas et les pieds en l'air en faisant une fin de ce qui par nature n'est qu'un moyen.

Pourtant des préjugés très répandus se rattachent à cette grossière erreur, par exemple beaucoup de personnes croient faire le plus grand éloge de quelque chose en disant : « c'est utile » ou « cela sert », et les mêmes expriment leur plus total mépris en disant de quelque chose : « c'est inutile » ou « cela ne sert à rien ». Le simple bon sens permet de leur dire que ce qui est utile est utile à quelque chose qui est inutile et que ce qui sert sert à quelque chose qui ne sert à rien de sorte que tous les biens supérieurs voulus, aimés, recherchés pour eux-mêmes sont inutiles et ne servent à rien mais ont l'utile et ce qui sert à leur service.

2). *Le Bien agréable*

Le bien agréable est un bien qui n'est pas voulu, aimé, recherché pour lui-même mais pour *le plaisir* ou l'agrément qu'il procure. Lui non plus n'est donc pas le vrai bien de l'homme recherché par la morale car il ne satisfait que la partie animale de l'homme, la sensibilité, et non l'homme entier en toutes les dimensions de sa nature humaine, d'où l'erreur de la *morale du plaisir* qui voudrait fonder la morale sur la recherche du plaisir.

3). *Le Bien honnête.*

Ce que le vocabulaire classique de la morale appelle bien « honnête » est *un bien voulu, aimé, recherché pour lui-même parce que le jugement de l'intelligence y reconnaît une vraie perfection pour l'homme*, ce qui entraîne qu'en lui se trouve le vrai bien humain que recherche la morale. Le mot « honnête » n'est pas à prendre ici au sens restreint qu'il a le plus souvent dans le vocabulaire contemporain quand on appelle « honnête » une personne avec laquelle on ne risque pas d'être victime d'un vol, mais en son sens étymologique qui vient de « honneur » et signifie digne d'honneur ou d'estime (c'est en ce sens qu'au XVIIe siècle on parlait d' « honnête homme ») : le bien « honnête » est le bien *estimé* par le jugement de l'intelligence comme méritant d'être voulu et aimé pour lui-même. Par exemple la science est bien honnête parce que c'est une vraie perfection pour un être doué d'intelligence de se

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 253 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

servir de celle-ci pour connaître.

Cette classification repose sur la manière dont un bien est voulu de sorte qu'un même objet peut suivant l'attitude de la volonté à son égard être bien utile, bien agréable ou bien honnête. Nous pouvons éclairer cette affirmation par divers exemples.

1er exemple : un ami est traité en bien utile si on ne le fréquente que pour les services qu'il peut nous rendre et les avantages qu'on peut tirer de lui, en bien agréable si on ne le fréquente que pour le plaisir trouvé en sa compagnie (que d'hommes, hélas ! traitent ainsi souvent une femme seulement en objet de plaisir !), en bien honnête si on l'aime pour lui-même, ce qui est le cas de la véritable amitié.

2e exemple : la science est traitée en bien utile par certains techniciens qui ne recherchent pas pour elle-même la connaissance de la vérité mais cultivent la science pour les applications utilitaires qu'on peut en tirer, elle est traitée en bien agréable par certains savants qui ne recherchent pas pour elle-même la connaissance de la vérité mais trouvent leur plaisir dans le travail de recherche scientifique, elle est traitée en bien honnête par l'homme qui veut pour elle-même la connaissance de la vérité.

3e exemple : la beauté de l'oeuvre d'art est traitée en bien utile par l'artiste qui ne produit les oeuvres que pour gagner de l'argent en les vendant, en bien agréable par l'artiste qui ne cherche que le plaisir qu'il prend à faire ses oeuvres, en bien honnête par le véritable artiste qui veut et aime la beauté pour elle-même.

4e exemple : Dieu est traité en bien utile par la magie ou superstition qui voit en lui une puissance supérieure qu'il y a avantage à se rendre favorable au moyen de certains rites, dans la perspective du bien agréable par certains faux chrétiens qui n'envisagent que de trouver des jouissances au paradis et d'éviter de brûler en enfer, en bien honnête par le vrai chrétien qui aime Dieu pour Lui-même.

On peut remarquer aussi que le bien honnête, comme tout ce qui est supérieur, contient en lui l'inférieur et par là est riche et généreux, ce qui veut dire qu'il apporte avec lui l'utile et l'agréable. Par exemple un véritable ami qu'on aime pour lui-même nous rendra service quand il pourra le faire et on trouvera du plaisir à le fréquenter. Ou encore si l'on recherche pour elle-même la connaissance de la vérité la science progressera et il en sortira toutes sortes d'inventions utilitaires. Il est absolument normal de profiter de l'utile et de jouir de l'agréable que le bien honnête apporte avec lui, mais à la stricte condition qu'il reste traité en bien honnête, c'est-à-dire voulu et aimé pour lui-même. Il y aurait en revanche le pire désordre —tout mettre la tête en bas et les pieds en l'air— si le bien honnête, n'étant plus voulu et aimé pour lui-même, était pris comme un moyen pour en tirer l'utile et l'agréable. Ce désordre apporterait avec lui sa sanction qui serait, selon l'image du fabuliste, de « tuer la poule aux oeufs d'or », ce qui veut dire que le bien honnête en cessant d'être traité en bien honnête cesserait par conséquent d'apporter avec lui l'utile et l'agréable : l'ami qui s'aperçoit qu'on ne l'aime pas pour lui-même et qu'on ne le fréquente que pour les avantages qu'on peut tirer de lui cessera de rendre service ; si l'on ne recherche pas pour elle-même la connaissance de la vérité, la science cessera de progresser et l'on aura tari la source de toutes sortes d'inventions utilitaires.

Une dernière remarque est qu'il peut devenir honnête —au sens que nous donnons ici à ce mot— de rechercher l'utile et l'agréable si on le fait pour des motifs honnêtes : si l'utile est un moyen pour quelque bien supérieur, si l'agréable est un délasserment conforme à notre nature et que celle-ci réclame (par exemple jouer à l'heure de la récréation). L'utile et l'agréable participent alors à l'honnête par leur orientation vers lui.

LA FIN DERNIÈRE RAISON D'ÊTRE DE LA MORALE

Les biens honnêtes sont nombreux et divers. Nous pouvons citer : la santé, bien de la vie organique ; la science, bien de l'intelligence ; la droiture ou vertu morale, bien de la volonté ; la beauté de l'oeuvre d'art ; la véritable amitié ou le véritable amour ; la solidarité des hommes dans la vie sociale ; Dieu et la religion qui lui rend un culte.

Mais tous ces biens sont hiérarchisés entre eux, subordonnés les uns aux autres, par exemple la santé qui n'est la

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 254 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

perfection que du corps doit être subordonnée à la perfection spirituelle.

Or toute cette hiérarchie de biens voulus tous d'une manière subordonnée, donc relative les uns aux autres, ne serait pas possible s'il n'y avait pas pour l'homme *un bien suprême qui est voulu d'une manière absolue, c'est-à-dire n'est subordonné à aucun autre tandis que tous les autres lui sont subordonnés* : en effet s'il n'y avait pas ce bien voulu de manière absolue sans être jamais subordonné à rien d'autre, rien ne serait voulu de manière subordonnée et relative à lui et finalement rien ne serait voulu du tout, ce qui contredirait le fait de l'existence de nos vouloirs. Il ne peut y avoir de vouloir relatif et subordonné qu'en fonction d'un vouloir absolu et parce qu'il y a ce vouloir absolu : la cascade de nos vouloirs relatifs et subordonnés les uns aux autres ne peut pas exister sans jaillir comme de sa source profonde d'un *vouloir premier, fondamental, radical par lequel on veut quelque chose de manière absolue* car ce n'est que parce qu'on veut quelque chose de manière absolue que l'on veut d'autres choses d'une manière relative et subordonnée à cela. Le bien suprême qui est ainsi voulu sans être subordonné à rien d'autre et auquel tout le reste est subordonné est forcément unique précisément parce que tout le reste lui est subordonné et que s'il y en avait deux il faudrait bien que l'un soit subordonné à l'autre car il y aurait inévitablement des cas où il faudrait renoncer à l'un pour l'autre : on peut donc préciser encore que ce bien suprême est *ce qui est voulu et aimé par-dessus tout*.

Ce que nous venons de prouver ainsi par un raisonnement rigoureux est confirmé par l'expérience qui nous montre que pour tout homme il y a toujours quelque chose qu'il veut et aime par-dessus tout et à quoi il subordonne tout le reste. Par exemple pour un avaro c'est l'argent : certes il arrive à l'avao de vouloir autre chose que l'argent, par exemple son plaisir, mais ce sera à condition que ce plaisir ne coûte rien ou ne soit pas trop coûteux, sinon il y renoncera parce que c'est l'argent qu'il veut et aime par-dessus tout ; pour certains artistes, c'est la beauté ; pour certains amants fanatiques, c'est l'objet de leur amour ; pour un hitlérien, c'était la puissance allemande : pour un marxiste, c'est la révolution prolétarienne ; pour un chrétien, cela doit être Dieu ; mais pour tous quelque chose est voulu et aimé par-dessus tout.

Ce bien suprême voulu de manière absolue parce qu'aimé par-dessus tout s'appelle la fin dernière de l'homme parce qu'à elle qui n'est subordonnée à rien se termine la hiérarchie de ses fins subordonnées les unes aux autres. Le vouloir de cette fin dernière constitue le dynamisme profond qui meut, anime, oriente, traverse tous nos autres vouloirs.

Ceci entraîne que la fin dernière est la raison d'être de toute la morale qui trouve en elle sa source parce qu'il n'y a de morale que pour diriger l'homme vers sa fin dernière car ce n'est que pour elle qu'il faut donner une orientation à nos actes de sorte que la définition de la morale se précise comme ce qu'il faut pour la fin dernière, ce qui dirige vers elle. Dans cette perspective vont s'éclairer complètement les notions précédemment définies de l'acte volontaire libre moralement bon et de l'acte volontaire libre moralement mauvais. Il est moralement bon quand les exigences de la fin dernière que la loi morale fait connaître sont décisives, ce qui veut dire qu'à l'instant de la décision les motifs contraires sont écartés, rejetés, ne sont plus pris en considération parce que la liberté s'en détourne pour donner sa préférence aux exigences de la fin dernière que par là elle prend seules en considération et rend décisives, et c'est précisément par là que la décision est moralement bonne : *l'acte moralement bon est ainsi l'acte décidé pour le motif de la fin dernière préféré à tout*. Dans le cas contraire de l'acte moralement mauvais, les exigences de la fin dernière que la loi morale fait connaître ont été considérées pendant la délibération —car si on les ignorait il n'y aurait pas de responsabilité, donc pas de faute—, mais cette considération est écartée, rejetée à l'instant de la décision parce que la liberté s'en détourne pour donner sa préférence à des motifs contraires qu'elle prend alors seuls en considération et rend par là décisifs, et c'est précisément en cela que la décision est moralement mauvaise : *l'acte moralement mauvais est ainsi l'acte décidé pour des motifs que l'on sait en opposition avec la fin dernière et qu'on lui préfère*.

A cette lumière se précise aussi la notion des sanctions morales : se diriger effectivement vers la fin dernière pour l'acte moralement bon, s'en détourner pour l'acte moralement mauvais.

On voit bien par là qu'aucun acte volontaire libre ne peut être moralement indifférent car sa motivation ne peut être que la fin dernière ou, si ce n'est pas elle, ce qui est en opposition avec elle car ce qui n'est pas en opposition avec elle lui est subordonné et finalement donc est motivé par elle.

Les biens honnêtes qui sont *des fins secondes subordonnées à la fin dernière* ne doivent pas être confondus avec les biens utiles : ceux-ci en effet ne sont que des moyens qui ne sont en rien voulus pour eux-mêmes tandis

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 255 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

que les fins secondes sont, réellement aimées pour elles-mêmes tout en étant subordonnées à la fin dernière voulue et aimée par dessus tout.

Nous pouvons aussi à cette lumière porter un jugement sur l'adage : « La fin justifie les moyens ». On voit par ce qui précède que cet adage est parfaitement vrai si la fin qui y est considérée est la fin dernière puisque tout ce qui est pour la fin dernière est par le fait même moralement bon. En revanche ce serait une grave erreur de prétendre justifier par des fins secondes qui doivent demeurer subordonnées à la fin dernière des moyens qui seraient en opposition avec cette fin dernière.

Avec tout ce que nous avons établi dans ce paragraphe le problème fondamental de la morale se trouve très exactement précisé : découvrir quelle est la vraie fin dernière de l'homme.

LA VRAIE FIN DERNIÈRE DE L'HOMME

Nous pouvons d'abord déblayer le terrain en écartant les fausses solutions.

Il résulte de ce qui précède que la fin dernière de l'homme, ne pouvant se trouver dans le bien utile qui n'est qu'un moyen, ne se trouve ni dans les richesses ni dans la puissance ni dans la gloire : ces réalités extérieures à l'homme ne peuvent être sa fin dernière, celle-ci ne pouvant consister que dans une perfection possédée par l'homme à l'intérieur même de son être. De plus la mort nous séparera de tous les biens de ce monde et notre fin dernière ne peut se trouver que dans une perfection que nous posséderons définitivement sans risque de jamais la perdre dans l'existence immortelle de notre âme après la mort. Enfin si l'on observe les hommes qui prennent pour fin dernière la richesse, la puissance ou la gloire, on constate qu'ils ne sont jamais satisfaits, qu'il leur en faut toujours davantage : jamais un homme cupide ne se trouve assez riche, il veut toujours s'enrichir davantage ; de même jamais un conquérant n'a su s'arrêter en pensant qu'il avait assez de conquêtes. La raison s'en trouve dans le fait qu'aucun bien limité ne peut combler l'aspiration sans limite d'une volonté dont l'objet formel est l'infini du bien de sorte que si l'on prend pour fin dernière quelque bien limité on cherche inévitablement à rattraper ce qu'elle n'a pas d'infini en être ou en qualité par l'indéfini en quantité.

Il résulte encore de ce que nous avons dit que la fin dernière de l'homme ne peut pas se trouver dans le bien agréable, c'est-à-dire dans le plaisir qui ne peut satisfaire que la partie animale de l'homme, c'est-à-dire la sensibilité. De plus la mort nous séparera de tous les plaisirs de ce monde. Enfin on peut observer les hommes qui prennent pour fin dernière le plaisir : là encore ils n'en ont jamais assez car dès qu'ils tiennent un plaisir il leur a déjà échappé et il leur en faut encore un autre puis encore un autre et ainsi indéfiniment.

Ce sont donc les biens honnêtes que doit examiner notre travail de déblayage pour éliminer tout ce qui n'est pas la vraie fin dernière de l'homme :

1). La fin dernière de l'homme n'est pas la santé qui n'est le bien que de la vie organique et dont inévitablement nous serons finalement privés par la vieillesse et la mort.

2). Vu que l'intelligence est la perfection qui caractérise la nature humaine en la distinguant de toutes les autres espèces vivantes, on pourrait être tenté de penser que la fin dernière de l'homme se trouve dans la science, mais l'intelligence n'est que l'une de nos facultés, elle ne constitue pas à elle seule l'homme entier, donc sa science ne peut constituer à elle seule la perfection de l'homme tout entier et l'on en trouve la preuve dans ce fait qu'une grande science peut se rencontrer chez des hommes vicieux ¹⁷⁴. De plus notre science est toujours menacée par l'erreur et limitée par l'ignorance et pour sortir de celle-ci c'est encore une recherche sans fin de nouvelles découvertes.

3). Vu que c'est par sa volonté que l'homme s'oriente vers sa fin dernière, on pourrait être tenté de penser avec un grand nombre de morales dites « laïques » que la fin dernière de l'homme se trouve dans la droiture même de direction de cette volonté, dans le fait de vouloir et choisir le bien, dans la vertu morale. Mais d'abord tout comme l'intelligence la volonté n'est que l'une de nos facultés, si fondamentale soit-elle quand il s'agit de l'acte moralement bon dont c'est elle qui décide, et sa droiture ne peut constituer à elle seule la perfection de l'homme tout entier : la vertu morale peut se trouver chez un homme malade ou ignorant ou même sot. Surtout on ne peut pas faire

¹⁷⁴ Nous avons déjà montré contre Platon qu'il ne faut pas confondre le mal moral avec l'erreur.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 256 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

consister la fin dernière dans ce qui est précisément la direction vers elle : il y a une fin dernière parce que l'homme est imparfait et tend à se perfectionner, cette fin dernière ne peut donc être quelque chose qui fait partie de l'homme et serait inévitablement imparfait comme lui, elle ne peut se trouver que dans une perfection ou un bien supérieur à l'homme vers lequel l'homme tend.

4). Une autre tentation —qui est celle de bien des artistes— serait de voir la fin dernière de l'homme dans son pouvoir réalisateur par lequel il imite le Créateur, notamment dans la beauté de l'oeuvre d'art : n'avons-nous pas dit que la beauté réunit en elle vérité et bonté et que sa contemplation exalte l'homme tout entier ? Mais nous avons déjà signalé que la fin dernière de l'homme ne peut se trouver dans une réalité extérieure à lui et dont la mort le séparera. De plus l'artiste n'est jamais totalement satisfait de son oeuvre, elle ne réalise jamais parfaitement sa conception, c'est pourquoi il arrive si souvent qu'il ait la tentation de la retoucher (et il arrive aussi qu'en la retouchant il l'abîme au lieu de la perfectionner).

5). La fin dernière de l'homme n'est pas l'amitié ou l'amour car la fin dernière d'un être humain ne peut pas se trouver dans un autre être humain qui demeure extérieur à lui (la compréhension entre amis ou amants n'est jamais totale et parfaite, toujours quelque chose de l'un échappe à l'autre), dont la mort le séparera et qui est imparfait comme lui.

6). Si la fin dernière d'un individu ne peut être, comme nous venons de le voir, un autre individu, ne pourrait-on être tenté de penser avec un certain nombre de morales « laïques » que la fin dernière de l'individu est la collectivité humaine, l'humanité dans son ensemble, ou quelque forme de vie sociale (classe, ce qui est la solution du marxisme ; race, ce qui était la solution de l'hitlérisme ; nation, Etat, ce qui était la solution du fascisme) en laquelle les hommes sont solidaires ? Mais la société, quelle que soit son influence profonde sur l'être humain, lui demeure extérieure et la mort nous séparera de toutes les sociétés de ce monde. Surtout la société est imparfaite comme l'individu, tendue comme lui vers le perfectionnement humain qu'elle recherche avec lui. Enfin la société ne peut pas être le fondement de la valeur morale bonne ou mauvaise de nos actes parce qu'elle ne peut pas juger de cette valeur morale qui ne se trouve, comme nous l'avons expliqué, que dans l'acte intérieur de décision libre que la société ne possède aucun moyen de connaître, elle ne connaît et ne peut juger, louer ou blâmer, récompenser ou punir que l'acte extérieur d'exécution.

- - - - -

Au cours du travail de déblayage que nous venons de faire nous avons pu dégager quelques conclusions positives. D'abord la fin dernière de l'homme ne peut-être qu'un bien que l'homme puisse posséder à l'intérieur même de son être et définitivement dans l'existence immortelle de son âme après la mort, mais pourtant elle ne peut pas être quelque chose qui ferait partie de l'homme et serait imparfait comme lui, elle doit se trouver dans un bien supérieur à l'homme et vers lequel il tend, elle doit donc lui être *transcendante en même temps qu'immanente*. Or nous savons déjà que Dieu seul est à la fois transcendant et immanent.

A cette première conclusion s'en ajoute une autre plus décisive : nous avons pu attirer l'attention sur ce fait fondamental qu'aucun bien limité ne peut combler l'amplitude infinie d'appétence de la volonté dont l'objet formel est le bien en tant que bien sans aucune limite. Devant tout bien limité elle sera toujours portée à chercher au delà. Ceci apporte la preuve certaine que *la fin dernière de l'homme est un bien qui réalise en lui la plénitude infinie du Bien* : or nous avons déjà démontré que ce Bien infini et parfait existe, c'est Dieu, et d'ailleurs nous aurions là si cela était nécessaire une preuve de plus de son existence. C'est à Lui seul que tout le reste peut et doit être subordonné sans que Lui-même soit jamais subordonné à rien, c'est Lui seul qui peut et doit être aimé par-dessus tout.

Nous avons donc ainsi découvert et prouvé que *Dieu est la fin dernière de l'homme et à ce titre la raison d'être et le fondement de toute la morale* qui n'est par conséquent rien d'autre que la direction de notre vie et de nos actes vers Dieu, plus précisément que *la motivation de tous nos actes par le vouloir de Dieu*.

Insistons pour remarquer que nous avons démontré cela par le seul raisonnement sans faire aucun appel à la Révélation et à la foi, donc d'une manière accessible à tout homme, croyant ou incroyant, qui use bien de sa raison : ce n'est donc pas seulement sur le terrain de la morale chrétienne, c'est sur le terrain même de la morale naturelle

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 257 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

que nous étudions ici que Dieu est la fin dernière de l'homme parce que quel que soit le bien que nous voulions il ne nous satisfera pas pleinement et en voulant ce qu'il y a de bien en lui c'est Dieu seul Bien infini et parfait que nous voulons radicalement, fondamentalement, à travers lui et en lui. Ainsi tout ce qu'il y a d'ardeur en tous nos amours va vers Dieu qui seul peut nous combler. Ceci ne donne nullement à l'homme un Souverain Bien extérieur à lui qui, comme on dit aujourd'hui, l'aliénerait : Dieu qui nous donne d'exister est en nous comme la source profonde de toutes les aspirations de notre être.

Quant à savoir comment après avoir marché vers Lui sans nous laisser détourner de Lui nous atteindrons Dieu dans l'existence immortelle de notre âme après la mort, c'est comme ce que sera cette existence immortelle elle-même une grande obscurité pour la philosophie et par conséquent pour la morale naturelle. Bientôt dans une annexe pour le lecteur chrétien nous dirons ce qu'enseigne à ce sujet la Révélation chrétienne.

DIEU ET LA MORALE

Nous venons de démontrer qu'au titre de fin dernière de l'homme Dieu est le fondement et la raison d'être de la morale : il n'y aurait pas de morale s'il n'y avait pas un bien voulu et aimé par dessus tout auquel tout le reste doit être subordonné et cela ne peut être que le Bien infini et parfait qui est Dieu.

