

SARTIAUX

S. Kethach

BIBLIOTHÈQUE  
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE



LA  
RENAISSANCE  
RELIGIEUSE

PAR

PAUL ARCHAMBAULT, GAËTAN BERNOVILLE, A.-N. BERTRAND,  
Le R. P. YVES DE LA BRIÈRE, LÉON BRUNSCHVICG,  
FÉLICIEN CHALLAYE, JACQUES CHEVALIER,  
PAUL-LOUIS COUCHOUD, RAMON FERNANDEZ, RENÉ GILLOUIN,  
PAUL MASSON-OURSSEL, FÉLIX SARTIAUX, ANDRÉ SPIRE,  
Le R. P. JOSEPH DE TONQUEDEC, JULIEN WEILL.

INTRODUCTION ET CONCLUSION

PAR

GEORGES GUY-GRAND

EXTRAIT

*Le Monisme est-il une philosophie rationnelle?  
Réponse au P. de Tonquedec par F. Sartiaux*

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI<sup>e</sup>

Bibliothèque Maison de l'Orient



129884

## LE THOMISME EST-IL UNE PHILOSOPHIE RATIONNELLE ?

*Réponse au P. de Tonquède*

Par M. FÉLIX SARTIAUX

13 Janvier 1927.

*L'esprit de Dieu ne peut régner  
là où domine l'esprit d'Aristote.*

### 1. — APERÇU HISTORIQUE.

Le thomisme n'est pas une de ces grandes doctrines qui ont régné sur la pensée, comme le néo-platonisme, le cartésianisme, le kantisme. Il n'a pas provoqué, à sa naissance, un mouvement comparable à celui de son adversaire, l'averroïsme. Condamné, dans plusieurs de ses principes, à Paris et à Oxford, il n'a occupé à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle qu'une situation modeste parmi les autres systèmes. Au XIV<sup>e</sup> siècle, il a été imposé d'autorité dans l'ordre des dominicains par plusieurs chapitres généraux et provinciaux ; il a recruté des adhérents dans quelques autres ordres et dans le clergé séculier ; mais les doctrines de beaucoup les plus en faveur, qui se partageaient alors l'opinion philosophique, étaient : en Angleterre et en France le scotisme et l'occamisme, en Hollande et en Allemagne des métaphysiques mystiques, en Italie l'averroïsme et l'épicurisme. « Il y eut sans doute alors des esprits fidèles à saint Thomas, mais ils furent isolés et sans influence sur leur temps<sup>1</sup>. » A partir de la Renaissance,

1. J. Maritain, *Antimoderne*, 1922, p. 139.

la carence de toute la scolastique commence à être reconnue : c'est le platonisme, puis le cartésianisme, les philosophies expérimentales du XVIII<sup>e</sup> siècle, les métaphysiques allemandes, qui dominant.

Un fait significatif est que les *Sentences* de Pierre Lombard sont restées pendant trois cents ans le manuel classique d'enseignement dans les Facultés de théologie. Ce n'est qu'au cours du XVI<sup>e</sup> siècle que des dominicains réussirent à lui substituer la *Somme* de saint Thomas dans un certain nombre d'Universités. Mais ce renouveau fut de courte durée. La censure officielle n'arrêta pas l'essor du cartésianisme, qui, sous des formes édulcorées et mitigées, pénétra dans les séminaires au début du XVIII<sup>e</sup> siècle et y resta la base de l'enseignement philosophique jusque vers 1870.

Le thomisme n'est donc pas une de ces doctrines dont on peut se demander s'il faut y *revenir*, car il ne paraît pas qu'on y soit *venu*. Sa restauration est l'œuvre récente du magistère ecclésiastique dans sa lutte contre les modernistes, qui s'étaient efforcés d'accommoder le dogme catholique aux philosophies modernes. L'anathème prononcé contre eux n'était qu'une mesure négative ; sous peine de ruiner toute philosophie, il fallait opposer aux philosophies condamnées une philosophie orthodoxe. Les dominicains exhumèrent le thomisme, auquel le concile du Vatican (1870) avait déjà emprunté ses définitions des rapports entre la raison et la foi. Ils trouvèrent auprès de Léon XIII l'appui de la plus haute autorité. Les encycliques *Æterni patris* (Léon XIII, 1879), *Pascendi* (Pie X, 1908), des *motu proprio* de Pie X (1910, 1914), deux articles du nouveau Code de droit canonique (Benoît XV, 1917), une décision de la Sacrée Congrégation des études (1914) ont imposé la méthode, les principes et la doctrine de saint Thomas comme fondement de l'enseignement ecclésiastique, et l'encyclique *Fausto*

*appetente die* (Benoît XV, 1921), confirmée en 1923 par l'encyclique *Studiorum ducem* (Pie XI), a proclamé que la doctrine de saint Thomas est la doctrine propre de l'Église : *Thomæ doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse.*

Ces décisions n'ont pas été accueillies dans l'Église catholique elle-même avec beaucoup d'empressement. A part un petit groupe de thomistes convaincus, nombreux sont les théologiens philosophes qui, s'étant inclinés en silence, n'en pensent pas moins ; la plupart de ceux qui se sont ralliés l'ont fait par tactique, pour des raisons d'intérêt ou d'opportunité.