Mais nous avons vu aussi que Dieu est le fondement et la raison d'être de la loi morale comme *premier et Souverain Législateur*, non pas certes un législateur extérieur à nous qui nous imposerait une loi du dehors mais le législateur parfaitement intérieur à nous comme la cause même de notre existence qui en nous faisant être ce que nous sommes met en nous l'orientation jaillie des profondeurs de ce que nous sommes vers notre bien (c'est cela qui est la loi morale) dont nous venons de démontrer qu'elle est à travers tout ce qui est vrai bien pour nous l'orientation vers Lui source unique de tout bien qui seul peut nous combler. Si notre vie organique trouve son bien dans la santé, notre intelligence dans la connaissance de la vérité, notre volonté dans sa direction vers notre fin dernière, notre pouvoir réalisateur dans la beauté des oeuvres d'art, le caractère social ¹⁷⁵ de notre nature dans l'amitié, l'amour et la vie sociale, c'est fondamentalement parce que Dieu nous a donné notre nature humaine ainsi orientée : c'est donc finalement d'*agir en ayant Dieu comme raison d'être première de tous nos actes qui doit motiver radicalement ceux-ci*. Par exemple il est de la nature de notre intelligence de rechercher la connaissance de la vérité mais cela suppose une motivation plus fondamentale et radicalement première qui est que Dieu a créé notre intelligence avec une telle nature : le nominalisme quand il n'est pas athée fait injure au Créateur en niant les natures qu'Il crée pour tout ramener à des décrets arbitraires de Dieu. C'est parce que radicalement notre volonté veut Dieu comme Bien suprême qu'elle veut tous les biens dont Il est la source et qu'Il fait correspondre aux aspirations qu'Il a mises en notre nature en la créant : je veux ce qui est bon pour moi parce que finalement c'est Dieu qui le rend bon pour moi.

Enfin c'est encore à un troisième titre que Dieu est fondement et raison d'être de la morale : comme *Souverain Juge*. Nous avons dit que les autres et la société ne peuvent juger que l'acte extérieur d'exécution tandis que ce qui seul a valeur morale est l'acte intérieur de décision libre dont ils ne peuvent avoir connaissance. Mais nous ne pouvons pas non plus nous juger certainement nous-mêmes car notre conscience elle-même est limitée et nous n'avons pas toujours pleine conscience des motivations profondes de nos décisions, et cela surtout quand nous les considérons après coup. D'où cette conclusion que Dieu seul peut juger souverainement de la qualification morale bonne ou mauvaise de nos actes volontaires libres. De plus parce que c'est Lui qui est la fin dernière vers laquelle nos actes doivent être dirigés et par laquelle ils doivent être motivés et parce que c'est Lui qui est Souverain Législateur mettant en nous comme Créateur cette orientation foncière de notre être qui est la loi morale à laquelle nous devons nous conformer librement, c'est finalement devant Lui que nous sommes responsables de nos actes moralement bons ou moralement mauvais. Ceci nous ramène évidemment au problème des sanctions dont nous savons déjà qu'elles ne prendront leur caractère définitif que dans l'existence immortelle de notre âme après la mort mais par là nous retrouvons concernant ce que sera celle-ci le mystère qui l'enveloppe pour la raison humaine laissée à ses seules capacités naturelles et par conséquent pour la philosophie et la morale naturelle : dans l'annexe annoncée pour le lecteur chrétien nous dirons ce que la Révélation chrétienne enseigne à ce sujet.

¹⁷⁵ Pour démontrer ce caractère social cf. notre livre *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 258 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

Dire que Dieu est le fondement et la raison d'être de la morale à la fois comme fin dernière, Souverain Législateur et Souverain Juge est dire que sans Dieu il ne peut y avoir de morale authentique mais seulement des succédanés de morale, des pseudo-morales. Cette affirmation soulève évidemment le problème des athées dont certains semblent, autant qu'on peut en juger par l'observation extérieure de leur conduite, avoir une morale authentique. Mais on ne peut pas y répondre si on ne distingue pas entre *l'athée apparent* et *l'athée réel*.

L'athée apparent se dit lui-même athée parce qu'il rejette ce que le mot « Dieu » signifie pour lui, mais cette signification est peut-être une caricature du vrai Dieu où il n'apparaît pas comme l'Être souverainement bon, par exemple ce potentat céleste dont nous avons déjà parlé qui use et abuse de sa Toute-Puissance pour tyranniser ses créatures et les réduire en esclavage, et il ne rejette une telle caricature que parce qu'il connaît et aime le vrai Dieu sans être capable de Le nommer. Tout homme qui admet et aime plus que tout un Bien absolu dont l'homme dépend et auquel l'homme est subordonné, même s'il ne peut Lui donner aucun nom, par là connaît et aime le vrai Dieu : cela se passe au plus profond de la conscience et de la volonté sans pouvoir être formulé. Ainsi l'athée apparent rejette le mot « Dieu » mais reconnaît sans la nommer la réalité de Dieu. Pour un tel homme il y a une morale authentique. Et nous pouvons même dire réciproquement que tout homme qui a une morale authentique, s'il se déclare athée, n'est qu'un athée apparent.

Au contraire il ne peut y avoir qu'une pseudo-morale ou un succédané de morale pour l'athée réel qui nie, non seulement le mot « Dieu », mais la réalité même de Dieu en n'admettant aucun Bien absolu dont l'homme dépend et auquel il soit subordonné.

Bien entendu Dieu seul qui voit lucidement au plus profond des consciences et des libertés peut savoir avec certitude qui parmi ceux qui se disent athées sont athées apparents et qui sont athées réels : la conduite extérieurement observée n'en est qu'un signe plus ou moins probable, par exemple le désintéressement réel et total peut manifester avec une certaine probabilité la subordination à un Bien absolu aimé par-dessus tout même s'il n'est pas nommé.

ANNEXE POUR LE LECTEUR CHRÉTIEN

Nous avons traité le problème de la fin dernière avec le problème corrélatif des sanctions morales (avancer effectivement vers la fin dernière ou s'en détourner) sur le plan de la nature humaine et de la morale naturelle qui en résulte, donc en nous limitant à ce qui est connaissable par l'expérience et le raisonnement et par là accessible au non-chrétien comme au chrétien. Nous avons vu que la vie humaine limitée par la mort, seul événement certain de notre avenir, ne peut trouver sa fin dernière que dans l'existence immortelle de l'âme après la mort, mais l'obscurité totale où le philosophe demeure concernant celle-ci nous a conduit à une obscurité aussi grande concernant fin dernière et sanctions morales.

Mais la Révélation chrétienne permet pour ceux qui croient de sortir de cette obscurité en leur révélant ce qu'elle appelle la destinée « surnaturelle » de l'homme, mot qui veut dire qu'il y a en fait dans l'homme quelque chose qui dépasse absolument les limites, les possibilités, les aspirations de sa nature humaine, quelque chose donc qu'il est incapable d'obtenir par lui-même, par ses efforts quels qu'ils puissent être, à quoi il n'a aucun droit, mais qui est de la part de Dieu pur don ¹⁷⁶, pur cadeau, pure générosité, ce qu'exprime le mot « grâce ». Saint Pierre définit cette grâce en disant qu'elle « nous communique la nature divine » et saint Jean en disant qu'elle nous fait « fils de Dieu », définitions équivalentes puisque le fils est celui qui hérite de la nature même de son père.

Pour comprendre ce qui est changé par là en nous il faut avoir bien présent à l'esprit que, comme nous l'avons vu, la nature purement spirituelle de Dieu est Intelligence parfaite de Lui-même et Amour parfait de Lui-même : la grâce nous donne ainsi de connaître Dieu, non plus indirectement par l'intermédiaire de Ses oeuvres comme nous en sommes naturellement capables, mais en Lui-même dans Sa réalité divine comme Il Se connaît Lui-même, et

¹⁷⁶ L'existence donnée à la nature humaine est aussi pur don de Dieu mais elle comporte avec elle tout ce que la nature humaine comporte tandis que par rapport à elle la vie surnaturelle de la grâce est pur don.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 259 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

d'aimer Dieu non plus à cause de ses dons comme la Source de tout bien ainsi que nous en sommes naturellement capables, mais pour Lui-même dans Sa Bonté divine infinie comme Il S'aime Lui-même (ce qui revient à dire que par la grâce, tout en restant distincts de Dieu entitativement ¹⁷⁷, nous devenons Dieu intentionnellement dans et par les actes de connaissance et d'amour dont Il est l'objet). Cela entraîne que par la grâce Dieu est intentionnellement présent en nous comme objet connu et aimé, ce qui nous fait posséder en nous par la connaissance et l'amour la Joie absolue, infinie et parfaite qui est Dieu et être ainsi, selon le mot de saint Paul, des « temples vivants » en lesquels Dieu Lui-même habite (non plus de la présence du Créateur en toute créature comme cause de son existence mais de la présence de l'objet connu et aimé dans le sujet connaissant et aimant).

Sur le plan de la connaissance ceci comporte deux étapes. Tant que l'âme fait vivre le corps et que par là l'intelligence dépend de la sensibilité, nous ne pouvons pas voir Dieu, nous ne pouvons que croire ce qu'Il nous révèle de Lui, c'est-à-dire participer à la connaissance parfaite qu'Il a de Lui-même en croyant ce qu'Il nous en dit, c'est la foi qui laisse Dieu dans le mystère. Mais saint Jean et saint Paul nous affirment qu'après la mort nous sommes appelés à voir Dieu en pleine lumière et par là à la totale possession par notre intelligence de la Joie absolue, infinie et parfaite ¹⁷⁸. Ainsi selon la foi chrétienne notre véritable fin dernière, celle à laquelle Dieu nous destine en nous créant, c'est la totale possession de la Joie absolue, infinie et parfaite qu'Il est Lui-même par Sa vision en pleine lumière dans ce que cette foi chrétienne appelle « la vie éternelle » parce que, bien que nous y demeurerons dans une durée successive, l'acte lui-même de vision de Dieu sera sans succession comme l'éternité divine. Mais cette véritable fin dernière à laquelle nous sommes en fait destinés doit être appelée fin dernière *surnaturelle* parce que nous sommes par notre nature humaine rigoureusement incapables d'y parvenir et même de nous orienter vers elle, nous ne le pouvons que par le pur don de la grâce.

La direction vers cette fin dernière surnaturelle constitue une morale surnaturelle résultant de la vie surnaturelle de la grâce comme la morale naturelle résulte de la nature humaine : c'est la morale chrétienne. Mais parce qu'il s'agit là de quelque chose qui dépasse absolument nos capacités naturelles, tout y est donné par la grâce, tout y dépend de la grâce. Or Dieu ne refuse jamais cette grâce : Il ne veut que Se donner à nous, Il nous a créés pour cela qui est le vrai but de notre vie. Ainsi nous posséderons Dieu qui Se donne à nous par la grâce si nous Le voulons. Mais on veut ce que l'on aime et on ne veut pas ce que l'on n'aime pas. L'unique condition de la vie surnaturelle de la grâce et par là de notre orientation vers la fin dernière surnaturelle est donc cet amour de Dieu pour Lui-même que la vocabulaire chrétien appelle *la charité* dont nous avons dit que nous sommes par nous-mêmes incapables (il ne faut donc pas le confondre avec l'amour naturel que toute créature doit au Créateur comme à la source de tout bien), ce qui veut dire que lui-même nous est donné par la grâce, mais nous pouvons le refuser ¹⁷⁹ et il ne nous est donc pas donné sans notre libre consentement : le don total que Dieu nous fait de Lui-même par amour ne peut nous contraindre à L'aimer si nous ne voulons pas de Lui parce que nous ne L'aimons pas, ne peut donc se faire que dans la réciprocité de l'amour, par conséquent ne comporte aucune autre condition que notre libre adhésion d'amour. C'est par la charité, amour de Dieu pour Lui-même, que nous orientons notre vie et nos actes vers notre fin dernière surnaturelle qui est Dieu Lui-même voulu et aimé par dessus tout. Nous avons expliqué que dans la lucidité de l'instant de la mort notre liberté s'engagera définitivement, irrévocablement, sans jamais s'en repentir, dans le refus de Dieu (enfer) ou dans l'adhésion d'amour à Dieu qui, après s'il le faut la purification par cet amour même de tout ce qui en nous pourrait encore nous détourner de Lui, entraînera avec la vision de Dieu en pleine lumière la totale possession de l'Objet aimé dans le total rassasiement de l'amour.

Ce que nous venons de dire conduit à situer l'une vis à vis de l'autre la morale naturelle étudiée dans ce livre et la morale surnaturelle ou chrétienne présentée dans cette annexe. Sur le plan spéculatif il n'y a aucune difficulté à étudier, d'une part les vérités naturellement connaissables, d'autre part les vérités révélées. Il n'en est pas de même

¹⁷⁷ Sans quoi on tomberait dans le panthéisme.

¹⁷⁸ On trouvera un exposé plus développé de tout ceci dans nos livres *Connaître le christianisme*, *La grâce* et surtout *La Vie surnaturelle*.

¹⁷⁹ Ce refus constitue ce que le vocabulaire chrétien appelle péché refus d'amour opposé à Dieu dont on ne veut pas parce qu'on ne L'aime pas.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 260 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

sur le plan pratique : il ne peut pas y avoir deux morales dont l'une s'ajouterait à l'autre en la complétant ou la couronnant, il ne peut y avoir qu'une morale pour cette raison évidente qu'il ne peut y avoir qu'une seule fin dernière puisque la fin dernière est précisément celle à laquelle *toutes* les autres sans exception sont subordonnées. Or nous savons à la lumière de la foi que l'unique fin dernière à laquelle Dieu a destiné l'homme en le créant dans l'ordre surnaturel est la fin dernière surnaturelle : un ordre de la nature humaine seule sans la grâce n'a jamais existé et n'existera jamais. Ainsi l'unique morale qui régit la vie humaine telle qu'elle existe réellement dans la Création qu'en fait Dieu a réalisée, c'est la morale surnaturelle ou chrétienne.

En présence de cette conclusion qui ne peut être affirmée que grâce à la foi, que devient la morale naturelle ? Il résulte de tout ce que nous venons d'expliquer qu'elle est une abstraction : elle détermine ce qui *résulterait* (nous soulignons l'emploi du conditionnel) de la nature humaine seule si nous n'avions que cette nature humaine seule sans la vie surnaturelle de la grâce, elle fait donc abstraction de cette vie surnaturelle de la grâce. Mais par là la morale naturelle n'est nullement abolie ou supprimée parce que la grâce se greffe sur la nature humaine sans la détruire, ce qui entraîne que toutes les exigences de la morale naturelle demeurent présentes, assumées et intégrées à l'intérieur de la morale surnaturelle ou chrétienne comme l'animalité demeure présente dans l'homme, assumée et intégrée à l'intérieur de sa nature humaine : la morale surnaturelle ou chrétienne exige beaucoup plus que la morale naturelle parce que ce qui suffirait pour la perfection naturelle de l'homme ne suffit pas pour la fin dernière surnaturelle et que la grâce nous rend capables de ce beaucoup plus, mais elle exige au moins et d'abord ce qu'exige la morale naturelle parce qu'on ne peut pas être bon comme fils de Dieu si l'on est mauvais comme homme et parce que la perfection naturelle de l'homme, si elle n'est plus sa fin dernière quand il a reçu de Dieu sa destinée surnaturelle, demeure une fin seconde subordonnée à la fin dernière surnaturelle.

Mais si l'on retrouve ainsi tout le contenu de la morale naturelle à l'intérieur de la morale surnaturelle ou chrétienne, on peut se demander s'il reste quelque intérêt à étudier à part la morale naturelle comme le fait ce livre. La réponse a été donnée par les papes Pie XII et Jean XXIII enseignant que la morale naturelle est le terrain commun sur lequel croyants et incroyants peuvent s'accorder et collaborer. On serait peut-être encore tenté d'objecter que pratiquer la morale naturelle ne servira à rien aux incroyants puisque nous venons de voir que c'est radicalement insuffisant par rapport à leur vraie fin dernière, inconnue d'eux, qui est la fin dernière surnaturelle. Mais dire que sans le savoir ils sont créés pour cette fin dernière surnaturelle est dire que sans qu'ils sachent d'où cela vient la grâce de Dieu est présente et agissante au plus profond de leur liberté pour la solliciter dans la direction de leur fin dernière surnaturelle : or cette sollicitation intérieure de la grâce ne peut passer pour eux qu'à travers ce qu'ils connaissent, c'est-à-dire à travers les exigences de la morale naturelle, de sorte que leur liberté en se conformant à celles-ci se conforme par là sans le savoir aux appels de la grâce et se dirige effectivement vers leur fin dernière surnaturelle comme ils en prendront conscience dans la lucidité de l'instant de la mort. D'ailleurs avec les déformations, blessures, affaiblissements de la nature humaine que le péché originel n'a nullement laissée intacte ou à l'état pur bien qu'il ne l'ait pas détruite, ils ne pourraient pas sans cette grâce de Dieu présente et agissante en eux sans qu'ils en connaissent l'origine se conformer intégralement à toutes les exigences de la morale naturelle : s'ils pratiquent effectivement celle-ci, c'est sans qu'ils le sachent l'oeuvre de la grâce de Dieu en eux.



Nous avons dit qu'un ordre de la nature seule n'a jamais existé et n'existera jamais : en fait Dieu a tout créé dans l'ordre surnaturel et pour l'ordre surnaturel. La nature n'existe que portée par la grâce vers plus qu'elle-même ¹⁸⁰. De plus la grâce ne s'ajoute pas à la nature par une sorte de juxtaposition ou de superposition comme un vêtement : elle est greffée sur la nature en la pénétrant tout entière en la totalité de son être. Cela suppose dans la nature la possibilité de la grâce, possibilité certes qu'elle ne peut pas par elle-même réaliser (sans quoi la grâce ne serait plus la grâce, pur don de Dieu) mais qui pourra être réalisée par le don de Dieu ¹⁸¹ : cette possibilité n'existe pas chez les êtres sans intelligence ni liberté, ce n'est qu'à des êtres intelligents et libres que Dieu peut donner (ce dont ils ne seraient pas capables sans ce don) de Le connaître en Lui-même dans Sa Réalité Divine et de L'aimer pour Lui-

¹⁸⁰ C'est pourquoi le péché blesse la nature elle-même en la détournant de la destinée surnaturelle pour laquelle en fait elle existe.

¹⁸¹ On a appelé cela puissance obédientielle

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 261 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

même dans Sa Bonté Divine.

Il y a plus : seule la vision de l'Être parfait en pleine lumière peut, bien qu'elle soit incapable d'y parvenir par elle-même, combler une intelligence dont l'objet formel est l'infini de l'être en lequel, tant qu'elle ne sort pas de ses limites naturelles, demeure toujours pour elle du mystère ; seul l'amour du Bien parfait pour Lui-même peut, bien qu'elle soit incapable d'y parvenir par elle-même, combler une volonté libre dont l'objet formel est l'infini du bien et que donc rien d'autre ne satisfera jamais de sorte que tant qu'elle ne sort pas de ses limites naturelles il demeure toujours en elle quelque insatisfaction, quelque appel vers encore plus et toujours plus. Ainsi la nature humaine, en raison des possibilités illimitées incluses dans la nature de l'intelligence et de la volonté libre, n'aurait jamais été comblée en toutes ses aspirations sans la grâce, ce qui veut dire qu'elle porte en elle des aspirations qu'elle ne peut pas par elle-même satisfaire pleinement et qui ne seront en réalité satisfaites que par un pur don de Dieu qu'elle ne comporte pas et auquel elle n'a aucun droit.

Il reste que rien n'obligeait Dieu à nous donner la vie surnaturelle de la grâce puisqu'elle est de sa part pur don que rien en notre nature n'exige, donc don décidé librement par Lui par pure surabondance d'amour sans nécessité aucune. Cela entraîne que Dieu aurait pu, s'Il l'avait voulu (mais en fait ce n'est pas cela qu'il a voulu), nous créer avec la nature humaine seule sans destinée surnaturelle, donc alors avec pour seule morale la morale naturelle. Une telle hypothèse, dont nous venons de dire la possibilité, peut porter à se demander ce qu'auraient été dans ce cas notre fin dernière et les sanctions morales et à chercher à cette question une réponse plus précise que ce que nous avons pu dire au terme du raisonnement par lequel nous avons à partir de l'examen de la nature humaine découvert la fin dernière de l'homme. Mais on pourrait écarter cette question en rappelant l'adage qu'il est vain de spéculer sur « les futuribles », c'est-à-dire sur ce qui aurait pu être mais en fait n'est pas (que serait-il arrivé si « la journée des dupes » avait réussi, c'est-à-dire si Louis XIII avait renvoyé Richelieu, ou si Napoléon avait été tué au lieu de Desaix à la bataille de Marengo, ou si l'armée allemande avait été commandée par Hindenburg dès 1914, ou pour moi si j'avais manqué tel concours auquel j'ai été reçu, etc. . ?).

Nous ne refusons pourtant pas d'examiner si le problème peut comporter quelque réponse. Mais nous avons dit que la fin dernière de l'homme ne peut se trouver que dans l'existence immortelle de son âme après la mort et que sur ce que sera celle-ci l'obscurité est complète pour le philosophe : tout dépend ici des intentions de Dieu concernant cette existence immortelle et ce sont ces intentions qui sont inconnues du philosophe laissé aux seules lumières de sa raison. La lumière complète ne pouvait donc venir que d'une Révélation de Dieu et ce qu'en fait cette Révélation nous a appris est notre destinée surnaturelle. Il n'est donc possible à la philosophie de donner à la question ici posée qu'une réponse incomplète —laissant donc une grande obscurité— à partir de ce que la raison humaine peut connaître sur l'existence immortelle de notre âme après la mort et plus précisément sur ce qu'y aurait été alors —sans notre destinée surnaturelle— notre relation à Dieu unique fin dernière de l'homme.

La seule chose que la philosophie sache à ce sujet avec certitude, c'est, comme nous l'avons expliqué, qu'à l'instant de la mort l'âme humaine prend une conscience parfaitement claire, lucide et totale d'elle-même dans sa nature spirituelle. Cela entraîne, comme nous l'avons vu pour les esprits purs, qu'elle se voit clairement alors comme oeuvre de Dieu, comme recevant l'existence de Dieu, donc connaît clairement Dieu, non pas certes en Lui-même, mais comme la source de son être. Nous avons même dit que cela peut être anticipé dans certains états de mystique naturelle (à ne pas confondre avec la vie mystique surnaturelle fondée sur la foi) qu'on rencontre notamment dans l'Inde où l'expérience intérieure profonde du soi peut aller jusqu'à la source d'existence qui fait exister le soi et qui est Dieu. Une telle connaissance de Dieu expliquant tout l'être de la Création apporte évidemment la plus grande satisfaction à l'intelligence qui ne peut pas aller au-delà par ses moyens naturels et peut aussi trouver une grande joie à s'incliner devant le mystère de ce que Dieu est en Lui-même, mystère dont le dévoilement pourrait seul la combler totalement. Par là il y a dans la fin dernière naturelle de l'homme tout ce qu'il faut pour n'être pas dernière mais subordonnée à la fin dernière surnaturelle. Ainsi dans l'achèvement de la nature humaine par ses propres moyens il y aurait comme une marche qui trouve son terme en étant arrêtée devant un mur alors qu'on sait qu'il y a un au-delà de ce mur mais qu'on ne dispose d'aucun moyen pour le franchir.

Quant à la volonté libre nous savons qu'il y a deux cas selon que dans la lucidité de l'instant de la mort elle s'engage irrévocablement dans un sens ou dans l'autre. Si c'est le refus de Dieu sa fin dernière par entêtement d'orgueil dans une attitude moralement mauvaise où elle a refusé le bien voulu pour elle par Dieu conformément à sa nature pour donner sa préférence à autre chose qui est contraire à son vrai bien, c'est la rage et le désespoir dans

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 262 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

cette persévérance orgueilleuse qui refuse de s'incliner. Si c'est l'adhésion d'amour à Dieu sa fin dernière aimé par dessus tout, c'est la satisfaction profonde d'être ainsi définitivement et totalement en ordre avec sa nature, avec ce qu'elle est, et avec le Créateur qui lui donne d'être.