Tandis que la philosophie thomiste était ainsi rendue obligatoire dans tous les séminaires et les instituts catholiques, l'*Institut de Louvain*, l'*Académie de saint Thomas* à Rome, la *Société de saint Thomas*, récemment reformée à Paris, la *Faculté de théologie* de l'Université de Fribourg en Suisse, plusieurs Revues telles que la *Revue des Études philosophiques et théologiques*, la *Revue thomiste* faisaient de sérieux efforts pour propager le thomisme hors des sphères ecclésiastiques. Le plus grand succès de cette propagande fut la formation, au plus vieux foyer du thomisme, l'Université de Paris, d'un centre d'études scolastiques. Des historiens de la philosophie, groupés autour d'une chaire de la Sorbonne, y poursuivent de savants travaux. Sous le couvert de l'histoire, ils s'efforcent d'adapter à la pensée moderne la scolastique thomiste, dont ils exagèrent quelque peu l'importance historique et se gardent bien de laisser voir les emprunts, les faiblesses et les difficultés <sup>1</sup>.

Voici donc une doctrine, qui n'avait jamais rallié une majorité de philosophes ni même de théologiens catholiques,

1. Ils s'efforcent de déprécier Roger Bacon et les philosophes dont les principes ne sont pas ceux du thomisme ; ils nous présentent un Rabelais, un Descartes thomistes, etc...

dont l'Église a mis six siècles à reconnaître la supériorité sur les autres et qu'elle a ressuscitée, par des actes d'autorité, au cours de discussions exclusivement religieuses. La nouvelle naissance du thomisme est entourée à son berceau de circonstances bien singulières pour une philosophie qu'on nous présente comme « la solution purement rationnelle d'un problème exclusivement philosophique <sup>1</sup>, un effort d'acceptation totale des exigences du réel et de la raison ; un système de vérités purement rationnelles » <sup>2</sup>, qui serait fondé « sur les évidences premières de l'intelligence et de l'expérience » et qui se montrerait « partout et toujours docile à la réalité » <sup>3</sup>.

Mais tant de bons ou de grands esprits, qui depuis six cents ans ont réfuté ou dédaigné le thomisme, se sont peut-être trompés ? Leurs erreurs ne seraient-elles, comme nous le dit avec une foi touchante un de ses apologistes passionnés, qu'« une épreuve imposée par Dieu pour mieux mettre en relief sa valeur » <sup>4</sup> ?

## 2. — BASES EXPÉRIMENTALES ET RATIONALITÉ.

Qu'une philosophie doive être fondée sur la raison et la raison sur l'expérience, ce sont là des vérités qu'il n'est pas inutile de rappeler. Nous ne pouvons que louer les thomistes de cette bonne intention. Une philosophie est avant tout une œuvre de l'intelligence, qui, seule, doit être invoquée lorsqu'il s'agit de *démontrer* des vérités. Les philosophies fondées sur le sentiment, celles où le sentiment se prétend un instrument de démonstration, peuvent être de très belles choses, elles ne sont pas des explications recevables.

1. E. Gilson, *Le thomisme*, 3<sup>e</sup> édit., 1927, p. 9.

2. E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, 1921, p. 124.

3. J. Maritain, *Loc. cit.*, p. 132.

4. *Ibid.*, p. 143.

Mais, d'abord, ce mérite du thomisme n'a rien qui lui soit propre : il est commun à toutes les philosophies anciennes, médiévales et classiques, qui, jusqu'à Pascal et J.-J. Rousseau, ont été des philosophies intellectualistes ; plusieurs d'entre elles se réclament comme lui de l'expérience sensible. Il ne recommande donc pas plus spécialement la philosophie de saint Thomas que beaucoup d'autres. Ensuite, le thomisme est-il vraiment un système rationnel et expérimental ?

Qu'est-ce qu'un tel système au sens où on l'entend aujourd'hui ? Une théorie expérimentale et rationnelle est une théorie qui ne se propose aucun autre but que de connaître, où l'esprit commence par faire table rase de toutes ses idées propres pour se soumettre entièrement à l'observation des faits et de leurs relations. Ce n'est qu'après un long commerce avec les choses, qu'il s'autorise à construire des enchaînements d'idées abstraites, et il ne tient ces enchaînements pour valables que s'il en a vérifié et contrôlé les conséquences. Une théorie expérimentale et rationnelle présente donc essentiellement trois caractères : absence de toute idée préconçue ; bases strictement expérimentales ; contrôle et vérification des théories par l'expérience. La philosophie de saint Thomas remplit-elle ces conditions ?

Le Docteur Angélique nous affirme bien à diverses reprises, parce que le Maître l'a dit, que l'expérience est la base de toute connaissance. *Video meliora proboque*. Mais il ne suit pas l'exemple de son homonyme, l'apôtre, qui ne voulait croire à la résurrection du Christ qu'après avoir touché ses plaies, ni celui d'Aristote, qui avait passé une partie de sa vie à recueillir des faits et à les observer. Il est tellement plus facile de raisonner tout de suite que d'instituer d'abord de bonnes observations, comme commençaient à le faire au XIII<sup>e</sup> siècle les Robert Grossetête, les Pierre de Maricourt, la jeune école d'Oxford ! Non seulement saint Thomas n'a

jamais consacré une partie de son temps à observer quoi que ce soit, mais il n'a même jamais eu la curiosité de regarder la nature avec ses yeux. Le monde extérieur n'existait que dans sa pensée, à travers les ouvrages dont il s'était nourri : les Pères, des traductions latines d'Aristote et de quelques philosophes arabes. En dehors de ces livres, rien ne l'intéressait, il ne connaissait rien directement.

Il dit lui-même, au début de sa *Somme contre les Gentils*, qu'il met la raison au service de la foi et expose ce qu'il s'est proposé de faire : convaincre les incroyants et les infidèles des vérités de la foi, en démontrant rationnellement les vérités religieuses qui peuvent l'être et en donnant des motifs intellectuels de croire à celles qui dépassent la raison. Cette conception de la philosophie caractérise nettement le rôle de la raison dans l'œuvre de saint Thomas : rôle essentiellement subordonné, justificatif de croyances religieuses. Le philosophe, reconnaît M. Gilson, est inséparable chez lui du théologien... ; toute sa philosophie est consciemment ordonnée vers le domaine de la révélation et de la foi<sup>1</sup>. Le but qu'il se propose ne diffère en rien de ceux que poursuivaient Origène, Clément d'Alexandrie, les Cappadociens, saint Augustin. Sa philosophie est une foi qui se cherche des raisons : *Fides quaerens intellectum*. La première condition : absence d'idées préconçues, est formellement contredite.

Pour étayer cette justification, saint Thomas emprunte à Aristote ses dix catégories et ses fameux couples de concepts : l'essence et l'existence, la forme et la matière, l'acte et la puissance, la substance et les accidents. Ces couples d'entités sont les pièces capitales, l'armature du système. Sont-elles expérimentales et rationnelles ?

1. *Le thomisme*, 3<sup>e</sup> édit., p. 39-41 ; affirmations difficilement conciliables avec la précédente, p. 9, citée plus haut (p. 186, n. 1 et 2). Visiblement, l'auteur cherche à donner satisfaction à tout le monde.

On n'a pas assez remarqué, tout d'abord, qu'elles sont douées d'un coefficient de valeur morale, de dignité : les unes, matière, puissance, accident, ont une note péjorative, elles sont des réalités inférieures ; les autres sont présentées laudativement comme des réalités achevées, supérieures. Ces degrés de mérite trahissent nettement des préoccupations religieuses. Ils sont un indice certain que les entités qu'ils qualifient ne sont pas d'origine expérimentale.

Quels rapports ces entités ont-elles avec le monde réel ? Rencontre-t-on dans l'expérience des états qui existent sans exister tout à fait (matière, puissance), par opposition à d'autres qui auraient la plénitude de l'existence (forme, acte) ? L'observation nous présente une multiplicité de changements limités par des relations fixes, par des invariants. Le mouvement, le changement sont des données premières ; comment a-t-on pu en arriver à se les représenter comme des réalités n'ayant qu'une demi existence (*qui fit non est*, dit saint Thomas) ; à imaginer qu'une autre réalité plus réelle, parce que immuable, les ferait passer d'une sorte de non-être à l'être véritable ; à concevoir l'immobilité comme la *cause* du changement ? Ces notions stériles et contraires à l'expérience ont été éliminées de notre mentalité par la pratique scientifique, qui habitue à chercher toujours les choses derrière les mots et à ne voir dans les choses que des propriétés observables et autant que possible mesurables ; aussi éprouvons-nous la plus grande difficulté à leur trouver un sens. Elles n'en ont aucun : elles sont des survivances d'une mystique, qu'une certaine pensée mi-rationnelle s'est obstinée à perpétuer. Si abstraites que soient les entités dont les sciences font usage, ce sont des entités *pleines*, qui, à tout moment, peuvent être converties en données sensibles, observables, ou mesurables. Les entités de la scolastique sont à cet égard entièrement *creuses* : elles n'expriment aucune donnée

réelle et ne sont convertibles en aucune donnée expérimentale.

Or cette possibilité de convertir une notion abstraite en données sensibles est la condition essentielle de validité de toute explication vulgaire, scientifique ou philosophique. Sans elle toute explication se réduit à une pure accumulation de mots vides de sens ; car l'idée ne diffère du mot que par les données expérimentales qu'elle condense. Th. Ribot l'a montré d'une façon frappante en rapprochant les notions intellectuelles de la monnaie en papier, qui n'a de valeur que si elle est convertible en espèces métalliques. Plus le rapport de l'encaisse de métal à la valeur représentée par le papier est faible, moins le papier a de valeur. Lorsqu'il n'est plus convertible du tout en or ou en argent, sa valeur tombe à zéro : c'est la faillite. De même dans le monde des idées, si les concepts ne restent pas assez près du monde de l'expérience pour pouvoir être convertis à tout moment en données sensibles, on a beau les entasser, les manipuler, les échafauder : on reste en état de banqueroute intellectuelle permanente<sup>1</sup>. Ce développement à vide d'abstractions sans contenu expérimental est le caractère essentiel du thomisme et de la scolastique en général. La seconde condition : bases exclusivement expérimentales, n'est pas mieux remplie que la première.

Saint Thomas met donc en œuvre, comme le lui avait appris son maître, Albert le Grand, ces entités pour la plupart empruntées à l'aristotélisme. Mais il ne s'y tient que lorsqu'elles le mènent au but qu'il poursuit. L'en éloignent-elles — ce qui se produit souvent, parce que la philosophie d'Aristote est en contradiction absolue sur un grand nombre de points essentiels avec celle que le Docteur Angélique veut

1. Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*, 1904, p. 123.

démontrer — il les abandonne. Est-ce pour des motifs expérimentaux ou rationnels, parce que la théorie d'Aristote est sur ces points défectueuse ou sans cohérence? Nullement : c'est parce qu'elle ne conduit pas saint Thomas où il veut arriver, qu'elle l'éloigne au contraire du but qu'il veut atteindre. Et où le saint Docteur va-t-il chercher le correctif nécessaire? Dans l'expérience, dans son esprit mieux informé ou mieux exercé? Pas davantage. Sa méthode est purement livresque, il emprunte à d'autres écrits, au néo-platonisme arabe d'Avicenne, d'Al Gazali, des notions très différentes, qu'il amalgame au système péripatéticien. La troisième condition : contrôle et vérification par l'expérience manque comme les deux autres.