La nature humaine par elle-même ne comporte rien d'autre que ce que nous venons de dire. Mais ce que sera l'existence immortelle de l'âme humaine après la mort dépend des intentions de Dieu la concernant et ces intentions ne peuvent être connues que par la Révélation. Or ce qu'en fait la Révélation nous enseigne, c'est notre destinée surnaturelle, c'est que par la surabondance d'amour du don de Dieu nous serons comblés au-delà de tout ce que nous aurions pu espérer.

CRITIQUE DE LA MORALE IDÉALISTE

La morale dont nous avons exposé les fondements dans ce chapitre peut être qualifiée de *finaliste* car nous y avons tout fondé sur le principe de finalité et trouvé la raison d'être de tout dans la fin dernière, ce qui entraîne qu'elle peut aussi être qualifiée de *réaliste* car les fins et notamment la fin dernière sont des *biens réels* vers lesquels il s'agit de se diriger réellement par la réalité de nos décisions libres. On ne sera pas étonné qu'une telle conception de la morale soit rejetée par l'idéalisme qui est, nous l'avons vu, le courant dominant de la philosophie moderne. Nous ne pouvons donc clore notre étude des fondements de la morale sans procéder maintenant à un examen critique de la morale idéaliste qui a si profondément pénétré les esprits et faussé leurs conceptions morales depuis deux siècles.

Cette morale idéaliste a son point de départ dans les conceptions morales de *Kant* de sorte que ce sont elles qu'il faut d'abord discuter : Kant accuse la morale finaliste et réaliste que nous avons exposée d'être une morale intéressée qui par là ne serait pas vraiment une morale car il n'y a de véritablement moral que ce qui est désintéressé : si l'on agit en vue d'un bien ou d'une fin, on agit, prétend-il, d'une manière intéressée et on est ainsi en dehors d'une attitude authentiquement morale. Ceci conduit Kant à soutenir que la loi morale n'est pas, comme nous l'avons affirmé, une règle qui donne la direction vers un bien ou une fin, mais une règle qui indépendamment de toute recherche d'un bien ou d'une fin et par conséquent sans aucune finalité vaut par elle-même et s'impose par elle-même en tant que règle sans aucune autre raison qu'elle-même de sorte que ce serait alors sans aucun espoir de quelque bien à obtenir et par conséquent d'une manière totalement désintéressée que l'on s'y conformerait. Si l'on appelle « impératif » la règle à suivre déterminant ce qu'il faut faire, nous avons défini la loi morale comme *un impératif relatif à la fin dernière* déterminant ce qu'il faut pour cette fin dernière, on pourrait dire *un impératif hypothétique* puisque c'est en supposant que l'on veut la fin dernière qu'il faut pour ce motif se conformer à la loi morale. Kant, pour les raisons que nous venons d'expliquer, rejette cette conception de la loi morale pour soutenir que la loi morale est *un impératif absolu* qui n'est fonction d'aucune fin à réaliser, plus précisément ce qu'il appelle « *l'impératif catégorique* », c'est-à-dire qu'indépendamment de toute volonté d'une fin ou d'un bien elle a en elle-même et par elle-même et purement comme règle de quoi nous obliger de manière absolue sans avoir besoin pour cela d'aucune motivation ou d'aucun fondement autre qu'elle-même.

On peut illustrer cela par des exemples. L'enfant qui s'applique à apprendre ses leçons dans l'espoir d'une récompense, par exemple un livre de prix à la fin de l'année ou la gloire d'être dans les premiers de sa classe, ou encore par crainte d'une punition, a une attitude intéressée dépourvue par là de toute valeur morale. Les kantien concluront de là que l'enfant doit apprendre ses leçons uniquement parce que c'est là son devoir et sans autre motif que ce devoir lui-même. Autre exemple : on accuse souvent les chrétiens d'avoir une attitude intéressée sans valeur morale en agissant par espoir du paradis ou crainte de l'enfer, et cela conduit à préconiser comme attitude authentiquement morale d'accomplir des actes vertueux sans rien espérer obtenir par là mais uniquement parce que c'est là son devoir et sans aucun autre motif que ce devoir lui-même.

Ces conceptions de Kant ont tellement pénétré les esprits qu'il est extrêmement important d'en développer assez longuement la critique. Il est pourtant facile de voir qu'elles sont inacceptables pour cette raison bien simple que, comme nous l'avons vu, il n'existe pas d'acte sans finalité et qu'en particulier, quand il s'agit des actes volontaires libres qui seuls ont valeur morale bonne ou mauvaise, il n'y a pas d'acte volontaire libre sans motifs, or, si l'on exclut toute motivation par un bien voulu, c'est-à-dire par une finalité, il n'y aurait absolument aucun motif pour se

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 263 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

conformer à ce que Kant appelle impératif catégorique, c'est-à-dire à cette règle dont il prétend qu'elle s'impose par elle-même sans finalité aucune : rien ne peut m'obliger à reconnaître qu'elle s'impose à moi ainsi que Kant le prétend et à m'y conformer. En affirmant une règle sans ordonnance à une fin, Kant affirme une réalité qui n'a pas de raison d'être et qui par là ne peut pas avoir d'existence : l'impératif catégorique est une règle purement idéale, pure construction de l'esprit sans aucun fondement dans la réalité, qui ne peut se soutenir que dans une philosophie idéaliste et ne fonder qu'une morale idéaliste. Kant essaie bien de trouver un fondement à l'impératif catégorique dans son universalité, mais cette prétention est complètement démentie par le fait que nous avons déjà signalé de la variété des morales suivant les temps et les lieux.

Mais alors comment répondre à l'objection de Kant qui accuse la morale finaliste et réaliste d'être intéressée et par là sans valeur morale ? Il est clair que Kant a raison contre l'utilitarisme qui régnait trop souvent de son temps et prenait pour finalité l'intérêt : nous avons sévèrement critiqué et rejeté cet utilitarisme. Mais nous avons fondé la morale sur le bien honnête voulu et aimé pour lui-même de manière désintéressée, et par là la morale est désintéressée tout en étant finalisée. Quant à son fondement premier et radical, c'est la fin dernière voulue et aimée par dessus tout, donc de manière absolument et totalement désintéressée. L'erreur de Kant a été de transporter le caractère absolu de la fin dernière à la règle qui n'est que direction vers elle : ce qui est absolu et s'impose par soi-même sans dépendre de quoi que ce soit d'autre que soi-même, c'est la fin dernière qui mérite par elle-même d'être aimée pour elle-même et par dessus tout, ce n'est pas la loi morale qui, n'étant que direction vers cette fin dernière, ne vaut qu'en raison de cette fin dernière à laquelle elle est tout entière relative.

Cette erreur de Kant provient d'une revendication d'autonomie de l'homme qui veut trouver en lui-même sa règle : nous retrouvons ici que l'idéalisme divinise l'homme car seule la Volonté Divine parce qu'elle coïncide avec le Bien a en elle-même sa fin tandis que la volonté humaine n'est que tendance vers ce Bien parfait. En affirmant cela nous ne faisons pas pour autant dépendre la volonté humaine de quelque chose qui lui serait extérieur, ce qui serait retomber dans l'erreur d'une règle qui nous serait imposée du dehors par une autorité extérieure, puisque le Bien parfait vers lequel tend notre volonté lui est en même temps parfaitement intérieur comme la cause même d'existence qui la fait exister.

Nous pouvons maintenant pour terminer cette étude critique des conceptions morales de Kant l'illustrer en reprenant nos deux exemples. Nous avons accordé à Kant que l'enfant qui s'applique à apprendre ses leçons pour obtenir une récompense ou éviter une punition a une attitude intéressée qui est par là sans valeur morale. Mais il est absurde de soutenir qu'il doit apprendre ses leçons uniquement parce que c'est son devoir et sans autre motif, car pourquoi est-ce cela qui est son devoir ? Une telle affirmation n'a aucune raison d'être : supposons qu'on veuille obliger un écolier français à apprendre par coeur une page de chinois qui lui serait totalement inintelligible, il est évident qu'il aurait raison de se refuser à un tel travail qui serait sans raison d'être aucune. Mais l'enfant qui veut pour elle-même de manière désintéressée la connaissance de la vérité et s'applique pour cela au travail d'étude indispensable pour y parvenir a par là une attitude qui est vraiment désintéressée tout en étant finalisée et trouvant ainsi sa motivation.

Nous avons accordé aussi que ce n'est une attitude ni morale ni vraiment chrétienne de prendre pour finalité de trouver toutes sortes de jouissances du paradis et d'éviter de souffrir en enfer. Mais il est absurde de conclure de là que les actes vertueux doivent être accomplis uniquement par respect de la règle ou parce que c'est là le devoir sans aucun autre motif, car pourquoi est-ce cela plutôt qu'autre chose qui est le devoir, pourquoi est-ce cette règle-là et non une autre qu'il faut respecter ? On retrouve là une affirmation qui n'a aucune raison d'être et que rien ne justifie. Mais le vrai chrétien qui aime Dieu pour Lui-même d'une manière totalement désintéressée a une attitude vraiment désintéressée en même temps que finalisée.

Il reste à montrer — nous n'avons fait que l'indiquer sommairement — comment les conceptions de Kant ont engendré une morale idéaliste. Si l'on exclut toute recherche d'un bien réel, on exclut du même coup toute considération des résultats réels de nos actes et par conséquent de leurs circonstances réelles dont ces résultats dépendent : ainsi la règle dont on prétend qu'elle vaut et s'impose par elle-même sans aucune motivation en dehors

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 264 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

d'elle-même est une règle purement idéale pure construction de l'esprit humain sans aucun fondement dans la réalité, elle ne peut donc fonder qu'une morale idéaliste construisant un ordre idéal des actes humains sans souci de leurs conséquences réelles mais avec le seul souci de les conformer à une conception de l'esprit.

Cette morale idéaliste a depuis deux siècles déformé les conceptions morales de l'humanité : on a perdu la notion que la morale est *la recherche et la réalisation effective d'un bien ou d'une fin* pour la considérer comme *la conformité à une règle idéale*. A la morale du bien ou de la fin on a substitué une morale de la règle ou du devoir, ce qui a conduit à une véritable idolâtrie de la règle idéale valant en elle-même et pour elle-même¹⁸² en oubliant qu'il n'y a de règle que dans la direction vers une fin en fonction des conditions réelles pour parvenir à cette fin. Il y a une effroyable déformation des consciences dans cette idée d'une règle valant de manière absolue indépendamment des conséquences réelles de nos actes bonnes ou mauvaises pour nous et des circonstances réelles dont elles dépendent : on en arrive à considérer comme moralement bon un acte que les circonstances rendent gravement nocif s'il est conforme à la règle idéale ou comme moralement mauvais un acte que les circonstances rendent nécessaire pour le bien réel de l'homme s'il n'est pas conforme à la règle idéale.

De là est issu ce fameux conflit qui remplit toute une partie de la littérature contemporaine entre les exigences idéales de la morale et les données réelles des situations concrètes de la vie : faux conflit créé artificiellement par la fausse morale idéaliste car ce n'est que la règle idéale érigée par elle en absolu qui peut entrer en conflit avec les données réelles qui déterminent la réalité des situations, bien au contraire la vraie morale tient compte de ces données réelles puisque d'elles dépendent les voies à choisir pour se diriger effectivement vers le bien réel de l'homme.

Il est donc capital de répéter sans cesse aujourd'hui que la morale n'est pas conformité à une règle idéale mais orientation de nos actes vers la réalisation effective d'un bien : recherche du bien réel de l'homme tel qu'il est voulu par Dieu conformément à la nature humaine qu'Il nous a donnée et donc recherche et réalisation de ce qui peut y conduire effectivement en fonction des circonstances réelles qui sont elles-mêmes l'oeuvre de la Providence et dont la morale doit donc tenir compte. On voit quel orgueil il y a dans la morale idéaliste à prétendre ne dépendre que de nous en ne considérant que les règles conçues dans notre esprit sans aucune dépendance des données réelles des situations dans lesquelles Dieu nous donne à vivre et à agir.

Ce qui est universel et constant dans la vraie morale finaliste et réaliste est ce qui résulte universellement de la nature humaine elle-même mais les solutions concrètes à trouver en chaque cas où l'on se trouve sont indéfiniment variées selon la variété indéfinie des situations déterminées par *la réalité des circonstances dont dépendent les résultats réels de nos actes bons ou mauvais pour nous et par là leur orientation effective vers le bien réel de l'être humain* (ce qu'il faut dans tel cas pour le bien réel de l'homme ne sera pas toujours ce qu'il faut dans un autre cas).

Ce qui est ainsi déterminé par l'ensemble des circonstances, c'est *l'instant présent* qui est l'unique réalité dans laquelle Dieu nous place pour y agir effectivement pour notre bien, l'unique réalité qui nous est donnée avec la possibilité réelle d'y agir pour notre bien : l'authentique morale est donc réalisation effective du bien que nous avons la possibilité réelle, en fonction de toutes les circonstances, de réaliser dans l'unique réalité de l'instant présent. L'idéalisme au contraire néglige cette réalité de l'instant présent qui seul existe pour occuper notre esprit avec ce qui n'existe pas : le passé qui n'est plus ou l'avenir qui n'est pas encore. La première attitude est conservatrice en voulant maintenir indéfiniment des règles valables dans le passé sans tenir compte que les circonstances ont changé ou passéistes par des regrets stériles d'un passé dont on ne peut plus faire qu'il n'ait pas été ce qu'il a été : l'examen du passé, par exemple dans ce qu'on appelle l'examen de conscience ou encore dans l'étude de l'histoire, n'est fécond que dans la mesure où l'on peut en tirer des leçons susceptibles d'influencer ou de modifier notre conduite dans la réalité de l'instant présent. La seconde attitude, futuriste ou utopiste, cherche pour un avenir indéterminé et imprévisible la solution idéalement la meilleure, mais irréalisable dans les possibilités réelles de l'instant présent, en négligeant par là le bien, si minime soit-il, qui peut être effectivement réalisé dans cette réalité de l'instant présent : la considération de l'avenir, par exemple en prenant des résolutions ou en établissant des projets ou des programmes, n'est féconde que dans la mesure où l'on peut faire effectivement quelque chose dans la réalité de l'instant présent pour préparer cet avenir.

Pour illustrer tout ce qui précède nous pouvons donner un exemple. La morale réaliste de l'Évangile demande

¹⁸² On rejoint d'ailleurs par là la fausse morale infantile qui considère la morale comme un système de permissions et de défenses.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 265 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

l'amour et le service du *prochain*, c'est-à-dire de l'homme réel et concret que la Providence met sur notre chemin dans des circonstances réelles de notre vie et à qui il est en notre pouvoir de faire un bien réel comme le blessé sur la route du bon samaritain. A cela l'idéalisme a substitué *l'humanitarisme*, recherche théorique du bien idéal de l'humanité tout entière, comme s'il était au pouvoir de chacun de nous de réaliser ce bien idéal, mais tandis qu'on en rêve dans des constructions de notre esprit on néglige le bien réel, si minime soit-il, qui peut être réellement fait au prochain qui est à côté de nous. Le bon samaritain de l'Évangile n'a pas rêvé d'un système idéal pour supprimer tous les coups et blessures pour l'humanité tout entière, il a secouru efficacement le blessé qui était sur sa route.

On voit par cette critique de la morale idéaliste que l'authentique morale réaliste doit tenir compte des *possibilités du réel* dans l'instant présent : ne pas chercher la solution idéalement la meilleure si elle est irréalisable dans les possibilités réelles de l'instant présent, mais y réaliser effectivement le bien, si minime soit-il, qui y est véritablement réalisable. D'où l'affirmation de ce principe dont la connaissance est indispensable pour désintoxiquer nos contemporains de tout idéalisme : *le moindre bien réel effectivement réalisé vaut infiniment mieux que le plus grand idéal* parce qu'il a le mérite irremplaçable d'exister tandis que l'idéal n'est qu'une construction ou une rêverie de notre esprit. Cela peut encore s'exprimer de manière imagée dans un proverbe du bon sens populaire : « un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. » Cela ne veut pas dire que l'on ne doive pas toujours vouloir la plus haute perfection, mais en passant par toutes les étapes nécessaires pour y parvenir effectivement qu'il faudra parcourir les unes après les autres en commençant par celle qu'il est effectivement possible de franchir dans la réalité de l'instant présent.

Prenons pour illustrer cela l'exemple de l'influence morale que nous pouvons avoir sur les personnes dont nous avons par les circonstances la charge de nous occuper. Il faut évidemment, pour savoir quels efforts dans le sens d'un progrès authentique nous pouvons leur demander avec un espoir fondé de les obtenir réellement, tenir compte de ce qu'elles sont avec leur hérédité, leur constitution physique, leur tempérament, leurs habitudes, leurs passions, leur psychisme inconscient, leur éducation, leur mentalité, l'état de leur conscience, leurs qualités et leurs défauts, leurs vertus ou leurs vices, leurs mœurs. Il ne s'agit donc pas de leur demander la solution idéalement la meilleure si elle est pour elles irréalisable, hors de leur portée, car alors nous ne les amènerons à aucun bien réel. Il s'agit de leur demander l'effort dans le sens du bien que dans leur état présent elles sont réellement capables d'accomplir car par là nous les conduirons à quelque bien réellement accompli, ce qui n'exclut nullement de souhaiter pour elles la plus haute perfection si nous leur demandons pour cela la première étape qu'elles pourront effectivement réaliser dans la réalité de l'instant présent : si l'on veut faire monter quelqu'un au sommet d'une montagne, on ne lui demandera pas d'y parvenir d'un seul coup par un saut à travers les airs mais de commencer par l'effort de la première étape de la montée. Prenons par exemple le cas d'une femme célibataire enceinte et abandonnée par le père de l'enfant. La solution théoriquement la meilleure serait évidemment qu'elle prenne en charge seule l'éducation de son enfant. Mais si elle en est incapable nous risquons en le lui demandant de renforcer la tentation d'avortement. Nous pouvons au contraire sauver la vie de l'enfant et obtenir d'elle un réel effort dans le sens du bien en lui demandant d'aller jusqu'au bout de la grossesse si nous lui promettons qu'à la naissance l'enfant sera adopté par un couple sans enfant désireux d'en avoir un. Nous ne donnons cet exemple que pour illustrer qu'il vaut mieux le bien réellement possible, si minime soit-il, que la solution idéalement la meilleure si celle-ci est irréalisable.

Avant de terminer ce paragraphe il faut encore signaler une tentative bien différente de celle de Kant pour fonder une morale sans finalité : *la morale sociologique* de Durkheim et Lévy-Bruhl. Ces penseurs sont positivistes, ce qui veut dire qu'ils fixent leur attention sur les données de l'histoire et de la géographie qui leur montrent la variété des morales suivant les temps et les lieux. Cela les amène à rejeter l'impératif catégorique universel de Kant et à voir dans la morale le produit de la vie sociale évoluant avec celle-ci : la loi morale est ainsi pour eux *l'impératif social*, ce que la vie sociale impose à l'individu. Mais nous avons déjà montré que la société ne peut pas être le fondement de la morale parce qu'elle ne peut pas juger de la valeur morale de nos actes qui se trouve dans l'acte intérieur de décision libre qu'elle n'a aucun moyen de connaître (elle ne peut connaître que l'acte extérieur d'exécution). Nous avons montré aussi que la loi morale est une exigence intérieure de ce que nous sommes et non un commandement qui nous serait imposé de l'extérieur, ce qui serait le cas si elle avait son fondement dans la

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 266 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les fondements de la morale	

société.

Ce qu'il faut ajouter maintenant est que, comme nous l'avons établi en réfutant Kant, il ne peut pas y avoir de morale sans finalité parce qu'il ne peut pas y avoir d'acte volontaire libre (ni aucun acte d'ailleurs) sans finalité, plus précisément parce qu'une règle qui ne serait pas direction vers une fin n'aurait aucune raison d'être et qu'il n'y aurait donc aucun motif pour s'y conformer. Il y a en réalité un motif pour se conformer aux exigences authentiques de la vie sociale, c'est que celle-ci est indispensable pour le vrai bien de l'homme ¹⁸³, mais on voit ainsi que celui-ci se fonde sur une finalité, sur ce qu'il faut pour le bien humain. Si l'on exclut toute finalité, il n'y a plus aucun motif pour accepter de se conformer à l'impératif social, sinon peut-être céder à une contrainte, mais alors cette attitude en cessant d'être libre cesserait par là d'avoir valeur morale : pourquoi accepterais-je de faire ce que la société me commande si ce n'est pas ce qu'il faut pour mon vrai bien ? Si la société commandait quelque chose de contraire au vrai bien humain, on ne devrait pas y obéir. On ne doit obéir aux exigences de la vie sociale que dans la mesure où elles vont dans le sens du vrai bien humain : ce sont donc les exigences de la vie sociale qui se fondent sur la morale et non l'inverse.

¹⁸³ Nous l'avons longuement montré dans notre ouvrage *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 267 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

CHAPITRE 3 :

CONSCIENCE ET PRUDENCE

LA CONSCIENCE

Ayant achevé d'établir au cours du précédent chapitre les fondements de la morale, il nous faut maintenant dans ces deux derniers chapitres examiner la pratique de la vie morale.

Nous en trouverons le point de départ dans une affirmation fondamentale sans cesse répétée au cours du dernier chapitre, c'est qu'à la source de l'acte volontaire libre moralement bon ou moralement mauvais il y a *le jugement de l'intelligence pratique jugeant ce que nous devons faire, c'est-à-dire jugeant quelles sont les exigences de la fin dernière*, ce qu'il faut pour la fin dernière : c'est ce jugement qu'on appelle *le jugement de conscience* parce que par lui nous prenons « conscience » de ce que nous devons faire. Souvent on l'appelle simplement « la conscience » et c'est ce que nous ferons au cours de ce chapitre en y prenant donc le mot « conscience » en ce sens mais il est important de ne pas confondre *la conscience morale* ainsi définie — nous la qualifions donc ici de « morale » pour bien préciser de quoi il s'agit — avec *la conscience psychologique* par laquelle nous prenons conscience de notre existence et de ce qui se passe en nous, par exemple de nos actes d'intelligence ou de nos décisions libres : cette conscience psychologique est acte de l'intelligence spéculative connaissant ce qui est tandis que la conscience morale est acte de l'intelligence pratique déterminant ce qui doit être fait.

Nous avons aussi dans le dernier chapitre montré en critiquant l'erreur de Jean-Jacques Rousseau à ce sujet que le jugement de conscience tel que nous venons de le définir n'est ni inné ni le résultat de quelque illumination intérieure mais que comme pour tous nos jugements nous n'y parvenons que par un long, laborieux et progressif travail d'expérience et de raisonnement, ce qui entraîne que ce jugement de conscience comme tous nos jugements n'est nullement infallible mais que nous y sommes sujets à l'ignorance et à l'erreur.