Prenons quelques exemples.

S'il transforme par exemple, à l'instar des néoplatoniciens arabes et juifs, en distinction réelle la distinction purement logique qu'avait faite Aristote entre l'essence et l'existence, est-ce pour des motifs rationnels ou expérimentaux? Non seulement la notion d'essences qui, sans exister encore, auraient une réalité propre à laquelle l'existence viendrait ensuite s'ajouter, n'a rien d'expérimental, elle est radicalement impensable, comme l'ont montré les scotistes, les occamistes et, plus tard, Suarez. Pourquoi saint Thomas va-t-il s'en embarrasser? C'est qu'en partant des seuls couples d'Aristote, il lui est impossible de justifier la distinction réelle, que postule la foi chrétienne, entre Dieu et les créatures dénuées de matière : les anges et les âmes séparées. Pour Aristote les formes dénuées de matière sont identiques à Dieu. La foi chrétienne ne pouvait pas accepter cette assimilation. Il fallait donc introduire dans le système une distinction supplémentaire : l'existence devient, chez toutes les créatures quelque chose qui est accessoire à l'essence, qui y a été surajoutée ; en Dieu seul l'essence et l'existence sont

confondues. Il va sans dire que cette distinction célèbre, empruntée par saint Thomas à Avicenne et à Maïmonide<sup>1</sup>, est purement verbale ; elle n'est qu'une jonglerie de mots. Elle n'en est pas moins un des fondements essentiels du thomisme. Elle lui fournit aussi un moyen verbal d' « expliquer » la coexistence des deux « natures » dans la « personne » unique du Christ, et sert de postulat à plusieurs démonstrations de l'existence de Dieu.

Que dire de ces fameuses preuves<sup>2</sup>, empruntées à Maïmonide, qui n'ait été répété cent fois ? Elles exigent qu'on admette au préalable un certain nombre d'affirmations : que tout mobile qui se meut est mû par un moteur extérieur, ce qui est faux, contraire à l'expérience ; qu'il est impossible de poursuivre indéfiniment l'ordre des causes, ce qui est arbitraire et suppose une conception de la cause très différente de celle de la science ; que l'essence a une réalité propre distincte de son existence, ce qui, dans l'espèce, est une forme déguisée du paralogisme ontologique ; qu'à nos définitions correspondent dans les choses des essences objectives indépendantes de notre pensée, ce qui, par définition, est invérifiable. Il est beaucoup plus simple et plus rationnel d'admettre tout de suite l'existence de Dieu ! Si ces pseudo-preuves avaient été rationnelles, elles n'auraient d'ailleurs pas manqué d'être reçues ; or, elles n'ont cessé d'être réfutées, et dès le XIV<sup>e</sup> siècle. Il en est de même des preuves de l'immortalité de l'âme ; les postulats sur lesquels elles reposent ne sont ni des faits d'expérience, ni la conséquence de raisonnements bien conduits. C'est ce que Guillaume d'Oc-  
cam avait déjà établi il y a six cents ans.

1. Et enseignée en Occident, depuis un demi-siècle, par Guillaume d'Auvergne.

2. Voir bon résumé de ces preuves dans Edm. Perrin, *Saint Thomas, Somme théologique*, I, 1927, p. 28-32.

Dans les autres domaines de la philosophie, où sa pensée est plus facile à suivre, saint Thomas ne procède pas autrement. Il s'appuie sur les affirmations des Pères sans rechercher si elles s'accordent entre elles et quelle est la valeur de leurs affirmations, alors qu'Abélard, dès le début du XII<sup>e</sup> siècle, avait su les critiquer, qu'un Guibert de Nogent ou un Bernard Gui étaient parfaitement capables, au XIII<sup>e</sup> siècle, de définir les caractères d'un bon témoignage et que Roger Bacon avait commencé à appliquer la critique au texte de la Vulgate. L'histoire n'existe pas plus pour saint Thomas que le monde extérieur.

En économie politique, il affirme que les bénéfices du commerce sont honteux et que le prêt à intérêt est un péché. Pourquoi? Est-ce parce que l'étude de la société lui a montré que ces pratiques sont funestes? Nullement. Il adopte simplement de vieux préjugés, dont il ne se préoccupe aucunement de sonder la validité rationnelle ou expérimentale; alors que Duns Scot au XIII<sup>e</sup> siècle, François de Mayronis, Buridan, Oresme, dans la première moitié du XIV<sup>e</sup>, se montraient aptes à discuter des questions économiques sur le terrain de l'intérêt social.

Que dire enfin de sa croyance au diable, aux succubes et aux incubes? Qu'elle était une croyance universelle de son temps? Il nous dit lui-même qu'il n'en est rien : « Certains, écrit-il dans les *Quodlibeta*<sup>1</sup>, prétendent que les maléfices du démon ne sont rien, parce qu'ils veulent que les démons ne soient que des imaginations humaines. » Il y avait donc, de son propre aveu, des gens qui, de son temps, n'étaient pas aussi crédules que lui. Pourquoi veut-il que le diable et ses maléfices existent, que les démons troublent l'atmosphère, soulèvent les vents, fassent tomber le feu du ciel? Pourquoi

1. XI, 40, 2; *Exposit. in Job*, I, 3.

admet-il la fécondation des femmes par les incubes et donne-t-il des explications si saugrenues sur la façon dont cette fécondation se produit<sup>1</sup> ? Est-ce parce qu'il croit avoir constaté ces interventions diaboliques ? Il nous dit que c'est parce que la foi catholique veut que les démons soient réels et que saint Augustin l'affirme.

Acceptation du principe d'autorité, absence d'esprit critique et d'esprit historique, documentation exclusivement livresque, raisonnements sur des entités étrangères à l'observation et à l'expérience, sans contrôle, ni vérification, est-ce là cette « acceptation totale des exigences du réel et de la raison », qu'on nous présente comme le caractère fondamental d'une philosophie, qui aurait été en Occident la première philosophie rationnelle ?

### 3. — COHÉRENCE.

Mais saint Thomas a-t-il réussi, grâce à ces échafaudages justificatifs d'entités abstraites, à construire un système logiquement cohérent ?

Les apologistes du thomisme, qui s'abstiennent le plus souvent de mettre en évidence les pièces essentielles du système, se gardent bien d'en étudier la cohérence. Elle est cependant capitale ; elle seule pourrait, à la rigueur, justifier la prodigieuse consommation d'entités verbales qu'exige la construction de l'édifice.

Elle est peu vraisemblable. Car la tâche, que s'est proposée saint Thomas, de concilier la doctrine chrétienne avec la philosophie antique la plus opposée aux principes chrétiens, est une véritable gageure. Le stoïcisme et surtout le platonisme ont avec le christianisme quelques affinités ; le péripatétisme le contredit sur presque tous les points. Pour lui

1. *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, 9, 51, art. 3, ad 6.

Dieu, qu'il ne conçoit pas comme une personne, fait partie du monde au même titre que la matière qui lui est coéternelle : la création, la transcendance divine en sont exclues. L'unité absolue et nécessaire du monde s'y oppose à la toute-puissance divine. Tous les événements et tous les actes y sont enchaînés par un double déterminisme de causes efficientes et finales incompatible avec la liberté. Dieu se pense lui-même, sans penser ni connaître le monde : la providence, le miracle y sont impossibles. L'immortalité personnelle et les sanctions après la mort n'y ont aucune place. Voilà ce qu'il s'agissait de concilier avec le dogme chrétien. C'était une tâche tout à fait chimérique. Si saint Thomas a été chercher l'aristotélisme pour opérer une conciliation de la pensée antique avec le christianisme, ce n'était évidemment ni de gaieté de cœur, ni pour jouer la difficulté ! C'est parce qu'à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle l'aristotélisme était devenu une menace très dangereuse pour la dogmatique chrétienne. Les autorités ecclésiastiques avaient cherché d'abord à arrêter sa marche par des condamnations. Mais en vain. Il ne restait plus qu'à le baptiser ou à périr. Saint Thomas, sous l'impulsion de son maître Albert le Grand et de plusieurs papes, voulut christianiser l'aristotélisme. Son système n'en a pas moins succombé, parce qu'il ne pouvait pas en être autrement.

L'édifice qu'il a construit, avec les pièces mêmes du système adverse, a les apparences de la majesté, de la cohérence. On l'a comparé à une cathédrale. Mais il faut le démonter, en étudier de près l'agencement. L'incompatibilité des matériaux apparaît alors, sans parler des difficultés propres au système disparate des dogmes chrétiens. C'est une cathédrale bâtie avec des idées grecques, que font éclater des croyances gnostiques et juives. Un édifice réel, construit sur ce plan et avec ces matériaux, ne réussirait pas à tenir debout un instant.

Une des contradictions fondamentales de ce système disparate résulte de l'introduction du dualisme aristotélicien dans la conception unitaire judéo-chrétienne qui ramène tout à Dieu. Pour Aristote, le principe de la matière, puissance indéterminée, et celui de la forme (ou acte), qui imprime à la matière ses déterminations, sont opposés et l'un et l'autre éternels. Si stérile que se soit montrée cette conception, elle est cohérente. Saint Thomas, pour concilier Aristote et le dogme, veut à la fois que les deux termes soient opposés et que l'un dérive de l'autre. Dieu n'a sans doute pas tiré la matière de sa substance : il l'a créée de rien. Mais créer c'est produire. Il faut que le principe de la plus absolue détermination, doué de la plénitude de l'être, ait produit la pure indétermination, son contraire, qui n'est qu'une sorte de néant. Rien ne sert de dire que Dieu n'a pas créé simultanément la matière et la forme, mais un composé de l'une et de l'autre : la substance. Le composé n'en contient pas moins ses éléments. L'idée de création, qui n'est pas une notion rationnelle mais la survivance d'une croyance magique très primitive, est incompatible avec l'aristotélisme. Les philosophies chrétiennes n'ont pu la conserver qu'en recourant au *mystère* et en l'installant au cœur même de leurs systèmes prétendus rationnels.

Elle entraîne une série de contradictions que P. Duhem et M. L. Rougier<sup>1</sup> ont bien mises en évidence dans les théories de l'essence et de l'existence, des formes subsistantes, de l'individuation, de la création, de l'intellect. Je m'en tiendrai à deux points : les formes pures, l'état des âmes et celui du corps après la mort.

1. P. Duhem, *Le système du monde*, t. V, 1917, p. 468-570 ; L. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, 1925. Les adversaires de M. Rougier ont tenté une diversion en dénonçant dans sa documentation des emprunts, dont il n'a pas donné les références. La validité de ses démonstrations n'en reste pas moins entière tant qu'elles n'auront pas été réfutées.