Par là se trouve soulevé un problème grave pour la vie morale : lorsque nous accomplissons un acte objectivement mauvais en nous conformant à notre conscience qui se trouve dans l'ignorance ou dans l'erreur, y a-t-il responsabilité et faute morale ? La réponse à cette question ne peut être précise qu'en distinguant plusieurs cas. Si nous sommes dans l'ignorance ou dans l'erreur parce que nous avons négligé de faire ce que nous aurions pu pour éclairer notre conscience ¹⁸⁴, il y a évidemment là une responsabilité coupable car nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour éclairer notre conscience. A plus forte raison y a-t-il faute — et alors faute grave — si l'on a volontairement aveuglé sa conscience pour choisir le mal sans remords comme ceux dont l'Evangile nous dit qu'ils ont « préféré les ténèbres à la lumière parce que leurs oeuvres sont mauvaises. »

¹⁸⁴ Par exemple un catholique qui négligerait de s'instruire des enseignements de l'Eglise sur un problème moral grave.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 268 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

Reste le cas où nous avons vraiment fait tout ce qui dépend de nous pour éclairer notre conscience et où malgré cela nous demeurons dans l'ignorance ou dans l'erreur : c'est alors ce que les moralistes appellent *ignorance invincible* ou *erreur invincible*. Il est clair, si l'on a compris le chapitre précédent, que dans ce cas il n'y a pas de faute morale puisque la nature même de la loi morale est de régir nos actes par le moyen de la connaissance que nous en avons et qu'elle ne peut donc les régir que dans la mesure même où elle est connue : la loi morale objectivement vraie, mais inconnue de nous, n'est pas loi morale pour nous tant que nous ne la connaissons pas, elle ne peut être loi morale pour nous qu'à partir du moment où elle est connue.

Nous arrivons ainsi à une conclusion qui va fonder toute l'étude pratique de la vie morale, c'est que *l'acte volontaire libre est moralement bon ou moralement mauvais selon que la décision est conforme ou non au jugement de conscience* quand on a fait ce qui dépend de soi pour éclairer celui-ci. En effet dire que la décision est conforme au jugement qui nous instruit des exigences de la fin dernière, c'est dire que celles-ci sont décisives, constituent le motif pour lequel on se décide, sont préférées à tout autre motif, et par là l'acte est bien moralement bon. Dire au contraire que la décision n'est pas conforme au jugement qui fait connaître les exigences de la fin dernière, c'est dire qu'à l'instant de la décision celles-ci sont écartées, rejetées, ne sont plus prises en considération, que la liberté s'en détourne pour donner sa préférence à des motifs contraires qu'elle prend alors seuls en considération et rend par là décisifs (ces motifs contraires sont quelque bien inférieur préféré ainsi à la fin dernière) et par là l'acte est moralement mauvais.

Ceci a une conséquence importante concernant le problème de *la certitude morale*. Il peut y avoir des cas complexes où après avoir fait tout ce qui est en notre pouvoir pour éclairer notre conscience, y compris prendre conseil, nous ne parvenons pas à la certitude de ne pas nous tromper mais malgré cette absence de certitude théorique nous avons la certitude morale et pratique d'une décision moralement bonne si nous nous y conformons à notre conscience. C'est la nature pratique de cette certitude morale que ne comprennent pas les scrupuleux qui poursuivent indéfiniment une certitude théorique impossible à obtenir dans certains cas et aboutissent à l'angoisse.

NE PAS JUGER AUTRUI

Ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent nous conduit à insister sur la distinction déjà indiquée entre *l'acte intérieur de décision libre* qui seul a valeur morale bonne ou mauvaise et *l'acte extérieur objectivement accompli* qui est le seul que les autres et la société peuvent connaître, louer ou blâmer, récompenser ou punir.

D'abord, dans le cas d'ignorance ou d'erreur invincible dont nous venons de parler, il peut arriver que l'acte objectivement accompli soit mauvais et que pourtant l'acte intérieur de décision libre ait été moralement bon si l'on a fait quelque chose d'objectivement mauvais en croyant et voulant bien faire (par exemple l'homme qui se suicide héroïquement en croyant par suite d'une conscience mal formée que c'est là son devoir, le soldat qui tue un soldat ami en ayant toutes les raisons de penser que c'est un soldat ennemi, le médecin qui croit par suite d'une conscience mal formée que c'est son devoir de mentir au malade). Mais il peut arriver aussi par suite d'une erreur de notre intelligence que l'acte objectivement accompli soit bon et que pourtant l'acte intérieur de décision libre ait été moralement mauvais si l'on a fait quelque chose d'objectivement bon en croyant et voulant mal faire (par exemple le soldat qui croyant tuer un soldat ami a en fait tué un ennemi, la personne qui croyant mentir a par suite d'une erreur dit la vérité).

Cela entraîne que Dieu seul qui voit sans erreur possible l'état intérieur des consciences peut juger la valeur morale de nos actes et que nous ne pouvons jamais juger la valeur morale des actes d'autrui puisqu'il faudrait pour cela voir clairement dans sa conscience. Cela n'exclut pas que si nous en avons la charge —sinon il faudrait s'abstenir— nous puissions louer ou blâmer, récompenser ou punir dans un but d'éducation, pour l'exemple, ou dans la société pour le bien commun, mais il faut toujours alors marquer sans équivoque possible que nous ne jugeons que l'acte objectivement accompli ¹⁸⁵ sans nous permettre de porter aucun jugement sur la qualité morale intérieure de la personne qui a agi ainsi.

¹⁸⁵ Encore faudrait-il tenir compte du cas où l'on aurait la preuve extérieure que la personne qui a agi était en état d'ignorance ou d'erreur invincible.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 269 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

Ce serait en particulier une erreur idéaliste de juger les actes d'autrui d'après leur conformité ou leur non-conformité extérieurement observable à une règle alors qu'en réalité ils sont moralement bons ou mauvais selon que le motif intérieur de la décision a été les exigences de la fin dernière ou un motif contraire et qu'il est impossible de savoir avec certitude comment la conscience d'autrui a été formée et s'est développée et comment elle a été actuellement éclairée. A supposer même qu'il s'agisse d'une personne à qui nous savons que la morale a été enseignée complètement et sans erreur, nous ignorons dans quelle mesure cet enseignement extérieurement donné a réussi à pénétrer effectivement sa conscience de manière intérieure et personnelle, a été vraiment intérieurement reçu par elle, et nous ignorons aussi si depuis l'influence d'erreurs morales ambiantes n'a pas réussi à imprégner sa conscience plus profondément que l'enseignement initial : raisons qui s'accumulent pour ne pas juger.

Ce serait encore tomber dans une attitude idéaliste si l'on jugeait uniquement en fonction de règles théoriques et abstraites sans tenir compte des circonstances dont nous avons vu que dépend souvent la valeur morale de l'acte lorsque c'est en fonction de ces circonstances qu'il est ou non orienté vers la fin dernière, par exemple il est vrai qu'on ne doit pas prendre la propriété d'autrui mais si l'objet pris est une arme et si autrui est quelqu'un qui risque de s'en servir pour tuer on voit que les circonstances ont modifié la qualification morale de l'acte. Ainsi une raison de plus pour ne pas juger est qu'on ne connaît jamais exactement la totalité des circonstances dans lesquelles autrui a été amené à agir. A quoi il faut ajouter que même dans le cas d'un acte mauvais sa gravité peut être diminuée par ce qu'on appelle des « circonstances atténuantes ». Par exemple un adultère considéré en lui-même est toujours un acte mauvais mais il peut avoir des circonstances atténuantes si l'autre conjoint a fait à celui qui l'a commis une vie insupportable par son mauvais caractère, ses exigences et son autoritarisme, lui a refusé toute marque d'affection ou de tendresse, ne s'est jamais pleinement donné à lui, n'a jamais su participer à ses préoccupations et collaborer à ses activités : de tout cela il est très difficile d'être juge si l'on n'a pas partagé leur vie commune.

Il y a encore une autre raison pour laquelle Dieu seul peut juger de la gravité d'un acte et finalement de sa véritable qualification morale, c'est que Lui seul peut connaître le degré de responsabilité puisque nous avons vu que nos actes sont plus ou moins libres et par là plus ou moins responsables selon qu'y a joué plus ou moins l'influence des mouvements de sensibilité, des émotions et des passions ¹⁸⁶. N'oublions pas non plus que souvent ces mouvements de sensibilité se cachent sous des motivations inconscientes et que les motifs conscients mis en avant peuvent ainsi n'être pas les vrais motifs : on ne peut donc pas juger des responsabilités si on ne connaît pas ce jeu des motivations inconscientes.

Ceci nous amène à une digression sur le rôle des passions dans la vie morale. La philosophie grecque et romaine a commis deux erreurs opposées avec *l'épicurisme* qui considérait les passions comme bonnes et à suivre et *le stoïcisme* qui les considérait comme mauvaises et à détruire. Nous avons vu que les passions n'ont en elles-mêmes aucune qualification morale bonne ou mauvaise parce qu'elles ne sont pas librement choisies et par là nous n'en sommes pas responsables alors que seul ce qui est librement décidé a une valeur morale bonne ou mauvaise. Mais il peut arriver qu'une passion nous pousse à un acte moralement bon —et alors il est bon de choisir librement de la suivre et il sera excellent qu'ainsi nous soyons portés vers le bien avec le mouvement le plus total de notre être entier comportant la participation de la sensibilité elle-même— et il peut arriver qu'une passion nous pousse à un acte moralement mauvais —et alors il faut être capable de choisir librement de ne pas la suivre, de lui résister—. L'attitude morale vis à vis des passions est donc de ne pas s'abandonner à elles en les suivant aveuglément mais de les soumettre au jugement de la raison et de garder par sa volonté la maîtrise de soi, la domination de soi.

Bien entendu c'est la passion à son origine qui résulte d'un déterminisme physique et non d'un choix libre mais de même que nos passions influencent notre liberté, réciproquement la volonté peut avoir à longueur de temps une influence sur les passions, soit qu'à force de résister à une passion, de refuser de la suivre, on parvienne à la diminuer ou même finalement à la supprimer (le soldat qui reste toujours à un poste dangereux malgré la peur parviendra peut-être finalement à n'avoir plus peur), soit qu'en décidant librement de suivre une passion on la renforce, on la développe, soit même qu'à force d'accomplir sans attrait sensible un acte voulu par le choix libre on finisse par faire naître un attrait sensible pour cet acte.

¹⁸⁶ Normalement il y a une certaine responsabilité parce que l'influence des passions n'a pas supprimé la liberté. Que celle-ci soit totalement supprimée est un cas exceptionnel ou si c'est fréquent un cas pathologique puisque la nature humaine comporte la liberté. Quant au cas d'une décision moralement mauvaise sans aucune influence passionnelle, c'est la pure malice spirituelle.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 270 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

A toutes les raisons que nous venons de donner pour ne pas juger autrui s'en ajoutent d'autres plus impérieuses encore pour le chrétien. Il y a d'abord un précepte de « ne pas juger » enseigné formellement et explicitement par le Christ Lui-même et dont Il a donné l'exemple dans l'épisode de la femme adultère. C'est une chose fort triste de voir à quel degré tant de chrétiens manquent à ce précepte et à cet exemple du Christ en se permettant constamment de juger leur prochain sous prétexte qu'il manque extérieurement à telle ou telle règle de la morale naturelle ou chrétienne comme s'ils pouvaient savoir dans quelle mesure sa conscience était intérieurement éclairée à ce sujet et quel était son degré de responsabilité. Cette attitude est plus grave encore quand elle aboutit à refuser de fréquenter ou d'aider ceux qui manquent à telle ou telle règle, à les mettre au ban d'un milieu social qui se croit et se prétend chrétien, car c'est alors manquer à l'exemple du Christ qui accueillait et fréquentait les pécheurs pour leur porter le salut. La raison fondamentale pour le chrétien de ne jamais juger autrui, c'est que la foi chrétienne doit enraciner en nous la conviction que nous sommes tous pécheurs (plus ou moins pécheurs à des degrés divers que Dieu seul peut connaître), tous solidaires dans le péché, tous sauvés par pure miséricorde, si nous ne refusons pas la Rédemption par la Croix du Christ : quand nous jugeons nos frères, nous risquons toujours, selon l'image de l'Évangile, de voir la paille qui est dans l'oeil du prochain et de ne pas voir la poutre qui est dans le nôtre. C'est la leçon que le Christ a donnée à ceux qui voulaient condamner et lapider la femme adultère : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre. » Et Lui-même resté seul sans péché lui a donné le pardon qui devance et provoque le repentir en convertissant intérieurement : « Va et ne pèche plus ». Qui ne se reconnaît pas pécheur solidaire de tous les pécheurs et sauvé par la seule Miséricorde Rédemptrice est aux antipodes du christianisme. L'attitude du Christ vis à vis des pécheurs que nous sommes tous n'est pas de juger, mais de sauver.

ÉCLAIRER NOTRE CONSCIENCE

Nous venons d'établir que l'acte volontaire libre est moralement bon ou mauvais selon qu'il est conforme ou non au jugement de conscience par lequel notre intelligence connaît ce que nous devons faire. Le problème fondamental de la pratique de la vie morale est donc de parvenir à ce jugement de conscience. On entend souvent dire : « Je ne demande qu'à bien faire, mais comment savoir ce qu'il faut faire pour bien faire ? »

A la question ainsi posée nos lecteurs seront sans doute tentés de répondre : « En étudiant la morale » « Cette réponse n'est pas fautive : il est évident qu'il faut étudier la morale pour éclairer notre conscience car chacun de nous ne peut pas refaire seul toute la somme d'expériences et de raisonnements qui a conduit les hommes à la connaissance de la morale. Mais s'il est indispensable d'étudier la morale, cela suffit-il ?

Nous avons montré en étudiant l'intelligence humaine qu'elle ne peut avoir de science que de l'universel ou de l'abstrait. C'est pourquoi *la science morale ne peut nous donner que des règles universelles et abstraites* fondées sur la nature des choses qu'il restera à *appliquer à chaque cas particulier* où nous nous trouvons en fonction de toutes les circonstances qui le déterminent pour trouver la solution propre à ce cas particulier. Si nous considérons d'abord les principes fondamentaux de morale, ils sont absolument universels, vrais pour tous nos actes, mais ne nous instruisent nullement de ce que doit être concrètement chaque acte. Tel est le cas du principe absolument premier que tous les autres supposent : se diriger vers le bien, se détourner du mal. Tel est le cas des principes qui en dérivent directement : agir conformément aux exigences de notre nature humaine, agir selon le jugement de notre raison, agir selon les exigences de notre fin dernière qui est Dieu.

Certes la science morale nous apporte pour éclairer notre conscience des règles plus précises que ces principes fondamentaux qui régissent la totalité de nos actes. Elle y parvient en considérant une certaine *espèce d'actions*, par exemple le meurtre. Elle raisonnera alors en affirmant que le meurtre qui détruit la vie, condition de tous les autres biens, est un mal pour l'homme. D'où cette règle universelle de ne pas tuer obtenue en considérant la nature de cette espèce universelle d'actions qu'est le meurtre. Mais il reste à appliquer une telle règle abstraite fondée sur la nature du meurtre à la variété des cas et l'on découvrira alors qu'en fonction des circonstances elle peut comporter une exception qui est le cas de légitime défense individuelle ou collective parce qu'alors la vie de l'innocent à sauver est plus précieuse que celle du coupable (coupable à titre individuel ou participant à une culpabilité collective) qui veut

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 271 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

le tuer si l'on ne peut pas sauver l'innocent autrement qu'en tuant le coupable.

Ainsi à la connaissance des règles universelles et abstraites de la morale doit s'ajouter pour les appliquer en fonction des circonstances la considération des cas, ce qui va amener à compliquer la morale par cette étude des cas que l'on appelle *la casuistique*. Mais si cette casuistique est souvent indispensable pour éclairer la conscience, comme toute science elle ne peut connaître que l'universel ou l'abstrait : de même que la morale considère des espèces universelles d'actions, par exemple le meurtre, la casuistique considère des espèces universelles de cas, par exemple le cas de légitime défense. Donc comme la morale la casuistique ne peut pas à elle seule nous faire connaître la solution propre au cas particulier dans lequel nous nous trouvons à chaque instant.

Il ne peut pas y avoir de science du particulier en tant que tel considéré dans sa particularité elle-même parce que le particulier est unique et ne s'est jamais produit tel quel. Chaque cas particulier où l'homme se trouve à chaque instant est déterminé dans sa particularité par un ensemble de circonstances qui jamais encore n'ont été réunies telles quelles exactement toutes ensemble de la même manière. Donc aucune science morale, aussi casuistiquement compliquée qu'elle puisse être ne pourra jamais à elle seule nous donner la solution propre à ce cas particulier unique en fonction de toutes ses circonstances : il restera toujours, ce qu'aucune science ne peut faire, à appliquer ses règles universelles à ce cas particulier unique en tenant compte précisément de sa particularité déterminée par un tel ensemble unique de circonstances. C'est là évidemment ce que ne peut comprendre l'idéalisme qui ne voit en morale que la conformité à des règles théoriques sans tenir compte des circonstances : n'oublions pas ici que ce qui commande en morale n'est pas la règle qui ne vaut qu'en raison de la *fin* vers laquelle elle dirige, mais précisément la fin elle-même dont les exigences pour se diriger effectivement vers elle peuvent varier selon les circonstances.

Il faut donc, pour parvenir au jugement de conscience en chaque cas particulier, autre chose qu'une science : il faut *une aptitude de l'intelligence pratique à bien juger des cas particuliers dans leur particularité elle-même en prêtant attention à toutes leurs circonstances*. C'est là ce que le vocabulaire classique de la morale appelle la vertu de PRUDENCE. Malheureusement le vocabulaire courant de l'homme contemporain a faussé le sens de ce mot en le réduisant au sens négatif d'éviter les risques et les dangers (par exemple la mère qui recommande à son enfant partant à l'école d'être « prudent » veut dire qu'il fasse attention à ne pas se faire renverser par une voiture dans la rue ou par un camarade brutal en cour de récréation) : on voit par la définition que nous venons de formuler que nous lui donnons (et lui donnerons dans toute la suite) un sens parfaitement positif et constructif (que nous demandons donc au lecteur de retenir) qui est *la capacité de discerner ce qui est à faire pour se diriger effectivement vers notre fin dernière en fonction de l'infinie variété des cas et des circonstances*. La prudence ainsi comprise inclut *la prévoyance* : être capable de prévoir que telle manière d'agir entraînera telles conséquences bonnes ou mauvaises, donc prévoir les résultats réels de nos actes en fonction de la réalité de l'ensemble de leurs circonstances.

LA PRUDENCE

Aptitude, disposition, capacité que l'intelligence pratique possède en elle et dont par là, elle peut user, la prudence est un « *habitus* » de *l'intelligence pratique* en donnant à ce mot « *habitus* » la signification que nous avons déjà définie à propos de la science et à propos de l'art : comme l'art rend capable de faire ce qu'il faut pour la perfection de l'oeuvre, la prudence rend capable de décider ce qu'il faut pour se diriger effectivement vers la fin dernière de l'homme.

Il résulte de ce qui précède que *la science sans la prudence ne peut suffire pour bien conduire sa vie*. C'est un fait qu'il existe des hommes qui ont une bonne connaissance théorique de la morale et de ses règles, qui peut-être même pourraient professer un cours de morale ou rédiger un livre de morale, mais qui dirigent mal leur vie et qui, s'ils se mêlent de conseiller les autres, les conseillent très mal : ils connaissent des règles universelles et abstraites, mais les appliquent à tort et à travers, là où elles ne s'appliquent pas ou de la manière dont elles ne s'appliquent pas dans le cas où l'on se trouve, parce qu'il leur manque la prudence, ils sont incapables d'être attentifs à la diversité des circonstances qui constituent concrètement chaque cas particulier. De même il ne suffit pas au médecin d'avoir des connaissances générales de physiologie, il faut encore qu'il soit attentif au cas particulier de son malade qui

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 272 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

n'est exactement pareil à aucun autre pour bien discerner le traitement qui convient à ce malade-là dans ce cas-là. De même pour faire un bon éducateur il ne suffit pas d'avoir lu des livres ou suivi des cours de pédagogie, il faut la prudence pédagogique qui discerne ce qui convient à chaque enfant ou à chaque groupe d'enfants qui n'est identique à aucun autre dans les circonstances où l'on se trouve.

Indispensable pour conduire sa propre vie, la prudence est plus indispensable encore à ceux qui sont appelés à conseiller ou diriger les autres : il ne faut donc pas les choisir parmi de purs théoriciens, même éminents, même admirablement capables de faire des cours ou d'écrire les livres, s'ils manquent de prudence par manque d'expérience de la vie et des hommes et manque d'attention suffisamment éveillée aux données concrètes des situations.

Si la prudence est aussi indispensable que nous venons de l'expliquer, le problème se pose de savoir *comment acquérir la prudence*. Si l'on a compris en quoi elle consiste, il est clair qu'elle s'acquiert *par l'expérience* : c'est à force d'observer les hommes, leurs manières d'agir, les résultats bons ou mauvais qui en résultent, que l'on devient capable de *prévoir* que telle manière d'agir aura tel résultat bon ou mauvais. Comment aurait-on pu savoir que l'abus de l'alcool fait perdre l'usage de la raison et de la liberté si personne n'en avait fait l'expérience ? C'est pourquoi *les sciences morales sont expérimentales*, c'est-à-dire reposent sur l'expérience de la conduite humaine et de ses résultats. Mais ce n'est pas la même expérience que dans les sciences physiques, car dans les sciences physiques l'expérience porte sur la nature extérieure à l'homme et indépendante de lui tandis que dans les sciences morales c'est l'expérience que l'homme fait de sa propre conduite dans le domaine de ce qui dépend de lui ¹⁸⁷. Par exemple la prudence pédagogique dont nous avons dit combien elle est indispensable aux éducateurs s'acquiert par l'expérience des enfants, de leurs comportements, de leurs réactions. De même le bon médecin se forme par l'expérience des malades.

De ce que nous venons d'expliquer les moralistes de l'Antiquité concluaient que les hommes les plus prudents et par là les plus capables de conseiller ou diriger les autres, ce sont les vieillards parce qu'au cours d'une longue vie ils ont acquis davantage d'expérience. Cette conclusion est évidente à supposer toutes choses égales par ailleurs mais nous pensons que d'autres facteurs sont plus déterminants que la durée de la vie dans l'étendue de l'expérience à acquérir. Le premier est l'attitude d'esprit apportée dans l'acquisition de l'expérience. Un homme qui passe sa vie absorbé dans le monde intérieur de sa pensée sans observer les autres ni faire attention à leur manières d'agir et à ce qui en résulte pour eux pourra vivre longtemps sans acquérir ni expérience ni prudence. Pour animer cette attention aux autres et à leurs comportements un premier facteur favorable sera la curiosité, un autre plus favorable encore sera l'amour qui porte à s'intéresser aux autres et aux résultats bons ou mauvais pour eux qui proviennent de leurs manières d'agir.