Une première difficulté s'introduit lorsqu'il s'agit d'individualiser les formes pures : les anges. Pour saint Thomas, comme pour Aristote, l'individuation se fait exclusivement par la matière. Mais les anges n'ont pas de matière, ils ne peuvent donc se distinguer entre eux. Pour sortir de cet embarras, saint Thomas est obligé de supposer que chez les anges l'individu est identique à l'espèce, que chacun des anges est identique à une espèce angélique particulière. Cette définition de l'individualité est une première inconséquence ; la contradiction apparaît lorsque, pour garantir la distinction radicale entre Dieu et les créatures, saint Thomas fait appel à la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cette distinction est une pièce fondamentale du thomisme ; on la rencontre dans le premier ouvrage de saint Thomas, le *De ente et essentia*, elle persiste dans toute son œuvre. Mais elle n'est pas compatible avec la théorie de l'incorruptibilité des formes pures, qui ne peut se contenter d'une existence contingente, surajoutée, et exige l'identification de l'essence et de l'existence. « Il est manifeste, écrit alors saint Thomas, que l'existence est de soi une conséquence de la forme ; chaque chose possède, en effet, une existence en vertu de sa forme propre » (*Quest. disput. de anima*, art. 14) ; « Chaque chose possède d'elle-même l'existence en tant qu'elle possède la forme... Les substances qui sont des formes pures, ne peuvent jamais être privées d'existence. » (*Somme contre les Gentils*, L. 2, ch. 55). Saint Thomas après avoir abandonné Aristote est obligé d'y revenir. La contradiction est manifeste.

La difficulté s'aggrave encore lorsqu'il s'agit, parmi les formes pures, des âmes séparées des corps avant la résurrection. A la difficulté précédente s'en ajoute une autre : l'impossibilité de distinguer ces âmes entre elles. La distinction n'est pas possible, en effet, par la matière, puisqu'elles en

sont séparées ; elle ne l'est pas davantage par l'espèce, puisque toutes les âmes appartiennent à une espèce unique, l'espèce humaine, et que, d'après une autre partie de la théorie, la forme est unique dans chaque individu. Saint Thomas s'en tire par un véritable tour de passe-passe : les âmes ont gardé de leur contact prolongé avec les corps des particularités qui les distinguent entre elles.

Si le système ne permet pas d'expliquer sans contradiction l'état de l'âme qui a quitté le corps, il ne rend pas mieux compte de leur séparation et de l'état du corps privé d'âme. La démonstration de Duhem est à compléter sur ce point. La mort est la dissolution du composé de forme et de matière. La matière est un principe purement passif ; la forme, seul principe actif, se confond avec l'âme qui maintient le corps en vie. Par quel singulier caprice la forme cesse-t-elle tout à coup d'exercer sa fonction ? Une fois privé de son principe actif, que devient le corps ? Pure matière, c'est-à-dire pure indétermination. D'où vient alors qu'il prend une forme nouvelle, la forme cadavérique ? D'où sort cette nouvelle forme ? Qui l'imprime à la matière ? Elle ne préexiste pas ; car saint Thomas, contrairement aux averroïstes et aux scolistes, a écarté, pour mieux garantir la personnalité, la théorie de la multiplicité des formes dans le composé humain. Elle ne peut pas davantage être engendrée par la matière, qui par définition est incapable de produire aucune forme. La persistance du cadavre est aussi contradictoire dans le thomisme que la persistance de l'âme. L'hylémorphisme<sup>1</sup> aristotélicien exige la coexistence permanente de la matière et de la forme ; il est incompatible avec le dogme chrétien.

Ces contradictions ne sont pas accidentelles ; ce ne sont pas des fluctuations de pensée, comme on peut en rencontrer

1. Composition du corps en matière (*hylé*) et forme.

dans une œuvre qui couvre de longues années. Elles sont fondamentales, elles entraînent le rejet de pièces essentielles : l'incorruptibilité des âmes ou leur distinction, la distinction des créatures et du créateur, l'existence séparée de l'âme et du corps après la mort.

Duhem a bien montré *comment* saint Thomas y était acculé. Saint Thomas part d'Aristote, dont il accepte les idées, dans le fond et dans la forme, chaque fois que l'orthodoxie catholique n'est pas en jeu. Il recule quand un conflit se produit et s'arrête alors généralement sur les positions du néo-platonisme arabe. Ces positions deviennent-elles intenable, il les évacue à leur tour. Ces reculs successifs entraînent nécessairement de nombreux illogismes, parce que les trois systèmes d'Aristote, d'Avicenne et du dogme catholique sont des blocs qui ne peuvent pas être assemblés. Saint Thomas ne les assemble pas ; il en juxtapose les éléments, qui ne tiennent pas ensemble. Le thomisme est un aristotélisme contradictoire.

Le *pourquoi* de cette attitude, la cause profonde réside dans la méthode même de saint Thomas, dans le but qu'il s'est proposé : *justifier* le dogme chrétien par des arguments empruntés à des philosophies païennes, qui sont aussi opposées entre elles qu'elles le sont au dogme chrétien. Faut-il justifier la distinction des créatures et du créateur : appel au principe avicennien de la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Faut-il prouver l'incorruptibilité de l'âme : recours au principe contraire d'Aristote qui associe indélébilement l'essence et l'existence. Cette méthode justificative, qui pose dès l'origine les résultats auxquels on paraît arriver après de laborieux détours, est à l'opposé de l'esprit scientifique ; elle domine entièrement l'esprit de saint Thomas, elle l'empêche d'apercevoir les contradictions qu'il juxtapose.