De plus l'acquisition de l'expérience est grandement influencée par les conditions de vie. Quelqu'un qui vit toujours au même endroit voyant toujours les mêmes hommes faire les mêmes choses dans les mêmes circonstances pourra vivre longtemps sans acquérir ni expérience ni prudence tandis que les acquerra très vite l'homme qui fréquente les milieux humains les plus variés et a l'occasion de voir les hommes les plus divers agir des manières les plus diverses dans les circonstances les plus diverses. Le facteur ici le plus favorable se trouve dans le cas de ceux qui n'observent pas seulement les autres de l'extérieur mais sont appelés par leur vocation à recevoir leurs confidences : le médecin, l'infirmière, l'assistante sociale, l'avocat, par dessus tout le prêtre (rien ne peut valoir l'expérience du confessionnal comme expérience des hommes et de la vie) ¹⁸⁸.

Ce qui précède concerne le rôle de l'expérience personnelle dans la formation de la prudence. Mais il faut y ajouter celui de *l'expérience collective de l'humanité* qui se trouve dans ce qu'on appelle « les leçons de l'histoire » et dont on a les échos dans les oeuvres des auteurs appelés pour ce motif « les grands moralistes ». La valeur de formation humaine des études dites « classiques » appelées autrefois pour cette raison « les humanités » était

¹⁸⁷ Parce que c'est dans et par cette expérience que se forme la prudence, on l'appelle *expérience prudentielle*.

¹⁸⁸ Un jeune prêtre au bout de 3 ans de confessionnal, bien entendu s'il y apporte les dispositions d'esprit que nous avons dites, a plus d'expérience des hommes et de la vie qu'un vieillard au bout d'une longue vie dans le monde.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 273 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

précisément de former à l'école des pensées, des oeuvres, des leçons de ces « grands moralistes ».

Il reste un point d'importance capitale à préciser pour bien comprendre la nature de la prudence. Nous l'avons appelée *vertu* de prudence, mais pour être tout à fait précis il faut dire : vertu *morale* de prudence. Pourquoi ce qualificatif de « morale » ?

Nous savons désormais qu'est moral au vrai et plein sens du mot tout ce qui est orienté vers la fin dernière. Ce qui fait que la prudence est vertu « morale » est qu'à travers le dédale des cas et des circonstances elle discerne les moyens à prendre et les chemins à suivre pour se diriger effectivement *vers la fin dernière*. Ceci met en relief cette affirmation fondamentale que tout l'exposé précédent présupposait : il ne peut y avoir de vertu morale de prudence qu'en raison d'une volonté qui veut la fin dernière et la veut par dessus tout en lui subordonnant tout le reste car il est évident qu'on ne peut discerner les moyens à prendre et les chemins à suivre pour se diriger vers la fin dernière que dans la mesure où cette fin dernière est voulue (ceci marque une différence de plus entre science morale et prudence car la science morale pourrait être connue exactement de manière théorique par quelqu'un qui se détournerait de la fin dernière tandis que la prudence inclut en elle la volonté de la fin dernière).

Cette explication était indispensable pour que l'on ne confonde pas la vertu morale de prudence dont nous venons de préciser ainsi la nature morale avec ce que le Nouveau Testament appelle « la prudence de la chair », c'est-à-dire avec l'habileté de l'homme du monde ou de l'homme d'affaires qui, prenant pour fin les biens de ce monde, sait discerner les moyens à prendre pour réussir à les avoir. Certes cette « prudence de la chair » mérite le nom de prudence en ce qu'elle est un habitus de l'intelligence pratique rendue par là capable de bien discerner les moyens à prendre pour parvenir à une fin en prévoyant que l'emploi de tels moyens obtiendra tel résultat mais elle ne mérite pas le nom de « morale » parce qu'elle n'est pas orientée vers la fin dernière.

Ceci donne son sens à une parabole de l'Évangile souvent mal comprise par les fidèles et malheureusement assez souvent aussi mal commentée par les prédicateurs, c'est la parabole couramment appelée « de l'économiste infidèle » où le Christ donne en exemple un homme qui, prenant pour fin les richesses de ce monde, a fait des choses très malhonnêtes mais très habiles pour réussir à les obtenir effectivement. L'intention du Christ n'est évidemment pas de nous inciter à vouloir comme lui les biens de ce monde et à faire pour cela comme lui des choses malhonnêtes, mais de nous donner cette leçon : de même que ceux qui veulent les biens de ce monde savent très bien faire ce qu'il faut pour réussir à les avoir, de même vous qui voulez les biens éternels devez avoir pour cela autant de réalisme et de prudence (vraie prudence morale et chrétienne) pour savoir faire vraiment ce qu'il faut pour y parvenir effectivement.

QUALITÉS DE LA PRUDENCE

La prudence doit unir en elle beaucoup de qualités *complémentaires* qui lui sont toutes essentielles parce que constitutives de sa nature de sorte que l'on peut manquer à la vertu de prudence par un certain nombre de vices opposés les uns aux autres selon que l'on manque de l'une ou l'autre des qualités complémentaires que la prudence comporte.

D'abord il est évident que la prudence exige qu'avant de se décider on prenne le temps de réfléchir, sans quoi on n'aura pas pu prêter attention à toutes les circonstances dont la décision doit tenir compte. C'est pourquoi la prudence comporte *un temps suffisant de réflexion* et l'on peut y manquer par le vice de *l'irréflexion*. Nous avons tous connu de ces gens irréfléchis qui se précipitent sur la première solution qui leur vient à l'esprit sans prendre le temps de peser le pour et le contre et d'examiner l'ensemble des circonstances et l'on pourrait même s'amuser à faire à la manière de La Bruyère un portrait de l'homme irréfléchi.

Mais si l'on hésite et pèse le pour et le contre indéfiniment sans jamais parvenir à se décider à temps et à agir quand il en est temps, on manque encore à la prudence puisqu'ainsi l'on n'aboutit pas à faire effectivement ce qu'il

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 274 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

faut pour s'orienter vers la fin dernière : la prudence exige donc, en même temps qu'un temps suffisant de réflexion, *une rapidité suffisante de décision*, et l'on peut donc encore y manquer par un vice directement opposé à l'irréflexion, *l'irrésolution*. Nous avons tous connu de ces gens irrésolus qui n'arrivent jamais à prendre une décision à temps et manquent par là tout ce qu'ils devraient faire, aussi pourrait-on s'amuser à faire à la manière de La Bruyère un portrait de l'homme irrésolu. Par exemple la jeune fille qui dit oui au premier jeune homme qui la demande en mariage et qui lui plaît à première vue sans avoir pris le temps de le connaître suffisamment risque d'être malheureuse toute sa vie mais la jeune fille qui à force de peser le pour et le contre ne se décide jamais à dire oui risque de rester vieille fille.

Ce qui est plus important encore est que la prudence doit unir en elle les deux qualités complémentaires *d'une fermeté inflexible* et *d'une souplesse infinie* : fermeté inflexible dans la volonté de la fin dernière dont on ne doit jamais se laisser détourner, en quelque cas et sous quelque prétexte que ce soit, sans quoi nous avons vu que ce ne serait plus la vertu *morale* de prudence qui n'est vertu « morale » qu'en fonction de la direction vers la fin dernière ; souplesse infinie dans le discernement des moyens à prendre pour se diriger effectivement vers la fin dernière à travers l'infinie variété des cas et des circonstances. C'est donc bien la nature même de la prudence qui comporte en elle cette fermeté inflexible et cette souplesse infinie. D'où il résulte qu'on peut y manquer par deux vices opposés : *la rigidité* qui est le manque de souplesse et *le relâchement* qui est le manque de fermeté. Là encore nous avons certainement dans notre expérience connu des cas de l'un et de l'autre qui pourraient nous permettre des portraits à la manière de La Bruyère.

Mais il faut à ce propos dénoncer deux graves erreurs : *le rigorisme* qui confond la rigidité avec la vraie fermeté et *le laxisme* qui confond le relâchement avec la vraie souplesse.

Ces erreurs sont graves parce que *la vraie fermeté et la vraie souplesse sont inséparables et ne peuvent pas exister l'une sans l'autre* : on ne peut pas être souple dans le choix des chemins qui conduisent vers la fin dernière à travers l'infinie variété des cas et des circonstances si l'on ne veut pas la fin dernière avec une fermeté inflexible et tombe par là dans le relâchement, on ne peut pas être inflexiblement ferme dans cette volonté de la fin dernière si l'on n'a pas la souplesse nécessaire pour discerner à travers l'infinie variété des cas et des circonstances les chemins qui conduisent effectivement vers elle, c'est-à-dire si l'on tombe dans la rigidité. Ce sont fermeté et souplesse inséparablement liées l'une à l'autre qui constituent la prudence.

Malheureusement la plupart des discussions morales auxquelles on assiste sont des discussions entre une attitude rigoriste et une attitude laxiste qui sont toutes deux en dehors de l'authentique prudence, par exemple dans la littérature classique du XVII^e siècle français les discussions entre le rigorisme des jansénistes et le laxisme d'une école de jésuites ¹⁸⁹ de l'époque. Il est donc important de développer davantage l'étude critique du rigorisme et du laxisme.

Le rigorisme provient d'une confusion entre l'intransigeance qui convient au domaine spéculatif, c'est-à-dire ne jamais se laisser détourner d'affirmer la vérité telle qu'elle est, et l'intransigeance qui convient au domaine pratique, c'est-à-dire ne jamais se laisser détourner de faire ce qu'il faut pour se diriger effectivement vers la fin voulue, plus précisément dans le domaine moral vers la fin dernière. Cela conduit le rigorisme à affirmer des règles morales objectivement vraies quant à leur fondement dans la nature des choses mais en les appliquant à tort et à travers là où elles ne s'appliquent pas ou de la manière dont elles ne s'appliquent pas parce qu'il ne tient aucun compte des circonstances qui doivent déterminer leur modalité d'application et en fonction desquelles il aurait fallu juger ce qui dirige effectivement vers la fin dernière. Par exemple sous prétexte qu'il est vrai quant à la nature des choses qu'on

¹⁸⁹ Il ne faudrait pas rendre la Compagnie de Jésus responsable de cette école qui n'a été qu'un accident passager et localisé dans son histoire.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 275 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

ne doit pas s'emparer de la propriété légitime d'autrui le rigorisme prétendra maintenir cette règle telle quelle dans le cas où autrui est un assassin ou un fou et sa propriété légitime un revolver, ou sous prétexte qu'on ne doit pas tuer il laissera un assassin faire périr un innocent plutôt que de le tuer pour sauver la vie de l'innocent, ou sous prétexte qu'on ne doit pas médire de son prochain il laissera sans la prévenir une jeune fille pure épouser un débauché ou il laissera sans le mettre en garde un employeur engager un voleur à son service. Il est clair que l'idéalisme, en fondant la morale sur les règles elles-mêmes et non sur la fin vers laquelle leur fonction est de diriger, conduit au rigorisme en détournant de la considération des circonstances réelles de l'action et de ce qui en résulte quant à ses conséquences réelles. Cette négligence de considérer les circonstances qui déterminent la réalité de l'instant présent amène le rigorisme soit à une attitude conservatrice ou passéiste en maintenant indéfiniment des solutions valables dans les circonstances du passé sans tenir compte que les circonstances ont changé, soit à une attitude futuriste ou utopiste en prétendant exiger la solution théoriquement la meilleure sans tenir compte qu'elle est irréalisable dans les circonstances réelles de l'instant présent.

A l'opposé du rigorisme le laxisme ne considère que les circonstances en ne tenant plus aucun compte des exigences réelles de la nature des choses. De même que l'idéalisme engendre le rigorisme, le nominalisme qui nie toute nature des choses et n'admet que des cas particuliers engendre par là le laxisme sous la forme de ce qu'on a appelé récemment « morale de situation ». Mais en négligeant les exigences réelles de la nature des choses le laxisme conduit à se laisser détourner de la fin dernière, donc à des solutions moralement mauvaises, comme le rigorisme risquait d'y conduire en négligeant de considérer les circonstances.

Avec un peu de subtilité d'esprit le laxisme trouve facilement dans les circonstances des prétextes pour paraître justifier des solutions qui en réalité demeurent objectivement moralement mauvaises en raison de ce que comporte la nature des choses. Nous pouvons en choisir deux exemples chez les laxistes du XVII^e siècle auxquels s'attaquait Pascal. On sait qu'à l'époque dans certains milieux le duel était très à la mode. Or la morale ne peut admettre le duel parce qu'il risque de se terminer par un meurtre (du moins en était-il ainsi à cette époque où il exigeait au moins du courage parce qu'on y risquait sa propre vie ; aujourd'hui où il se termine par une petite piqûre dans le gras du bras il n'est plus qu'une formalité mondaine purement et simplement ridicule). Mais un laxiste de l'époque avait soutenu que si l'on n'a jamais le droit de se battre en duel vous avez le droit de vous promener au lieu et à l'heure où votre adversaire vous a provoqué en duel et droit à la sage précaution de vous y promener armé et qu'alors si votre adversaire se trouve là et vous attaque vous êtes dans le cas de légitime défense et par là pouvez vous battre, ce qui permettait ainsi de légitimer tous les duels. Cette solution est évidemment inadmissible puisqu'on s'y met volontairement dans le cas de légitime défense.

Voici maintenant le second exemple. On vous demande si vous avez écrit une lettre. Si vous répondez « non » en pensant intérieurement, mais sans le dire, « de la main gauche », d'après cet auteur laxiste il n'y aurait pas de mensonge parce qu'elle a été écrite de la main droite. C'est là ce qu'il appelait « la restriction mentale. » Mais on voit comment cela permettait de justifier tous les mensonges. La solution est inacceptable puisque ce qui y est effectivement dit par la parole prononcée est le contraire de la vérité, donc un véritable mensonge.

On voit par ces exemples que, contrairement au rigorisme qui tombe dans l'idéalisme en mettant l'absolu de la morale dans les règles et non dans la fin dernière, le laxisme tombe dans l'utilitarisme en permettant de favoriser tout ce que réclament nos intérêts même quand d'après la nature même des actes cela va à l'encontre des exigences authentiques de la fin dernière.

Un autre exemple de l'opposition entre rigorisme et laxisme se trouve dans la querelle qui a opposé les uns aux autres les catholiques du XIX^e siècle et du début du XX^e dans ce qu'on a alors appelé « la distinction de la thèse et de l'hypothèse. » Les partisans de « thèse » encore appelés « intransigeants » — en réalité rigoristes — affirmaient d'incontestables vérités mais méconnaissaient que dans un monde religieusement divisé avec des consciences diversement formées elles ne pouvaient s'appliquer de la même manière qu'en temps de chrétienté ou d'unité de la foi. Les partisans de « l'hypothèse » encore appelés « libéraux » — en réalité laxistes — sous prétexte de tenir compte de l'état présent du monde abandonnaient des vérités fondamentales immuablement certaines en soutenant que dans « l'hypothèse » où l'on se trouvait elles n'étaient pas applicables alors qu'il aurait fallu pour en maintenir l'affirmation savoir découvrir leurs modalités nouvelles d'application en les appliquant au monde présent tel qu'il existe dans la réalité des circonstances où l'on se trouve.

Dans la confession on tombe de Charybde en Scylla si l'on passe d'un confesseur rigoriste qui est un briseur

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 276 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Conscience et prudence	

d'âmes et cesse par là d'être le ministre de la Miséricorde Rédemptrice à un confesseur laxiste qui favorise les pires manquements et infidélités au lieu de s'adresser à un authentique prudent.

On peut enfin déceler les sources métaphysiques les plus profondes du rigorisme et du laxisme en remarquant que l'univocisme conduit au rigorisme en considérant le bien comme univoque et que l'équivocisme conduit au laxisme en considérant le bien comme équivoque : il faut avoir compris que le bien n'est ni univoque ni équivoque parce qu'il est analogue (c'est-à-dire à la fois un et divers) pour comprendre comment la prudence unit inséparablement en elle fermeté et souplesse.

Nous avons aussi constaté plus d'une fois comment les erreurs opposées conduisent facilement l'une à l'autre. Nous le vérifierons ici une fois de plus car par réaction contre le rigorisme qui ne tient aucun compte des cas et des circonstances on risque en ne voyant plus que les circonstances particulières d'aboutir à méconnaître ce qui résulte de la nature des choses et à tomber dans le laxisme mais par réaction contre les solutions immorales du laxisme on risque d'aboutir à ne plus voir que des règles abstraites et à tomber dans le rigorisme. Il y a de plus des gens qui sont rigoristes dans certains domaines et laxistes dans d'autres, par exemple le puritain américain rigoriste pour tout ce qui touche à la sexualité et laxiste en affaires.

En réalité ces deux erreurs opposées du rigorisme et du laxisme procèdent toutes deux d'une même erreur, celle que nous avons sans cesse combattue ici, l'erreur de considérer la morale comme la conformité à des règles : alors ou bien on prend les règles dans la pureté de leur énoncé abstrait sans souci de leurs modalités d'application et l'on aboutit au rigorisme, ou bien on tente de « tourner » les règles en ayant l'air de les respecter et l'on aboutit alors au laxisme. Ceci explique aussi notre remarque sur les personnes qui sont rigoristes dans certains domaines et laxistes dans d'autres car si la morale était la conformité à des règles on pourrait respecter certaines règles et pas d'autres.

La clé du problème est donc d'avoir bien compris que la morale n'est pas la conformité à des règles mais la direction de la volonté vers la fin dernière obtenue grâce à la vraie prudence inflexiblement ferme à ne jamais se laisser détourner de cette fin dernière mais pour cela infiniment souple à déceler ce que cette fin dernière exige de notre action selon l'infinie variété des cas et des circonstances.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 277 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

CHAPITRE 4 :

LES VERTUS

POURQUOI LES VERTUS

Nous avons expliqué dans le précédent chapitre comment à chaque instant notre conscience peut être éclairée sur ce que nous devons faire, c'est-à-dire comment notre intelligence pratique peut parvenir à connaître quelles sont les exigences concrètes de notre fin dernière dans les circonstances où nous nous trouvons. Cela suffit-il pour bien agir ? Autrement dit, suffit-il de savoir ce que nous devons faire pour le faire effectivement ?

Une expérience constante nous prouve le contraire : il arrive souvent que, sachant très bien ce que nous devons faire, nous ne le faisons pourtant pas parce que nous nous en laissons détourner par tous les entraînements de nos égoïsmes, de nos cupidités, de nos passions, de notre amour-propre, de notre orgueil, et il en sera inévitablement ainsi (cela résulte de ce que nous avons dit sur les imperfections de la liberté humaine) tant que notre volonté faible et chancelante cédera à tous les entraînements qui la détournent du bien.

D'où cette conclusion fondamentale : le bien moral ne sera pas effectivement réalisé tant que notre volonté restera ainsi faible et chancelante cédant à tous les entraînements. Il faut donc pour la réalisation véritable de la vie morale *que la volonté soit armée, fortifiée par des forces de volonté, des forces de caractère, des forces morales qui nous rendent capable de réaliser le bien moral effectivement malgré tous les entraînements qui nous en détournent*. Ce sont ces forces de volonté, ces forces de caractère, ces forces morales que nous appelons LES VERTUS MORALES.

Les vertus sont donc des dispositions, des capacités que la volonté possède en elle et grâce auxquelles elle est capable de s'orienter effectivement vers le bien moral, de prendre la décision moralement bonne : elles sont donc ce que nous avons appelé des *habitus*, mais des *habitus* de la volonté libre tandis que la science est *habitus* de l'intelligence spéculative, la prudence de l'intelligence pratique ¹⁹⁰, l'art de l'intelligence artistique, artisanale, technique ou ouvrière. Les vices aussi d'ailleurs sont des *habitus* de la volonté libre, mais qui la disposent à des décisions moralement mauvaises comme les vertus la disposent à des décisions moralement bonnes. Par les vertus ou les vices, la liberté possède en elle des orientations constitutives de son être même vers des choix librement faits dans le sens des exigences de la fin dernière ou dans le sens opposé.

Il résulte de ce que nous venons d'établir que *sans la force des vertus il ne peut pas y avoir de vie morale effectivement pratiquée*. C'est donc une grande illusion idéaliste de croire qu'il suffit d'instruire de la morale pour qu'elle soit mise en pratique : si l'on ne forme pas en eux des vertus, les hommes auront beau savoir ce qu'ils doivent faire, ils ne le feront pas parce que leur volonté faible et chancelante cédera à tous les entraînements qui les

¹⁹⁰ La prudence, pour les raisons que nous avons dites, est vertu morale bien qu'elle appartienne à l'intelligence pratique et non à la volonté parce qu'à la différence de l'art elle suppose l'orientation de la volonté vers la fin dernière.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 278 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

en détourneront. La phrase célèbre de Victor Hugo qui affirme que chaque fois qu'on ouvre une école on ferme une prison est parfaitement exacte si l'école est vraiment éducatrice en formant des vertus mais ne l'est pas si l'école se contente d'instruire de la morale. En particulier, quand on a affaire à des milieux moralement dégénérés, y enseigner la morale serait tâche vaine si l'on ne s'appliquait pas en même temps à y éduquer ou rééduquer des vertus puisqu'alors on instruirait les gens de ce qu'ils seraient incapables de mettre en pratique.

Le plan de la plupart des Traités de Morale récents (même, hélas ! de morale soi-disant chrétienne) est une énumération de règles et de devoirs mais le plan de la partie morale de la Somme de saint Thomas d'Aquin est une énumération de vertus : les solutions morales n'y sont examinées qu'à propos des vertus qui rendent effectivement capable de les pratiquer parce que la morale ne consiste pas en des règles mais *dans le dynamisme des vertus grâce auxquelles à travers toutes les circonstances de la vie on s'oriente effectivement vers la fin dernière.*

La vie morale réellement pratiquée est vie des vertus, c'est pourquoi un examen authentique de la morale est un examen des vertus qui énumère non des règles à observer, mais des vertus à former et à suivre. La vie vertueuse n'est pas respect de règles mais force de réaliser, dynamisme conquérant entraînant effectivement vers le bien.

COMMENT ACQUÉRIR LES VERTUS

Si les vertus sont, comme nous venons de l'établir, indispensables pour une vie morale authentique, le problème fondamental qui se pose maintenant est celui de savoir comment acquérir les vertus.

Mais d'abord en disant « acquérir » nous avons supposé que les vertus ne sont pas innées et c'est ce qu'il nous faut commencer par établir car c'est une erreur très répandue de croire que vertus et vices sont innés, que les hommes naîtraient vertueux ou vicieux. Cette erreur consiste à confondre les vertus et les vices avec ce qu'on appelle souvent « les qualités » et « les défauts », c'est-à-dire avec les dispositions du tempérament qui proviennent de notre hérédité et de notre constitution physique. Mais nous ne sommes pas responsables de ces dispositions du tempérament : nous les avons reçues, nous ne les avons ni voulues ni choisies. Elles n'ont donc aucun caractère moral bon ou mauvais puisque seul ce qui est librement voulu a ce caractère moral bon ou mauvais. Or nous avons défini les vertus comme moralement bonnes et les vices comme moralement mauvais parce que ce sont des dispositions de notre liberté elle-même qui appartiennent par là au domaine du volontaire libre de sorte que nous sommes responsables de nos vertus et de nos vices alors que nous ne sommes pas responsables de nos qualités et de nos défauts. Qualités et défauts innés ne sont donc pas des vertus et des vices mais seulement des dispositions qui peuvent être favorables ou défavorables à l'acquisition d'une vertu ou d'un vice sans pour autant entraîner nécessairement cette vertu ou ce vice.