Ce procédé de juxtaposition et les contradictions qu'il

entraîne ne sont d'ailleurs pas propres à sa métaphysique. Ce sont des caractères tout à fait généraux de son œuvre, bien visibles dans d'autres parties plus simples et plus claires.

Voici, par exemple, la théorie de la transmission du péché originel. On a fait gloire à saint Thomas d'avoir vulgarisé la conception de saint Anselme, d'après laquelle le péché originel n'est que l'absence de la justice originelle dont Dieu a privé chacune des âmes à leur naissance. Mais saint Thomas a été nourri de patristique latine ; il a été élevé dans l'idée, chère à saint Augustin, que le péché originel est une tache, transmise matériellement par la concupiscence dans l'acte conjugal. Lorsqu'il veut combattre la notion, nouvelle à son époque, de l'Immaculée conception, la théorie classique lui fournit un bon argument ; le promoteur du système de saint Anselme n'hésite pas à l'invoquer : « La Vierge Marie a été nécessairement conçue avec le péché originel parce qu'elle a été conçue par l'union des sexes. Or, l'union des sexes, étant depuis le péché accompagnée de concupiscence, transmet le péché originel à l'enfant. » (*Compendium*, ch. 224). Il ne choisit pas ; il ne fond pas les deux théories — ce serait impossible — il les juxtapose.

Il ne procède pas autrement dans son explication de la rédemption. On lit dans la *Somme théologique* (III, 49, 2) qu'au moment de la Passion « le diable outrepassa le pouvoir qu'il avait reçu de Dieu en machinant la mort du Christ qui, n'ayant pas de péché, était exempt de mort ». Ici saint Thomas se rallie à la théorie du rachat au diable, telle que l'exposait saint Augustin dont il cite d'ailleurs un texte ; mais dans la même partie (III, 48, 2), nous apprenons que la mort du Christ a été une satisfaction destinée à réparer l'offense du péché. Le rachat au diable était la doctrine traditionnelle, qui avait régné jusqu'à Abélard et saint Anselme ; la satisfaction est la théorie qu'Anselme avait substituée à la précédente. Les deux

systèmes sont incompatibles et inconciliables. Saint Anselme avait bien pris soin de ne présenter le sien qu'après avoir réfuté le premier<sup>1</sup> ; saint Thomas, fidèle à sa méthode de compilation, les juxtapose sans même se douter qu'ils se contredisent.

Dans sa conception des rapports de l'Église et de l'État, il ne peut pas ne pas admettre, après les proclamations de Grégoire VII et de ses successeurs, la prééminence de l'Église dans le domaine temporel : l'Église a le droit et le devoir de commander aux princes, *in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti* (*De reg. pr.* I, 14). Mais, disciple d'Aristote, il se rallie en même temps à la doctrine antique de l'indépendance du temporel. Son esprit flotte entre les deux conceptions, entre le droit d'ingérence de la papauté dans le temporel et la séparation du temporel et du spirituel, *ut a terrenis essent spiritualia distincta*. La suprématie de l'Église, qu'il préconise, n'est sans doute pas « une immixtion constante, une ingérence de tous les instants »<sup>2</sup>. Elle n'en est pas moins juridiquement incompatible avec l'indépendance des deux pouvoirs.

Il en est encore de même en morale. Saint Thomas a incorporé à sa philosophie la conception antique, qui définit le bien comme la conformité des actes à la raison, et les principes généraux de la morale péripatéticienne, qui est une morale sans liberté, sans obligation, ni sanction. Il y a accolé les principes contraires de la morale religieuse judéo-chrétienne : la notion que le bien est la conformité au commandement de Dieu ; l'intervention du démon ; l'idée de péché originel et actuel, qui se concilie difficilement avec celle de

1. Voir H. Gallerand, *La rédemption dans l'Église latine, dans les écrits d'Anselme et d'Abélard*, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1925 et *Rev. d'Hist. et litt. rel.*, 1922.

2. J. Zeiller, *L'idée de l'État dans saint Thomas*, 1910, p. 64, 65.

forme, base même de sa philosophie ; les châtements éternels, le feu corporel qui tourmente à jamais les formes pures, incorruptibles et incorporelles ; le jugement dernier et la résurrection des corps. Il a eu raison, sans doute, de ne pas tenter de concilier ces inconciliables, mais il ne paraît pas soupçonner leurs incompatibilités et les inconséquences qu'elles introduisent dans son système.

C'est ainsi que le thomisme produit l'impression d'une grande *modération*. Cette modération ne dérive pas, comme dans le péripatétisme, d'un bel équilibre de la pensée. Elle est l'effet des opinions opposées qui sont soutenues tour à tour. Le thomisme est à cet égard en parfait accord avec le catholicisme. Mais ce qu'une religion peut se permettre n'est pas sans grave inconvénient dans une philosophie. Aussi ne puis-je que souscrire à la conclusion de Duhem : « Si par thomisme on veut entendre une doctrine une et coordonnée qui appartienne en propre à saint Thomas,... il n'y a pas de philosophie thomiste. Dans l'œuvre philosophique de *Doctor communis* nous n'avons pas rencontré une seule proposition quelque peu notable dont nous puissions attribuer la paternité à ce maître, il n'en est pas une au bas de laquelle nous ne puissions inscrire le nom de l'auteur à qui elle a été empruntée... La vaste composition élaborée par saint Thomas se montre à nous comme une marqueterie, où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du paganisme hellénique, du christianisme patristique, de l'islamisme et du judaïsme. Le thomisme n'est donc pas une doctrine philosophique... ; il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthèse »<sup>1</sup>.