Ce que nous venons de dire pour prouver que les vertus ne sont pas innées prouve aussi qu'elles ne nous viennent pas spontanément à un certain âge comme les ailes à l'oiseau ou à nous les dents de sagesse. Il s'agit donc bien de les acquérir ¹⁹¹.

Mais à partir du moment où l'on a compris que les vertus morales sont des dispositions de la liberté il est clair qu'elles s'acquièrent par des actes volontaires libres moralement bons : tout choix libre donne à la liberté une orientation dans la direction choisie. C'est donc à force de répéter des actes moralement bons avec les efforts nécessaires pour ne pas céder à tout ce qui nous en détourne que l'on acquiert les vertus morales qui disposent intérieurement notre liberté à ces actes moralement bons parce que la suite répétée de ces choix oriente ainsi la liberté. C'est d'ailleurs de même à force de répéter des actes moralement mauvais que l'on acquiert des vices qui disposent intérieurement notre liberté à ces actes moralement mauvais parce que la suite répétée de tels choix oriente ainsi la liberté. Cette lente acquisition des vertus ou des vices par répétition de choix libres bons ou mauvais montre bien leur différence avec les dispositions innées du tempérament et montre bien aussi comment nous sommes responsables de nos vertus ou de nos vices en les ayant acquis par des actes volontaires libres dont notre liberté porte la responsabilité. Notre liberté se forme ainsi elle-même en acquérant les dispositions intérieures que lui donnent ses propres choix.

¹⁹¹ Bien entendu, puisque nous sommes ici en morale naturelle, ce que nous venons de dire concerne les vertus naturelles et ne méconnaît nullement que selon la foi chrétienne les vertus surnaturelles nous sont données par la grâce de Dieu (mais pas sans que notre volonté y consente librement).

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 279 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

On peut illustrer par un exemple ce que nous venons d'expliquer. Voici un enfant qui naît avec un tempérament mou, indolent, donc avec une disposition innée favorable à la paresse. N'étant en rien responsable de cela, il n'a pas le vice de paresse. Mais quand il parviendra à l'âge de faire usage de sa liberté, deux cas sont possibles. Premier cas : il choisit le plus facile qui est de se laisser aller à sa pente naturelle à la paresse et alors il va répéter des actes de paresse par lesquels il acquerra le vice de paresse. Second cas : il choisit le plus difficile qui est de résister à sa pente naturelle à la paresse et alors il accomplit et répète des actes de travail avec tous les efforts que cela lui demande ; dans ce cas non seulement il n'acquerra pas le vice de paresse, mais il acquerra une vertu de travail.

Bien entendu il est préférable que les dispositions du tempérament soient favorables à des vertus plutôt qu'à des vices (dans notre exemple un tempérament énergique est préférable à un tempérament mou), mais il faut savoir qu'elles ne sont par elles-mêmes ni des vertus ni des vices : on préfère avoir affaire à une personne de tempérament pitoyable et serviable plutôt qu'à une personne de tempérament cruel ou même simplement indifférent —un peu comme dans la jungle on préfère rencontrer une gazelle plutôt qu'un tigre— mais ce tempérament pitoyable et serviable, s'il est favorable à de nombreuses vertus, n'est pas plus par lui-même vertu que le tigre n'est responsable de sa cruauté.

EDUCATION DES VERTUS

Ce que nous avons exposé depuis le début de ce chapitre nous conduit maintenant à une grave difficulté : en effet nous y avons dit d'abord que *sans vertus l'homme est incapable d'actes moralement bons*, puis que *pour acquérir des vertus il lui faut accomplir et répéter des actes moralement bons*, mais dont précisément il n'est pas capable puisqu'il n'a pas encore les vertus qui l'en rendraient capable. D'où cette conclusion inéluctable qu'un individu livré à lui seul ne pourrait pas acquérir de vertus et par là ne pourrait pas avoir de vie morale mais suivrait ses instincts et ses passions comme un animal puisque *pour acquérir des vertus il lui faudrait accomplir et répéter les actes moralement bons dont seules ces vertus qu'il n'a pas encore pourraient le rendre capable*.

Nous aboutissons ainsi à une conclusion d'importance capitale : les vertus que l'homme ne peut acquérir seul doivent être formées par L'EDUCATION. C'est en effet *l'éducation qui lui fait faire les actes moralement bons dont il ne serait pas encore capable seul et sans elle, mais à force de les accomplir et de les répéter, avec tous les difficiles efforts que cela lui demande, sous la conduite de l'éducation, il acquiert ainsi peu à peu des capacités à bien agir enfin par lui seul, c'est-à-dire des vertus*. C'est par là que l'éducation est indispensable pour l'acquisition des vertus et par conséquent pour toute pratique authentique de la vie morale. C'est pourquoi nous avons dit que quand on a affaire à des milieux moralement dégénérés on n'y rétablira pas une vie morale sans y « éduquer » ou « rééduquer » des vertus.

Il faut toutefois préciser ce que nous venons d'expliquer pour éviter une grave équivoque : en effet quand nous avons dit que l'éducation nous « fait faire » les actes moralement bons dont nous ne serions pas encore capables seuls et sans elle, on n'aurait absolument rien compris si l'on pensait qu'il s'agirait là d'une contrainte s'exerçant vis à vis d'une volonté rebelle car ce qu'on ferait ainsi par contrainte ne serait pas acte volontaire libre et par là n'aurait aucune valeur morale, donc pourrait peut-être faire acquérir ces automatismes que sont les habitudes, mais certainement pas ces dispositions de la liberté elle-même que sont les vertus dont nous sommes responsables parce qu'acquises par répétition d'actes volontaires libres (c'est pourquoi nous avons tant insisté pour qu'on ne confonde pas les vertus avec des habitudes, même si de bonnes habitudes peuvent, comme de bonnes dispositions du tempérament, les favoriser). Mais pour montrer pourquoi les vertus sont indispensables à la vie morale, nous n'avons pas parlé d'une volonté rebelle voulant délibérément et résolument le mal à laquelle aucune éducation ne pourrait faire acquérir des vertus, nous avons parlé d'une volonté faible et chancelante qui céderait à tous les entraînements sans être capable d'y résister. De là résulte ce qu'est l'éducation morale : non pas une contrainte s'exerçant vis-à-vis d'une volonté rebelle, mais *une aide et une force que l'éducation apporte à une volonté faible pour l'aider à résister à la tentation et l'amener par là à se fortifier peu à peu*.

C'est donc bien l'éduqué qui décide librement des actes moralement bons qu'il accomplit —sans cela ils ne seraient pas moralement bons et ne pourraient donc faire acquérir des vertus— mais il n'en est capable que grâce à l'aide et à la force que lui apportent l'éducation sans lesquelles il s'en laisserait détourner par toutes sortes

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 280 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

d'entraînements contraires. C'est là ce que l'éducateur réalisera par *sa présence, son regard*¹⁹², *son attitude, son exemple, ses exhortations*, tout cela d'abord et principalement, et seulement quand tout cela ne suffit pas *la menace de punition*, mais cette menace elle même n'étant pas contrainte vis-à-vis d'une volonté rebelle, ce qui en fausserait totalement le sens et lui enlèverait toute valeur authentiquement éducatrice, mais aide et force apportées à une volonté faible pour l'aider à résister à la tentation. L'auteur peut illustrer cette dernière indication par un fait dont il a été témoin. Une mère malheureusement sans autorité ayant commis la gaffe de lui dire en présence de ses enfants : « C'est effrayant ce que mes enfants sont désobéissants », un garçon de 9 ans lui répliqua du tac au tac : « Mais, maman, comment veux-tu qu'on obéisse puisque tu ne nous punis jamais quand on désobéit ? » On peut admirer le merveilleux bon sens de cet enfant qui se savait trop faible pour résister à la tentation de désobéir s'il n'y était pas aidé par la menace de punition.

Une autre histoire dont nous garantissons l'authenticité fera admirablement comprendre comment l'éducation n'est pas contrainte vis-à-vis d'une volonté rebelle —on va voir qu'il n'y a même pas eu là la moindre menace de punition— mais aide et force apportées à une volonté faible. Il s'y agit d'une petite fille qui habitait avec sa famille un pavillon à deux étages et un jour dans la salle à manger au rez-de-chaussée sa mère lui tend un pot de confitures à monter à la réserve des confitures au second étage. Quand l'enfant est arrivée à la moitié de l'escalier, on entend des cris : « Maman, au secours ! Maman, viens vite ! » La mère se précipite, croyant que l'enfant est tombée et s'est blessée. Mais il n'y avait rien de cela : l'enfant avait seulement pris conscience que seule sans la présence de sa mère elle ne résisterait pas à la tentation de manger les confitures et c'est pourquoi elle appelait sa mère au secours. Il n'y avait évidemment rien là d'une volonté rebelle qui aurait conduit à manger les confitures en cachette et inventer un mensonge, mais incontestablement une volonté faible qui seule n'aurait pas pu résister à la tentation de gourmandise et sans doute même, d'après le caractère angoissé des cris, la langue était-elle déjà bien près du bord des confitures. Mais ici aucune menace de punition : la présence seule de la mère suffisait pour donner à l'enfant la force qu'elle n'aurait pas pu avoir seule pour ne pas céder à la tentation.

On voit par tout ce qui précède que le rôle de l'éducation pour former les vertus est un rôle positif et constructif fortifiant la volonté dans son orientation vers le bien. Nous signalons cela pour mettre en garde contre l'erreur d'une conception négative de l'éducation, par exemple lorsqu'on dit à un enfant de combattre ses défauts, ce qui est à peu près demander à Don Quichotte de partir en guerre contre les moulins à vent puisqu'un défaut est par définition le manque d'une qualité, donc non pas quelque chose qui existe, mais une qualité qui n'existe pas, et on ne peut combattre ce qui n'existe pas : une éducation authentique demandera à l'enfant d'acquérir les qualités dont ses défauts sont le manque (donc du positif et non du négatif), par exemple au lieu de lui dire de combattre sa paresse on le formera à travailler. Il ne faut jamais dire à un enfant : « Tu n'arriveras jamais à rien », car s'il n'arrive à rien il aura fait ce qu'on lui a dit, mais lui dire : « Si tu fais tel effort dans telle direction, tu arriveras à tel résultat ». Il faut savoir aussi qu'on ne détruit que ce qu'on remplace : on évitera de mauvaises lectures ou de mauvais spectacles qu'en en procurant de bons (et même pour le bébé on ne l'empêchera de s'emparer d'un couteau tranchant ou d'une tasse de porcelaine qu'en lui donnant autre chose à manipuler).

MORALE ET VIE SOCIALE

Il résulte de tout ce que nous venons de dire dans le précédent paragraphe que c'est encore une grande illusion de l'idéalisme d'imaginer une vie morale purement individuelle qui serait indépendante du milieu éducateur et formateur : *dépendant des vertus que forme l'éducation, la vie morale de l'individu dépend par là du milieu éducateur et formateur*. Nous l'avions déjà vu antérieurement quant aux conceptions morales que l'individu n'a pas de manière innée et ne reçoit pas d'une illumination intérieure mais qui se développent collectivement et progressivement dans l'humanité au cours des siècles et s'y transmettent par l'enseignement : l'ensemble des conceptions morales qui se communiquent ainsi dans un milieu humain constitue ce que l'on pourrait appeler *la mentalité* de ce milieu et les individus y sont formés à l'école de cette mentalité qui imprègne ainsi l'éclairage intérieur de leur conscience. Mais la vie morale de l'individu dépend davantage encore de ce qu'il faut nommer *les*

¹⁹² Tout professeur qui est le maître de sa classe a l'expérience qu'il suffit de regarder fixement sans rien leur dire deux élèves qui bavardent pour qu'ils cessent aussitôt.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 281 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

moeurs de son milieu éducateur et formateur, c'est-à-dire d'un patrimoine de comportements vertueux ou vicieux qui s'y transmettent par l'éducation ¹⁹³ (nous avons expliqué pourquoi les vertus et les vices ne sont pas innés) : c'est ainsi qu'au cours des siècles la vie morale se développe dans l'humanité —ou peut aussi s'y corrompre et dégénérer— à travers le rôle éducateur des différents milieux humains au sein desquels les individus sont formés. Il est clair qu'un individu abandonné à lui seul depuis sa naissance, à supposer que par extraordinaire il ne périsse pas et devienne adulte de corps et d'âge, n'atteindrait jamais psychologiquement l'âge de raison et n'aurait pas de vie morale mais suivrait ses instincts comme un animal. C'est pourquoi la vie sociale —avec l'éducation et l'enseignement qu'elle comporte— est indispensable à l'homme pour son développement humain, ce qui entraîne que la nature humaine est essentiellement sociale ¹⁹⁴.

Que la vie morale de l'individu dépende ainsi du milieu éducateur et formateur ne veut nullement dire que cette dépendance soit totale : si elle était totale, la vie morale de l'individu ne serait plus constituée d'actes volontaires libres dont celui-ci serait responsable, et cette conclusion contredirait tout ce que nous avons établi concernant la nature de la vie morale. C'est un fait que vis à vis de la formation morale donnée par l'éducation de la manière que nous venons d'expliquer il y a une réaction des libertés, et c'est ce qui fait qu'il y a finalement de grandes différences entre deux enfants qui ont reçu exactement la même éducation dans la même famille et la même école. De plus si la dépendance de la vie morale vis à vis du milieu éducateur et formateur était totale, les moeurs n'évolueraient jamais : le fait qu'elles évoluent prouve bien qu'il y a une réaction des libertés vis à vis de l'éducation reçue. Mais sans qu'elle soit totale il y a une certaine dépendance, de la manière que nous avons expliquée, de la vie morale individuelle vis à vis du milieu éducateur et formateur. On peut préciser que cette dépendance est plus grande chez le plus grand nombre que l'on pourrait de manière imagée qualifier de plus « moutonnier » tandis que quelques plus fortes personnalités réagissent davantage et contribuent alors à faire évoluer les moeurs dans le bon sens ou dans le mauvais sens.

- - - - -

Il nous faut maintenant tirer de ce qui précède un certain nombre de conséquences pratiques.

La première est que la plupart des problèmes moraux sont des problèmes liés à la vie sociale au sein de laquelle les hommes ont à mener leur vie morale, c'est pourquoi nous ne les étudierons pas ici mais on les trouvera étudiés dans notre ouvrage *L'Ordre Social chrétien*.

Une seconde est le grave danger moral de quelque chose que le XXe siècle a largement mis en pratique : *le déracinement*, c'est-à-dire arracher un être humain au milieu éducateur et formateur où a germé sa vie morale sans l'enraciner dans un nouveau milieu moralement fécond mais en ne lui laissant la possibilité de trouver rien d'autre qu'à la fois *l'isolement et la promiscuité* (le jeune paysan transplanté de son village dans une caserne en ville pour le service militaire, la jeune paysanne employée comme domestique à la ville et logée, non chez la famille qui l'emploie, mais dans quelque étage de chambres de domestiques, le travailleur étranger travaillant en usine, les réfugiés et les déportés, etc...). Quelques fortes personnalités peuvent peut-être surnager en de telles conditions, mais la vie morale du plus grand nombre risque d'y sombrer quand elle n'est plus soutenue par les moeurs du milieu éducateur et formateur et ne retrouve nulle part de nouvelles moeurs pour la soutenir.

Cela entraîne que là où l'on trouve des milieux humains de moeurs vertueuses, par exemple de moeurs authentiquement chrétiennes comme les villages de montagne du pays basque, il faut les préserver contre la contagion de mauvais milieux (par exemple on verra alors sur le plan chrétien certains évêques prendre des mesures préservatrices).

Considérons en revanche le cas de milieux humains moralement dégénérés comme on en rencontre si souvent dans le monde d'aujourd'hui. Il est évident d'après ce qui précède que pour y rétablir une vie morale il ne suffira pas d'en faire surgir quelques personnalités d'élite qui échapperaient aux moeurs du milieu mais qu'il faudra parvenir à transformer les moeurs mêmes du milieu, à y rééduquer de nouvelles moeurs, comme l'ont si bien compris du point

¹⁹³ Ceci a été particulièrement approfondi dans les écrits de Marcel de Corte et de Gustave Thibon.

¹⁹⁴ cf. notre livre *L'Ordre Social chrétien*.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 282 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

de vue chrétien les mouvements d'Action catholique dite « spécialisée » qui exercent leur apostolat dans un certain milieu humain dont ils visent à rechristianiser les mentalités et les moeurs comme par exemple la JOC et l'ACO pour le milieu prolétarien. Ceci ne méconnaît évidemment nullement que pour agir sur un milieu il faut bien commencer par agir sur les individus qui le constituent et d'abord sur les meilleurs mais en ne perdant jamais de vue qu'il faut aboutir à transformer les moeurs mêmes de ce milieu. D'autre part il est indispensable que ceux qui s'appliqueront à cela aient reçu préalablement, pour ne pas risquer la contagion de ce mauvais milieu, une formation morale personnelle extrêmement forte : il ne faut jamais abandonner un milieu moralement dégénéré, s'en désintéresser, le considérer comme un déchet inévitable et irrécupérable, à plus forte raison le juger et le mépriser, mais il faut appliquer à sa transformation et à sa rééducation des personnes qui aient été solidement et profondément formées pour cela.

Enfin une dernière conséquence est qu'il y a des problèmes moraux dont on ne peut pas trouver à la lumière de principes universels une solution qui serait uniformément et universellement la même pour tous les milieux et donc indépendante des moeurs de ces milieux, mais qui n'ont de solution prudentielle concrète que pour un certain milieu en fonction et en tenant compte des moeurs de ce milieu de sorte que pour un autre milieu ayant d'autres moeurs il se peut qu'en fonction de celles-ci la solution de ce même problème soit différente (c'est là ce qui explique que deux évêques de deux diocèses différents puissent dans certains cas prendre des décisions prudentielles qui peuvent paraître contradictoires, chacun les prend en fonction de la connaissance qu'il a du milieu humain de son diocèse, et par exemple ce qui vaudra dans un diocèse profondément chrétien pourra ne pas valoir dans un diocèse déchristianisé, ainsi la conservation des écoles catholiques sera un souci pour l'évêque de Luçon et n'en sera pas un pour l'évêque de Limoges pourtant assez voisin). Que l'on pense aux problèmes moraux que peuvent soulever un sport, une forme de tourisme, une danse, un spectacle, une lecture : on voit que ce qui sera bienfaisant ou inoffensif pour tel milieu ayant telles moeurs pourra être nocif ou dangereux pour un autre milieu ayant d'autres moeurs.

Prenons pour illustrer cela un exemple tout à fait précis. La pratique du camping a été restaurée en notre siècle par le scoutisme. Liée aux moeurs du scoutisme avec tout ce qu'il comporte de disciplines et de formation à la maîtrise de soi, il y a eu là quelque chose d'excellent entraînant à se passer de ses aises, à l'initiative, à la débrouillardise, à l'effort, à l'endurance. Lorsque cette pratique s'est généralisée à des milieux humains refusant toute discipline, toute formation à la maîtrise de soi, mais dans lesquels régnait le plus absolu laisser aller, il est inutile d'insister pour souligner les dangers de la promiscuité de nuit sous la tente.

On voit donc comment le jugement prudentiel doit tenir compte de la vie sociale et des moeurs.

MESURE DES VERTUS

Il résulte de ce que nous avons établi au cours de ce chapitre qu'à chaque acte moralement bon correspond une vertu qui nous rend capable de l'accomplir, qu'il y a donc autant de vertus que d'actes moralement bons auxquels nous avons besoin d'être adaptés par elles, ce qui entraîne que les vertus sont nombreuses. Mais comme nous en avons déjà rencontré un exemple dans le cas de la prudence les vices sont plus nombreux que les vertus parce que d'une seule et même vertu on peut s'écarter par plusieurs vices différents et opposés entre eux. En effet dans chaque cas où l'on peut se trouver il y a une seule et unique solution moralement bonne, ce que dans ce cas exige exactement la fin dernière, qui est celle de la vertu, mais on peut s'en écarter par toutes les autres solutions possibles, d'un côté ou d'un autre, par excès ou par défaut, donc par une multitude de vices différents et opposés entre eux. Par exemple de la vertu de courage on peut s'écarter soit par la lâcheté qui cède à la peur soit par la témérité qui cède à la passion contraire d'audaces folles et déraisonnables. Il n'y a ainsi qu'une seule voie dans la direction de la fin dernière mais plusieurs voies pour s'en écarter.

C'est cela que l'on veut dire quand on parle de « la mesure » des vertus : l'intelligence pratique dans le jugement de conscience éclairé par la prudence découvre la règle concrète par laquelle l'acte est dirigé vers la fin dernière et ce sont cette règle et ce jugement en lequel nous la connaissons qui doivent « mesurer » nos actes, leur donner l'exacte mesure conforme à la raison dont on ne doit s'écarter ni par excès ni par défaut sous peine de s'écarter de l'exacte direction vers la fin dernière.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 283 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

Voilà ce que veut formuler le dicton bien connu qui affirme que « *la vertu se trouve dans un juste milieu* » mais il est souvent mal compris parce qu'on néglige de porter son attention sur le mot essentiel qui lui donne tout son sens qui est le mot « juste » et on ne fait attention qu'au mot « milieu » en lui donnant le sens géométrique d' « à égale distance », ce qui conduit alors à penser que la vertu serait à égale distance des extrêmes. Or ceci est le plus souvent faux et ne donnerait que des solutions de médiocrité morale fort loin de l'authentique vertu. Imaginons par exemple qu'on aille soutenir que le courage est à égale distance entre lâcheté et témérité : on voit de suite comment cela conduirait à des attitudes assez peu vraiment courageuses.

Le mot français « milieu » qui dans ce dicton traduit le latin *medium* ne doit donc pas y être pris dans le sens mathématique d' « à égale distance » mais simplement dans le sens de position « *entre* » les extrêmes, c'est-à-dire dans le sens d'*intermédiaire*. Mais alors parmi toutes les positions entre les extrêmes quelle est donc celle de la vertu ? Le dicton répond : celle qui est JUSTE, ce qui veut dire celle qui est *exactement ce qu'il faut pour la fin dernière* et que détermine pour nous le jugement de l'intelligence pratique éclairé par la prudence. Telle est la mesure des vertus. Et nous comprenons ainsi comment c'est le mot « juste » qui donne tout son sens au dicton en qualifiant l'exacte position de la vertu entre les extrêmes, position qui non seulement n'est pas forcément à égale distance mais peut dans certains cas selon ce que comporte la situation être beaucoup plus près d'un extrême que de l'autre.

On peut illustrer cela par une image topographique. N'imaginons pas alors un terrain de plaine avec la vertu ligne médiane à égale distance des extrêmes, mais un terrain de montagne où l'on peut représenter la vertu par l'unique point le plus haut d'où l'on peut dévaler de tous les côtés mais qui n'est pas forcément à égale distance des vallées selon que les pentes sont plus ou moins abruptes : ce qui détermine le sommet entre les vallées n'est pas d'être à égale distance mais son altitude.

CONNEXION DES VERTUS

Cela semble à première vue assez évident et facile à admettre que les vertus ne sont pas indépendantes les unes des autres, mais connexes et solidaires entre elles. Comment aurait-on la justice sans avoir la force de réaliser ce qu'elle exige malgré tous les obstacles et que vaudrait la force si ce n'était pas pour la mettre au service de la justice ?

Toutefois pour donner à cette affirmation de la connexion des vertus un énoncé précis, nous allons nous trouver conduits à une formulation qui surprend avant qu'on en ait bien compris les raisons et le sens : dire que les vertus sont connexes, c'est dire —autrement il n'y aurait pas entre elles de véritable connexion— *qu'on ne peut pas avoir une vertu sans avoir toutes les autres* et que par conséquent *en perdant une vertu on perd par le fait même toutes les autres*.

La preuve de cette affirmation se rattache à l'essentiel de la compréhension de la vie morale, c'est-à-dire au fait que *les vertus sont des forces qui maintiennent la volonté dans son orientation vers la fin dernière malgré tout ce qui tend à l'en faire dévier*. Il est clair alors que si par manque d'une vertu la volonté se laisse détourner de la fin dernière il ne peut plus y avoir aucune autre vertu morale dont la nature morale est précisément liée essentiellement à l'orientation vers la fin dernière.

Ce qui empêche de comprendre cela est une conception statique de la vie morale où les vertus apparaîtraient comme des pièces détachées plus ou moins bien juxtaposées ou emboîtées entre elles : l'une pourrait alors manquer sans que les autres cessent d'être là. Mais nous avons vu que la vie morale est un dynamisme, le dynamisme d'une volonté inébranlablement dirigée vers la fin dernière à travers tout ce qui peut arriver, de sorte que les vertus sont l'ensemble solidaire des forces, qu'il faut ainsi toutes à la fois inséparablement les unes des autres, indispensables pour maintenir la volonté dans cette orientation vers la fin dernière en dépit de tout ce qui tend à l'en détourner.

Ceci devient évidemment incompréhensible avec l'erreur déjà maintes fois dénoncée ici qui fait consister la morale dans la conformité à des règles : on pourrait alors suivre certaines règles et ne pas en suivre d'autres, donc avoir certaines vertus et ne pas en avoir d'autres. Mais quand on a compris que la morale consiste à se diriger effectivement vers la fin dernière, on comprend comment les vertus qui empêchent de dévier de cette direction ne peuvent pas exister les unes sans les autres.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 284 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

Ce que nous venons d'expliquer a des conséquences extrêmement importantes concernant l'éducation. Certains médiocres manuels d'éducation proposent de sérier les difficultés à la manière de Descartes en s'appliquant d'abord à acquérir une vertu, ensuite une seconde, ensuite encore une troisième. C'est aussi sot que si l'on demandait à un organisme en croissance de faire grandir d'abord la jambe droite, ensuite la jambe gauche, ensuite encore le bras droit, ensuite enfin le bras gauche : tous les membres d'un organisme grandissent ensemble solidairement les uns des autres. Il en est de même de ces membres de l'organisme moral que sont les vertus. On ne peut pas acquérir *la maîtrise de soi* dans un domaine si partout ailleurs on pratique un complet laisser-aller : l'acquisition de la maîtrise de soi réclame qu'on la pratique en tout. C'est en formant cette maîtrise de soi en tous ordres que l'éducation forme l'ensemble solidaire de toutes les vertus.

Par exemple, pour dénoncer une erreur très fréquente, il est absolument vain de demander de pratiquer la vertu de chasteté, c'est-à-dire la maîtrise de soi (ne pas céder à toutes ses passions) dans le domaine de la sexualité, à quelqu'un qui partout ailleurs vivrait dans un total laisser-aller : il faut éduquer à la maîtrise de soi en tous ordres si l'on veut former quelqu'un qui soit maître de lui-même dans le domaine sexuel.

- - - - -

L'étonnement qu'a pu provoquer à première vue l'affirmation que nous venons de développer va sans doute se calmer et disparaître avec deux précisions qu'il nous faut ajouter maintenant.

La première est que si nous avons dit et prouvé qu'on ne peut pas avoir une vertu sans avoir toutes les autres, nous n'avons toutefois pas dit : « sans avoir toutes les autres *au même degré* ». Ici l'image des bras et des jambes qui grandissent ensemble ne vaut plus car tous ces membres ont le même degré de croissance tandis que c'est un fait que les vertus n'ont pas toutes le même degré de croissance et c'est là ce qui fait les différences de « caractère » moral entre les hommes dont chacun a certaines vertus très développées et d'autres moins (ne confondons pas le « caractère » ainsi acquis par l'usage libre de la volonté aidé par l'éducation avec le « tempérament » qui nous est donné par l'hérédité et notre constitution physique, le tempérament est une donnée de l'individualité tandis que le caractère est un élément de la personnalité¹⁹⁵. Pour éviter tout malentendu nous précisons donc notre énoncé ainsi : on ne peut pas avoir une vertu sans avoir toutes les autres *au moins au degré minimum*. L'éducation pourra donc demander de porter davantage l'effort sur les vertus les moins développées. Une seconde précision, qui va nous conduire à un approfondissement du problème traité ici, concerne le cas où la perte d'une vertu entraîne comme nous l'avons affirmé la perte de toutes les autres. Nous n'avons évidemment pas voulu dire, ce qui aurait alors étonné et choqué à juste titre parce que ce serait contraire aux faits, qu'il ne reste dans ce cas rien des vertus perdues, ce qui entraînerait que tout le travail de l'éducation serait entièrement à refaire à partir de zéro. La clef du problème est ici de bien voir ce qui reste alors des vertus perdues. Ceci sera facile à comprendre si l'on a vraiment compris ce que sont les vertus : *des maîtrises de soi mises au service de l'orientation vers la fin dernière*, cette orientation leur donnant leur qualification de vertus « morales » puisque n'est moral que ce qui est pour la fin dernière. Or nous avons supposé dans le cas étudié ici qu'on a perdu une vertu parce qu'on s'est laissé détourner de la fin dernière précisément dans le domaine où cette vertu consistait à maintenir orienté vers la fin dernière : c'est donc l'hypothèse d'une décision moralement mauvaise pleinement responsable et pleinement lucide par laquelle la volonté cesse de vouloir la fin dernière en lui préférant ce qu'elle lui sait contraire¹⁹⁶. Il est trop clair alors que si la fin dernière n'est plus voulue il n'y a plus aucune vertu morale puisque précisément elles consistent toutes, chacune dans son domaine, à maintenir la volonté orientée vers la fin dernière. On voit ainsi que ce qui dans ce cas se trouve perdu, c'est précisément cette orientation vers la fin dernière qui fait que les vertus morales sont « morales ».

Mais par là on voit du même coup ce qui reste alors des vertus perdues : des maîtrises de soi grâce auxquelles on ne cède pas à tous les entraînements, mais qui ne sont plus au service de l'orientation vers la fin dernière

¹⁹⁵ La personnalité se constitue par la suite des actes d'intelligence et de liberté.

¹⁹⁶ Pour le chrétien pour qui il s'agit de la fin dernière surnaturelle, c'est là ce qu'on appelle « péché mortel » quand en pleine lucidité et pleine responsabilité on cesse de vouloir Dieu pour Lui préférer ce qu'on sait incompatible avec l'amour de Dieu, par là est détruite la charité amour de Dieu pour Lui-même puisque par là on cesse d'aimer Dieu par-dessus tout, ce qui entraîne la perte de « l'état de grâce » car on ne peut continuer à posséder Dieu en soi malgré soi si on ne Le veut plus parce qu'on ne L'aime plus, et c'est du même coup la perte des vertus morales surnaturelles qui ne font agir par amour de Dieu que sous la conduite de la charité.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 285 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

puisqu'on ne veut plus celle-ci et qui donc ne sont plus vertus « morales ». Ces maîtrises de soi qui ne sont plus vertus « morales » sont encore des habitus de la volonté mais qui ne concernent plus son orientation vers la fin dernière et qu'on pourrait donc appeler forces « psychologiques » (elles sont possédées par le psychisme humain) mais non forces « morales ». Mais que survienne un authentique repentir de l'acte moralement mauvais par lequel on s'est détourné de la fin dernière et par là une véritable « conversion » par laquelle on se retourne vers la fin dernière, les forces psychologiques qui ont été conservées seront remises au service de la fin dernière de nouveau voulue et par là redeviendront vertus morales, de sorte que celles-ci seront alors retrouvées sans recommencer tout le travail de l'éducation (ceci suppose évidemment que le choix moralement mauvais par lequel on s'est détourné de la fin dernière n'a pas entraîné tout un travail de dégradation qui aurait détruit tout ce qui restait des vertus perdues).

Pour aider à comprendre les considérations fort importantes qui précèdent il sera bon de les illustrer par un exemple mais pour éviter d'avoir à discuter pour cela un problème moral complexe nous choisirons un exemple si simple qu'il paraîtra peut-être quelque peu simpliste. Nous supposerons pendant une guerre un soldat qui possède à un degré éminent la vertu morale de courage, ce qui veut dire, non seulement qu'il est parfaitement maître de la peur, mais, parce qu'il s'agit de vertu morale, qu'il en est maître pour le motif des devoirs qui résultent pour lui de la volonté de sa fin dernière. Pour les raisons que nous avons dites cela entraîne qu'il a toutes les autres vertus morales, donc par exemple la vertu de chasteté, mais pas forcément à un degré aussi éminent que le courage. Supposons maintenant que ce soldat séparé depuis longtemps de sa femme par la guerre commette un adultère. On nous dira sans doute ici que dans la plupart des cas la violence de la passion aura été telle qu'il n'y aura pas eu pleine responsabilité et que par cette faute de faiblesse il n'aura pas cessé de vouloir sa fin dernière (pour un chrétien il s'agirait alors de ce qu'on appelle « péché véniel »). Mais ce cas, même s'il est vraisemblablement le plus fréquent, ne nous intéresse pas pour le problème examiné ici. Nous supposerons donc l'adultère commis avec pleine conscience que par là on se détourne des devoirs qui résultent de la volonté de la fin dernière, donc avec pleine lucidité que décider de commettre cet adultère revient à cesser de vouloir sa fin dernière avec la volonté de laquelle il est incompatible (pour un chrétien il s'agit donc alors d'un « péché mortel »). La décision de cet adultère a donc entraîné que ce soldat ne veut plus sa fin dernière. Il est clair que par là il a perdu non seulement la vertu de chasteté, mais toutes les vertus morales, y compris la vertu morale de courage puisque, s'il ne veut plus sa fin dernière, il ne va plus résister à la peur pour le motif d'une fin dernière qu'il ne veut plus. Mais il serait absurde et contraire aux faits d'en conclure que ce soldat est devenu un lâche et va désormais céder à tous les entraînements de la peur. Il garde évidemment une maîtrise de la peur que l'on pourrait appeler « courage psychologique » (on dira encore couramment qu'il est « courageux ») mais qui n'est plus la vertu « morale » de courage parce que ce n'est plus pour le motif des exigences de sa fin dernière qu'il résiste à la peur. Mais que ce soldat se repente vraiment de son adultère par une authentique « conversion » en laquelle il se retournera vers sa fin dernière et recommencera à la vouloir, alors il recommencera à résister à la peur pour le motif des exigences de cette fin dernière, et ainsi par là il aura de suite retrouvé la vertu morale de courage. Les véritables vertus morales sont donc bien inséparables les unes des autres dans l'orientation de la volonté vers la fin dernière qu'elles sont toutes ensemble indispensables pour maintenir envers et contre tous les entraînements qui tendent à en détourner.

Il reste pour terminer ce paragraphe à voir comment c'est en et par la prudence que les vertus sont connexes, comment la prudence est l'axe en lequel elles sont liées les unes aux autres ¹⁹⁷. Toute vertu suppose en effet le discernement du bien à faire qui est l'oeuvre de la prudence : c'est le jugement de la prudence qui donne à toutes les vertus leur direction vers l'acte moralement bon à accomplir. Aucune vertu ne pourrait exister sans ce discernement de la prudence : c'est le jugement prudentiel qui détermine ce que doivent être les actes de toutes les vertus.

Il est ainsi facile de comprendre comment toutes les vertus supposent la prudence. Il sera plus difficile et il est pourtant très important de comprendre que réciproquement la prudence suppose toutes les autres vertus. Pour cela n'oublions pas que le jugement prudentiel ne peut être obtenu simplement par conclusion d'un raisonnement de

¹⁹⁷ Quant aux vertus surnaturelles que considère la foi chrétienne, elles sont connexes dans la charité par laquelle l'homme est orienté vers sa fin dernière surnaturelle Dieu aimé pour Lui-même et par-dessus tout.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 286 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

science morale déduisant à partir de principes —sans quoi la science morale suffirait et il n'y aurait précisément alors pas besoin de la prudence—. Il résulte de là que la prudence suppose une inclination orientée vers ce qui est moralement bon parce que cette inclination contribuera à le discerner. Mais cette inclination est précisément l'oeuvre de toutes les vertus. Il y a par les vertus une sorte de connaturalisation du mouvement de la volonté au bien moral à accomplir et cette connaturalisation intervient dans le discernement de ce bien moral. C'est ainsi que la prudence suppose toutes les vertus : l'homme vertueux sait discerner le bien parce qu'il est incliné vers ce bien par toutes les vertus.

Par ce que nous venons d'expliquer on voit davantage encore comment la vie morale dépend pour une large part du milieu éducateur et formateur : c'est le discernement même du bien à accomplir, ce sont donc nos jugements moraux eux-mêmes qui sont fonction des orientations vertueuses, ou malheureusement dans certains cas vicieuses, que l'éducation a formées en nous et par là des conceptions morales, des mentalités du milieu où cette éducation nous a été donnée.

Un dernier problème se pose maintenant : il ressort du fait que nous venons d'établir, que le jugement prudentiel est influencé par l'inclination des vertus vers le bien moral. On rencontre ici une grande différence avec le jugement spéculatif pour lequel nous avons dit que nous ne devons jamais laisser influencer nos jugements par nos inclinations. Mais en analysant les diverses significations possibles du mot « intuition » nous avons déjà expliqué en donnant l'exemple du *jugement par amour* (porté d'après l'amour sur l'être aimé) ce cas de jugements de l'ordre pratique portés d'après une inclination sur l'objet de cette inclination apprécié par et à travers elle. Dans le problème que nous traitons ici il s'agit du *jugement par vertu*, c'est-à-dire porté d'après l'inclination de la vertu sur le bien moral apprécié précisément par et à travers cette inclination de la vertu qui porte vers lui. Il est clair d'après ce que nous avons dit à ce sujet que la valeur de ce jugement dépendra de l'authenticité des vertus : que ce ne soient pas des façades de vertus, des fausses vertus, mais des vertus effectivement orientées vers le bien moral, ce que seul pourra apprécier un contrôle objectif. Par exemple on pourra avoir pleine confiance dans un jugement moral donné par un saint authentique.

CLASSIFICATION DES VERTUS

Il n'est pas besoin ici d'une énumération complète mais de montrer les grandes structures de la classification des vertus. Leur fondement se trouve dans le fait que toutes les vertus se rattachent à quatre grandes charnières que l'on appelle pour ce motif VERTUS CARDINALES (le mot français « cardinal » vient du mot latin qui signifie « charnière »).

Nous allons découvrir ces charnières en considérant le rôle des diverses facultés humaines dans la vie morale. La première à envisager est l'intelligence qui fait que l'homme est homme et en fonction de laquelle précisément il a une vie morale. Mais nous avons vu que dans cette vie morale le rôle directif qu'y joue l'intelligence consiste exactement à discerner quel est l'acte moralement bon (c'est-à-dire nous dirigeant vers la fin dernière) à accomplir dans les circonstances où nous nous trouvons à chaque instant : ce qui en rend capable l'intelligence pratique, c'est *la prudence* que nous avons précédemment longuement étudiée à ce propos et qui ainsi est donc la première vertu cardinale.

La seconde faculté à considérer, fondement immédiat de toute la vie morale, est évidemment la volonté puisque c'est elle qui décide de l'accomplissement de ce que nous devons faire, c'est-à-dire de ce qu'a discerné la prudence comme acte moralement bon à accomplir pour nous diriger par là vers notre fin dernière : il faut donc une vertu rendant la volonté capable de prendre toujours les décisions que réclament toutes nos obligations morales et par là de remplir tous nos devoirs, d'accomplir tout ce qui est dû en raison des exigences de notre fin dernière. Cette seconde vertu cardinale est *la justice* : être juste, c'est faire tout ce qu'on doit faire, ne manquer à aucun devoir, nous conformer fidèlement à toutes nos obligations. Mais que pourraient la prudence et la justice si nous nous laissions détourner du bien à faire par nos passions ? Il faut donc encore considérer ici l'influence possible des passions sur la vie morale et donc les vertus qui nous rendent capables d'être maîtres de nos passions, de ne pas les suivre aveuglément, de toujours soumettre leurs impulsions au jugement de la raison et par là aux exigences de la vie morale.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 287 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

Or il faut se souvenir ici que nous avons distingué deux espèces de passions, d'une part les passions de simple inclination dont l'ensemble constitue l'affectivité (en latin *appetitus concupiscibilis*), d'autre part, quand il y a obstacle ou difficulté et par là appel à l'effort, les passions d'effort dont l'ensemble constitue l'agressivité (en latin *appetitus irascibilis*). Dans le premier cas nous trouverons la vertu cardinale de *tempérance* dont la fonction, comme son nom l'indique, est d'imposer à toutes nos inclinations le discernement et la règle de la raison en les soumettant toujours ainsi aux exigences de notre vrai bien, à l'exacte mesure de ce qu'il faut pour notre fin dernière. Dans le second cas il s'agit —et ce sera la fonction de la vertu cardinale de *force*— de discipliner nos efforts pour les conformer aux exigences de la raison toujours en vue de notre vrai bien, de promouvoir les efforts nécessaires pour cela, de surmonter par là les difficultés qui s'y opposent, de soumettre toutes nos réactions à l'orientation qui convient pour nous diriger vers notre fin dernière.

Nous ne reparlerons pas de la prudence déjà longuement étudiée. Il nous reste donc à examiner justice, tempérance et force.

LA JUSTICE

Il y a autant de vertus annexes à la justice qu'il y a pour l'homme de devoirs à remplir et par là la justice s'étend à toute la vie morale au point qu'on appelle couramment un homme « juste » celui qui se conforme à toutes les obligations de la morale.

La première distinction à établir à l'intérieur de la justice est entre *la justice individuelle* (encore appelée *commutative* parce qu'elle règle les « échanges » de droits et de devoirs) qui concerne les droits et devoirs entre individus et *la justice sociale* qui pour établir les échanges de droits et de devoirs entre individus et société se divise en *justice distributive* qui concerne les devoirs de la société vis-à-vis des individus et *justice générale ou légale* qui concerne les devoirs des individus vis-à-vis de la société, leurs obligations envers le bien commun ou bien général qui sont déterminées par les lois. Nous n'approfondirons pas ces distinctions ici : nous l'avons fait longuement dans notre ouvrage *L'Ordre Social chrétien*.

La justice sous ses différentes formes se limite à ce qui est strictement dû. Cette limite appelle quelque chose de complémentaire. D'abord en effet la vie morale peut réclamer de nous que nous accomplissions quelque chose qu'il *convient* de faire sans qu'il y ait pourtant véritable obligation : c'est là le domaine propre de la vertu d'*équité* qui est ainsi complémentaire de la justice. De plus au-delà même de ce qui convient et de l'équité il peut y avoir appel à ce qui sans être réclamé par aucune obligation ni même par aucune convenance est du domaine du pur *don*, de la pure gratuité : telles sont les oeuvres de *l'amitié* ou de *l'amour* (pour les chrétiens de la charité).

Nous pouvons illustrer ces trois degrés par un exemple : il y a dans les moyens de transport en commun des places numérotées que la loi réserve aux invalides titulaires d'une carte d'invalidité. Si l'on occupe une de ces places et si l'un d'eux nous la réclame, on doit la lui céder : c'est une obligation de justice. Mais si nous occupons une place non numérotée et si la personne qui monte n'est pas titulaire d'une carte d'invalidité, elle n'a aucun droit à exiger que nous lui cédions notre place, et pourtant si c'est une personne âgée, infirme, malade, à qui la station debout est visiblement pénible, il convient que nous l'invitions à s'asseoir à notre place : ce n'est plus une obligation de justice, c'est un acte d'équité. Enfin si la personne qui monte est aussi bien portante que nous et si donc aucune convenance ne réclame que nous lui cédions notre place, nous pouvons pourtant le faire simplement pour lui être agréable parce que nous l'aimons : c'est un acte d'amitié.

On peut diviser les vertus annexes à la justice selon qu'elles concernent seulement des personnes déterminées ou qu'elles concernent tous les hommes.

Dans le premier cas nous trouvons d'abord les devoirs *envers Dieu* à qui nous devons tout en lui devant l'existence elle-même : tel est l'objet propre de la vertu morale de *religion* (l'étymologie du mot indique nous sommes « reliés » à Dieu comme à la cause même de notre existence). C'est de cette vertu que dépendent l'adoration, le culte, la prière. Parce que tous nos devoirs découlent de notre création par Dieu, cette vertu est fondamentale et joue pour toute la morale un rôle animateur. Il y a donc ainsi sur le terrain de la morale naturelle une religion naturelle résultant de ce que l'intelligence humaine connaît Dieu comme Créateur et de ce que pour ce motif la volonté humaine doit l'aimer comme la source de tout bien. Si nous n'avions que la nature humaine, si nous

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 288 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

n'avions pas reçu de Dieu la destinée surnaturelle que nous fait connaître la foi chrétienne, cette religion naturelle se serait réalisée sous des formes variables suivant les temps et les lieux en fonction de la diversité des civilisations, mais pour la foi chrétienne la destinée surnaturelle donnée par Dieu à l'homme dans laquelle tout procède de la pure et seule initiative de Dieu entraîne par là pour tous ceux qui en ont une connaissance suffisante une seule et unique religion fondée par l'intervention directe de Dieu Lui-même dans l'histoire humaine, les autres religions n'étant plus par rapport à elle que des préparations ou des préfigurations en ce qu'elles contiennent d'authentiquement religieux.

Si nous devons à Dieu absolument tout en lui devant l'existence elle-même, nous devons notre conception, notre naissance, notre éducation à nos parents, la civilisation à laquelle nous appartenons à notre patrie : de là résultent vis-à-vis d'eux des devoirs qui sont l'objet de la vertu que les moralistes de l'antiquité nommaient *piété*. La foi chrétienne, parce qu'elle révèle que la grâce nous rend fils de Dieu, emploie le mot « piété » vis-à-vis de Dieu, mais le sens originel de ce mot concerne bien les devoirs *vis-à-vis des parents et éducateurs et vis-à-vis de la patrie*.

Quant aux devoirs *vis-à-vis de tous les bienfaiteurs*, c'est le domaine de la vertu de *reconnaissance ou gratitude*. *Vis-à-vis de tous ceux qui exercent une autorité légitime*, il y a les devoirs de la vertu d'*obéissance* (ceci a été longuement expliqué dans notre ouvrage *L'Ordre Social chrétien*). Enfin, *vis-à-vis de tous ceux dont la valeur ou la fonction apporte quelque bienfait*, il y a les devoirs de la vertu de *respect*.

- - - - -

Voici maintenant ce qui concerne les devoirs envers tous les hommes : respect de leur vie et de leur intégrité corporelle, respect de leur propriété légitime, respect de leur réputation (ce qui interdit, non seulement la calomnie, mais même la médisance sauf dans le cas de quelqu'un qui a le droit d'être renseigné).

Ici vont se situer toutes les vertus de la vie sociale parmi lesquelles prendra place au premier rang *la véracité* parce qu'aucune vie sociale ne serait possible sans l'emploi du langage pour se communiquer la vérité les uns aux autres : aucun mensonge ne peut être admis parce qu'il est contraire à la nature même du langage qui est d'exprimer ce bien commun fondamental pour la vie humaine qui est l'emploi du langage pour exprimer la vérité (*vis-à-vis de quelqu'un qui ferait mauvais usage de la vérité*, on peut la lui cacher et au besoin user pour cela d'habileté et même de ruse, mais cela n'autorise pas à user du langage pour dire le contraire de la vérité).

Nous ne pouvons donner une énumération complète des vertus de la vie sociale qui sont extrêmement nombreuses : bienfaisance, bienveillance, clémence, amabilité, politesse, serviabilité, loyauté, même gaîté que saint Thomas nomme « eutrapélie ».

LA TEMPÉRANCE

Les vertus annexes à la tempérance sont très nombreuses parce qu'il y en a autant que d'inclinations à soumettre à ce que la raison nous fait connaître des exigences de notre vrai bien. Concernant nos cupidités, c'est-à-dire les inclinations vers les choses extérieures, vers ce que le langage chrétien appelle « les biens de ce monde », concernant donc nos appétits de possession ou de domination, il y aura une première série de vertus annexes à la tempérance. Par exemple concernant les richesses la vertu doit unir les qualités complémentaires de *générosité* et *économie* et par là éviter les deux vices opposés d'*avarice* et de *prodigalité*. Concernant le vêtement la vertu doit trouver une juste mesure entre un excès de coquetterie et un excès de négligence. Il peut même y avoir une cupidité dans le domaine du savoir conduisant au vice de *curiosité* que doit éviter la vertu de *studiosité*.

Une seconde catégorie d'inclinations a pour objet les satisfactions sensibles. En ce qui concerne les jouissances de la sensualité (vie sexuelle, nourriture, boisson) on a le point d'application de la tempérance le plus couramment connu. Par exemple pour la nourriture et la boisson la tempérance sera réglée par les exigences de la santé, pour la sexualité par sa finalité procréatrice et les possibilités de développement humain de l'enfant éventuel (tous les problèmes à ce sujet sont traités dans la partie concernant « la société familiale » dans notre ouvrage *L'Ordre Social*

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 289 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

chrétien).

Ce à quoi on pense moins souvent et qui est pourtant le plus important, c'est l'inclination de l'homme vers lui-même avec les vices *d'égoïsme, d'amour-propre* et *d'orgueil*. C'est pourquoi il faut encore rattacher à la tempérance la vertu d'*humilité* qui est la juste estime et considération de soi : non pas nier les qualités qu'on a ou s'attribuer des défauts qu'on n'a pas (l'erreur ne peut être une vertu), mais s'estimer tel qu'on est réellement dans la vérité. Connaître ainsi ses limites fera reconnaître ce qu'on doit aux autres et rejeter l'égoïsme et l'orgueil (cet orgueil, avec la volonté de ne dépendre que de soi qui peut aller jusqu'au refus de Dieu de qui dépend tout ce que nous sommes, est par là la racine de tous les vices dans lesquels l'homme se recherche toujours lui-même à l'encontre de l'ordre des choses établi par Dieu).

LA FORCE

Nous avons vu que les passions fondamentales de l'agressivité, que la force doit gouverner selon les exigences de notre vrai bien connues par le jugement de la raison, sont l'audace et la peur, l'espoir et le désespoir, la colère.

La vertu qui gouverne l'audace et domine la peur est *le courage* que nous avons déjà pris comme exemple pour montrer comment il comporte une juste mesure entre les vices opposés de la lâcheté qui cède à la peur et de la témérité qui se laisse entraîner par des audaces folles et déraisonnables.

La vertu qui gouverne l'espoir et maîtrise le désespoir est *la confiance* avec sa juste mesure entre les vices opposés de l'abandon au désespoir et de la présomption qui fait espérer l'impossible ou le déraisonnable.

La vertu par laquelle l'homme se domine et demeure maître de lui-même dans le domaine de la colère est *la douceur*. C'est une erreur très répandue de considérer la douceur comme la vertu des mous (ou de ceux que l'argot appelle des « moules », comme si la mollesse qui est un défaut pouvait être une vertu !) Nous voyons ici que la douceur est une des formes de la force par laquelle on garde son calme, son sang-froid, la domination de soi, sans se laisser aller à la colère.

La force ne comporte pas seulement d'entreprendre mais aussi *la persévérance* qui doit tenir la juste mesure entre l'inconstance qui abandonne sans raison et l'entêtement qui continue quand cela devient déraisonnable.

La force comporte encore d'être capable d'entreprendre quand nous y sommes appelés des choses grandes et difficiles : c'est le domaine de la vertu que l'on appelait autrefois *la magnanimité* mais comme ce vieux mot est tombé quelque peu en désuétude on dirait plutôt aujourd'hui *grandeur d'âme* ou *force d'âme*. Elle doit éviter d'une part la présomption qui ferait entreprendre le déraisonnable ou l'impossible et d'autre part *la pusillanimité* (encore un mot ancien quelque peu tombé en désuétude, on dirait plutôt aujourd'hui *petitesse, médiocrité* ou *mesquinerie*) qui refuse tout ce qui est grand et difficile. L'humilité qui est une vertu ne doit pas être confondue avec la pusillanimité qui est un vice : l'humilité s'oppose à la présomption, non à la magnanimité qui fait entreprendre des choses difficiles, mais possibles et conformes à la raison et que nous sommes vraiment appelés par les circonstances à réaliser.

Enfin la forme la plus forte de la force n'est pas, comme on le croit trop souvent, le courage, même porté jusqu'à l'héroïsme, mais le support constant, seconde par seconde, de toutes les difficultés, épreuves, souffrances de la vie par la vertu de *patience*, juste mesure entre d'une part l'impatience qui se révolte et d'autre part l'inertie devant le mal que nos efforts pourraient réellement éviter.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	La morale ou la finalité de la vie humaine	Page 290 de 302
Auteur : Jean DAUJAT	Les vertus	

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Conclusion	Page 291 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

CONCLUSION

Nous espérons avoir réussi à prouver au lecteur qui aura fait l'effort intellectuel de nous lire attentivement que l'intelligence humaine peut connaître avec certitude et par conséquent affirmer les vérités fondamentales dont l'homme a besoin pour donner une raison d'être et un sens à sa vie, à son action, à ses efforts. Par là nous pensons avoir pu répondre à la question posée par le titre de cet ouvrage et commentée par notre introduction.

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Conclusion	Page 292 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

INDEX ANALYTIQUE

Dans le livre “papier”, dont il y a ici la copie “électronique”, il y a un index analytique, avec pour chacun des mots/noms de la liste la référence aux pages principales (et non les références à toutes les occurrences). Pour faire la même chose ici cela représenterait un travail significatif qui n’a pas encore été fait, car moins important pour une copie “électronique” (où l’on peut faire une recherche par ordinateur), que pour une copie “papier”. Néanmoins il y a ici la liste de ces mots/noms présents dans l’index analytique.

Abélard	Bien commun
Absurde	Bien moral
Abstraction	Blondel
Accident	Boutroux
Acte	Broglie (Louis de)
Acte gratuit	But
Acte pur	
Action	
Action immanente	Cajetan
Affectivité	Calvinisme
Agir	Camus
Agnosticisme Agréable	Cantor
Agressivité	Caractère
Aliénation	Cathares
Alphonse de Liguori (St)	Casuistique
Anse	Causalité
Amitié	Causalité instrumentale Cause
Amour	Cervantès
Analogie	Cézanne
Analytique	Changement
Ange	Chardin
Angelico (Fra) Angélisme	Charité
Animaux	Chauchard
Anouilh	Chesterton
Anselme (St) Antithéisme	Choix
A postériori	Clair-obscur
Appetitus (concupiscibilis ou irascibilis)	Claudel
A priori	Cœur
Aristote	Colère
Art	Commandement
Aséité	Communisme Conciles
Association des images	Conclusion
Assomption	Condillac
Athéisme	Confiance
Audace	Connaissance Conscience
Augustin (St)	Contingence Contradiction
Aversion	Corneille
	Corot
Bach	Corte (Marcel de)
Bachelard	Courage
Baudelaire	Crainte
Beauté	Création
Benoît XV	Croyance
Bergson	Cuénot
Berkeley	
Bernard (Claude)	Dalbiez
Bien	Danse

Dante	Fidéisme
Debussy	Fin
Décision	Fin dernière Finalité
Déduction	Foi
Définition	Force
Délibération Démocrate	Forme
Denys	Formel
Déracinement	François d'Assise (St) Franck (César)
Descartes	Freud
Description	
Désespoir	Gardeil
Désir	Garrigou-Lagrange
Détermination Déterminisme Devoir	Généralisation Génie
Dialectique	Gide
Dickens	Goethe
Dieu	Grâce
Discursif	Gratitude
Divinisme	Gréco
Dostoievsky	
Douceur	Habitude
Douleur	Habitus
Doute	Haendel
Droit	Haine
Durkheim	Halévy
	Harcourt (Robert d')
Éducation	Hasard
Einstein	Hegel
Élection	Heidegger
Émanatisme	Heisenberg Héraclite
Émotions	Héroïsme
Encyclopédie Engels	Hertz
Entitativ	Hitlérisme
Enseignement Épicure	Honnête
Équité	Hugo
Équivoque	Hume
Erreur	Humilité
Eschyle	Hylémorphisme Ibsen
Espace	
Espèce	Idéalisme
Espoir	Idée
Esprits purs Essence	Idées innées Idéologie
Essentialisme Éternité	Ignorance
Esthétique	Images
Être	Imagination
L'Être par soi Euclide	Immanentisme
Eucharistie	Immatériel
Exécution	Immortalité
Existence	Imperfection
Existentialisme Expérience	Incarnation
Extase	Inclination
	Inconscient
Faber	Incroyant
Faire	Inde
Fascisme	Indépendance Indéterminisme Individu
Fatalisme	Induction
Faute	Information
Fichte	Inspiration

Instinct	Monothéisme
Intellectus (agens et possibilis)	Montherlant
Intelligence Intelligibilité Intention	Morale
Intentionnel Intransigeance	Moteur
Intuition	Moyen terme Mozart
Ionesco	Multiplicité
Irréflexion Irrésolution	Musique
Jansénisme	Musset
Jean XXIII Jean (St)	Mystère
Jean de la Croix (St)	Mystique
Jean de St Thomas	Naturalisme Nature
Jolivet	Newmann (Von)
Joie	Newton
Jugement	Nietzsche
Justice	Nominalisme
Kant	
Kierkegaard Laberthonnière La Bruyère	Obéissance
Lacombe	Objectivité
La Fontaine Lavoisier	Objet aimé Objet connu Obligation morale
Laxisme	Obsessions
Lefèvre (Jules) Leibniz	Occam
Léon XIII	Odorat
Lévy-Bruhl	Ontologisme Ordre
Liberté	Orgueil
Locke	Ouïe
Logique	
Loi	Panthéisme
Loi morale	Parménide
Loi physique Lucifer	Pascal
Lucrèce	Passions
Lumière	Patience
Luther	Paul (St)
Magie	Paul VI
Magnanimité Mal	Péché
Mal moral	Péguy
Malebranche Mallarmé	Peinture
Manichéisme Maritain	Pélagianisme Pensée
Marx	Perfections Persévérance
Matériel	Personnalité Personne
Matérialisme	Peur
Matérialisme historique	Phénoménisme Philosophie
Matière	Philosophie chrétienne
Mauriac	Philosophie moderne
Maxwell	Pic X
Mémoire	Pie XI
Messiaen	Pic XII
Métaphore	Pierre (St)
Métaphysique	Piété
Métempsychose	Plaisir
Métier	Platon
Meyerson	Plotin
Mill	Poésie
Miséricorde	Polythéisme
Modernisme	Positivisme
Moeurs	Postulats
Molière	Pragmatisme
Montaigne	Pratique

Prédestination	Sociale (vie) Socrate
Prédilection	Son
Prémises	Sophisme
Principes	Sophocle
Principe d'identité	Souffrance
Principe de non-contradiction	Species
Principe de raison d'être	Spéculatif
Principe de réciprocité des causes	Spencer
Prophétie	Spinoza
Protagoras	Spiritisme
Providence	Stoïcisme
Prudence	Structuralisme
Psychanalyse Psychologie	Subsistence
Puissance	Substance Suicide
Qualité	Sujet
Quantité	Sujet aimant
Quiétisme	Sujet connaissant
Racine	Superstition
Racisme	Surhumain
Raison (Etre de) Raisonnement Réalisme	Surnaturel
Reconnaissance Rédemption	Synthétique
Réel (Etre)	Systématisme
Réflexes	Systèmes
Réflexion	Technique
Refoulement Règlement	Teilhard de Chardin
Réincarnation Relation	Tempérament
Religion	Tempérance
Rembrandt	Temps
Repentir	Tertullien
Répulsion	Thackeray
Respect	Théorique
Responsabilité Résurrection Révélation	Thibon
Rigorisme	Thierry Maulnier
Rosmini	Thomas d'Aquin (St)
Rouault	Toucher
Rousseau	Transcendantsaux
Sabellius	Transsubstantiation
Sainte-Beuve Sagesse	Travail
Sanctions	Tresmontant
Sapiens	Trinité
Sartre	Trithéisme
Scepticisme	Un
Sciences	Univoque
Sciences expérimentales Sciences historiques	Utile
Sciences mathématiques	Van Gogh
Scientisme	Végétaux
Scot	Velléité
Sculpture	Vengeance
Sens commun	Véracité
Sensation	Verbe
Sensibilité	Vérité
Sensualisme	Verlaine
Sentiments	Vertus
Sertillanges	Vices
Shakespeare	Vie
Signe	Vigny
Sincérité	Virgile

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Index analytique	Page 297 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Virtuel
Vitalisme
Volonté
Voltaire
Vrai
Vue

Wilde
Zoroastre

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Bibliographie	Page 298 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

BIBLIOGRAPHIE

MANUELS DE PHILOSOPHIE

Invitation à la philosophie du R. P. PEILLAUBE S. M. (Ed. Rivière) Manuel de philosophie du chanoine Collin (Ed. Téqui)

Cours de philosophie de Mgr Jolivet (Ed. Vitte)

Initiation à la philosophie du R. P. H-D GARDEIL (Ed. du Cerf) Le Thomiste d'E. GILSON (Ed. Vrin)

La philosophie de Saint Thomas du R. P. Sertillanges O. P. (Ed. Aubier)

TRAITÉS DE PHILOSOPHIE

En latin :

Elementa philosophiae du chanoine Magnan (Ed. Blot) Elementa philosophiae du R. P. Gredt O. S. B. (Ed. Herder)

En français :

Traité de philosophie de Mgr Jolivet (Ed. Vitte)

Essai de philosophie du R. P. M-D. Philippe O. P. (Ed. Téqui)

NOTIONS FONDAMENTALES DE MÉTAPHYSIQUE

Introduction à la philosophie de Jacques Maritain (Ed. Téqui) Sept leçons sur l'être de Jacques Maritain (Ed. Téqui)

Connaissance de l'être du R. P. de Fiance S. J. (Ed. Desclée de Brouwer)

DIEU

Les sources de la croyance en Dieu du R. P. Sertillanges O. P. (Ed. Gabalda) Dieu, son existence, sa nature ou T. R. P. Garrigou-Lagrange O. P. (Ed. Beauchesne) Dieu cause universelle du T. R. P. Corvez O. P. (Ed. Téqui)

L'ÂME HUMAINE

Psychologie contemporaine et pensée chrétienne de J. Daujat (Ed. Desclée)

MORALE

La philosophie morale de saint Thomas du R. P. Sertillanges Q. P. (Ed. Aubier) Traité de droit naturel du R. P. Valensin S. J. (Ed. Bloud et Gay)

Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale de Jacques Maritain (Ed. Téqui)

La raison règle de moralité du R. P. Lehu O. P. (Ed. Gabalda)

La valeur éducative de la morale catholique de Mgr Gillet (Ed. Gabalda) Le fondement intellectuel de la morale de Mgr Gillet (Ed. Vrin)

LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Bibliographie	Page 299 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

LE NOMINALISME

Le sens commun et la philosophie de l'être du T. R. P. Garrigou-Lagrange O. P. (Ed. Desclée de Brouwer)

L'IDÉALISME

Les sources de l'idéalisme de Mgr Jolivet (Ed. Desclée de Brouwer)

Les étapes de la philosophie idéaliste du R. P. H-D. Gardeil O. P. (Ed. Vrin) Les sources cartésiennes et Kantiennes de l'idéalisme du chanoine Verneaux (Ed. Beauchesne)

Trois réformateurs de Jacques Maritain (Ed. Plon)

Le songe de Descartes de Jacques Maritain (Ed. Corrèa)

Kant du chanoine Verneaux (Ed. Aubier)

Incarnation de l'homme de Marcel de Corte (Ed. Génin)

Philosophie des mœurs contemporaines de Marcel de Corte (Ed. Génin)

LE MARXISME

Connaitre le communisme de J. Daujat (Ed. Fayard)

La doctrine de Karl Marx du R. P. Calvez S. J. (Ed. Seuil)

L'EXISTENTIALISME

Court traité de l'existence et de l'existant de Jacques Maritain (Ed. Hartmann) L'existentialisme de Mgr Jolivet (Ed. de Fontenelle)

Leçons sur l'existentialisme du chanoine Verneaux (Ed. Téqui)

Existentialisme et acte d'être du R. P. Pruche O. P. (Ed. Arthaud)

L'homme de Sartre du R. P. Pruche O. P. (Ed. Arthaud)

Le Dieu de Sartre du R. P. Paissac O. P. (Ed. Arthaud)

LE STRUCTURALISME

Les structuralistes du T. R. P. Corvez. O. P. (Ed. Aubier) Linguistique et philosophie d'E. Gilson (Ed. Vrin)

L'Être et l'essence d'E. Gilson (Ed. Vrin)

La structure métaphysique du concret d'A. Forest (Ed. Vrin) La notion de substance de Mgr Jolivet (Ed. Beauchesne)

SCIENCES ET PHILOSOPHIE

L'oeuvre de l'intelligence en physique de J. Daujat (Ed. Téqui)

Physique moderne et philosophie traditionnelle de J. Daujat (Ed. Desclée) Psychologie contemporaine et pensée chrétienne de J. Daujat (Ed. Desclée)

LA CONNAISSANCE

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Bibliographie	Page 300 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Critique de la connaissance du R. P. de Tonquédec S. J. (Ed. Beauchesne) Réflexions sur l'intelligence de Jacques Maritain (Ed. Desclée de Brouwer) Les degrés du savoir de Jacques Maritain (Ed. Desclée de Brouwer) Ontologie du connaître d'Yves Simon (Ed. Desclée de Brouwer)

Le thomisme et la critique de la connaissance de Mgr Jolivet (Ed. Desclée de Brouwer)

Le réalisme méthodique d'E. Gilson (Ed. Téqui)

Réalisme thomiste et critique de la connaissance d'E. Gilson (Ed. Vrin)

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?	Ouvrages du même auteur	Page 301 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

Ouvrages du même auteur

Les 3 ouvrages qui correspondent respectivement aux 3 années de cours du CER (Centre d'Études Religieuses) – Paris :

- 1ere année : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ (Ed. Téqui)
2° année L'ORDRE SOCIAL CHRÉTIEN, Traité complet de la doctrine familiale, économique et politique de l'Eglise (éd. Beauchesne)
3° année : DOCTRINE ET VIE CHRÉTIENNES, Traité complet de théologie et de spiritualité, (Ed. Téqui)

CONNAITRE LE CHRISTIANISME, Petit manuel de doctrine chrétienne (Ed. Téqui)
VIVRE LE CHRISTIANISME, Petit manuel de vie chrétienne (Ed. Téqui)
PRIER (Ed. Téqui)
LA VIE SURNATURELLE, Traité complet de théologie et de spiritualité, Ouvrage couronné par l'Académie française. (Ed. Fayard).
Le fon
PROBLÈMES D'AUJOURD'HUI, RÉPONSES CHRÉTIENNES (Ed. Téqui)
IDÉES MODERNES, RÉPONSES CHRÉTIENNES (Ed. Téqui)
L'ÂGE DU PAPIER (Ed. Téqui)
CONNAITRE LE COMMUNISME (Ed. Fayard)
L'ÉGLISE ET LE SOCIALISME (Ed. Téqui)
PHYSIQUE MODERNE ET PHILOSOPHIQUE TRADITIONNELLE (Ed. Téqui)
PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE ET PENSÉE CHRÉTIENNE (Ed. Téqui)
MGR GHIKA L'APOTRE DU XX' SIÈCLE (Nouvelles Éditions Latines)
MARITAIN (Ed. Téqui)
THÉRÈSE DE LISIEUX (Ed. Téqui)
L'OEUVRE DE L'INTELLIGENCE EN PHYSIQUE, Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences (Ed. Téqui)
ORIGINES ET FORMATION DE LA THÉORIE DES PHÉNOMÈNES ÉLECTRIQUES ET MAGNÉTIQUES, Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences (Ed. Hermann)

Épuisés chez l'éditeur, en vente à *Doctrines et Vie*, 24 rue des Boulangers, Paris 5^e, Tel : 01 43 54 46 16 :

LA GRACE ET NOUS CHRÉTIENS (Ed. Fayard)
EN PRIÈRE AVEC L'ÉGLISE
L'ÉGLISE ET LE MONDE MODERNE
LA NÉCESSAIRE CONVERSION
LE CHRISTIANISME ET L'HOMME CONTEMPORAIN
DOCTRINE CHRÉTIENNE DE L'ÉTAT
L'EXISTENTIALISME

Épuisés :

CATHOLICISME ET SOCIALISME (Ed. du Cèdre)
PRINCIPES DU RÉGIME CORPORATIF

Titre du livre : Y A-T-IL UNE VÉRITÉ ?		Page 302 de 302
Auteur : Jean DAUJAT		

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 29 NOVEMBRE 1974
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST MICHEL
53150 SAINT-CÉNERÉ

N° d'édition T 53 143
Dépôt légal 4e trimestre 1974.