Je me suis souvent demandé en lisant la *Somme théolo-*

1. P. Duhem, *Le système du monde*, t. V, p. 569.

*gique* si ses apologistes modernes, en lui appliquant la qualification de synthèse, ne commettaient pas un anachronisme. Saint Thomas continue la tradition des Isidore de Séville, des Rhaban Maur ; il a profité, dans l'exposition et la dialectique, des progrès considérables réalisés par ses prédécesseurs, d'Abélard à Alexandre de Halès ; il n'en reste pas moins un compilateur. Le titre de *Somme*, qu'il donne à ses deux principaux ouvrages, dit bien ce qu'il veut dire : son œuvre est bien une somme, une compilation ; elle n'est pas une synthèse personnelle, une philosophie.

#### 4. — LE THOMISME ET L'ESPRIT MODERNE.

Le système ne me paraît donc, dans l'ensemble, ni rationnel au sens scientifique, ni cohérent. L'esprit moderne peut-il néanmoins en retirer quelque bénéfice ?

Il peut y apprendre, comme dans toutes les philosophies classiques, qu'une philosophie explicative ne doit reposer que sur la raison, et, s'il ne le savait déjà beaucoup mieux que saint Thomas, que la raison ne se forme que dans l'expérience. Bérenger de Tours le disait déjà au XI<sup>e</sup> siècle. Ce sont là des vues qui seraient excellentes, si elles ne restaient purement théoriques ; nous avons constaté qu'en pratique saint Thomas est loin de s'y conformer.

L'usage qu'il fait de la raison est sur tous les points en opposition avec la pensée scientifique moderne : méthode justificative et méthode livresque, que les principes scientifiques condamnent radicalement ; logique périmée du syllogisme, qui a le vice grave de se croire un instrument de découverte, alors qu'elle n'est qu'une tautologie, heureusement remplacée depuis longtemps par la logique, autrement riche et féconde, qui dérive des mathématiques ; absence totale de cet esprit historique, qui est aujourd'hui le support

de tout savoir ; entités vides, emboitements d'essences immobiles et absolues, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ont été stériles, n'ayant jamais servi à acquérir la plus petite connaissance. Leur règne a longtemps arrêté l'esprit et entravé les découvertes scientifiques ; le savoir n'a commencé à progresser qu'à partir du moment où il a été débarrassé de cette dialectique.

Le thomisme présente-t-il tout au moins des parties qui puissent être conservées ?

Sa cosmologie, avec sa distinction radicale du monde des astres et du monde sublunaire, ses théories aristotéliennes du lieu, de la pesanteur et du mouvement ; sa physique qualitative et dialectique, qui veut tout expliquer par des forces occultes et des vertus cachées, étaient déjà en grande partie périmées au XIV<sup>e</sup> siècle. Elles sont entièrement caduques depuis longtemps.

Sa biologie, qui sépare radicalement les êtres vivants et les corps inorganiques, qui impose, *a priori*, une fixité absolue aux espèces, est contredite par la paléontologie, la biochimie et la biologie modernes.

Sa psychologie a sans doute, comme celle d'Aristote, le mérite de rejeter les idées *a priori*, et de faire sortir la pensée de l'expérience en l'attachant étroitement au corps. Mais c'est encore une vue qui reste théorique, parce qu'elle ne peut pas résister au besoin d'immortalité personnelle. Les espèces impresses et expresses, les facultés séparées, l'intellect actif et passif, etc... sont des notions métaphysiques étrangères à la science. Essentiellement intellectualiste, la psychologie thomiste est en opposition avec la psychologie moderne, qui considère les tendances et les sentiments comme les données primordiales.

Il serait facile de montrer dans le détail l'incompatibilité profonde du thomisme avec les tendances, la méthode, les

principes et les résultats de la science dans tous ses domaines. Ces quelques mentions suffisent. A la différence de plusieurs de ses contemporains, saint Thomas ne peut à aucun titre figurer dans l'histoire des sciences. Il n'a apporté à aucune d'elles la moindre contribution. Il n'avait aucunement l'esprit scientifique.

La morale de saint Thomas est peut-être ce qu'il y a de meilleur dans sa philosophie, parce qu'il l'a empruntée pour la plus grande part à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Mais je ne crois pas que les idées morales judéo-chrétiennes qui s'y superposent : le commandement de Dieu, l'action du démon, le péché, le jugement, les peines éternelles, aient beaucoup amélioré cette admirable synthèse de la sagesse antique. Les croyances, fort peu rationnelles, à la prédestination, aux supplices éternels dans les feux de l'enfer, à la responsabilité d'êtres innocents, hommes et animaux, dans la faute commise par le premier couple humain, répugnent aux idées modernes et antiques de justice et de bonté. Mais ce sont là des difficultés propres au système chrétien, que je ne veux pas aborder ici.

##### 5. — LA PERSONNALITÉ DANS L'OEUVRE DE SAINT THOMAS.

Une philosophie ne doit pas être jugée seulement à un point de vue purement rationnel, comme un système scientifique. En tant qu'elle a la prétention de nous apporter une explication du monde, elle ne peut reposer, comme la science, que sur l'expérience et sur des raisonnements contrôlés et vérifiés par les faits. Elle n'est *vraie* ou *fausse* que dans la mesure où elle procède comme la science. Mais elle peut et doit être envisagée autrement : comme l'expression d'une personnalité, avec ses croyances, ses sentiments, son imagination, son sens de la beauté. Sous cette forme elle peut

être un grand stimulant pour la pensée, mais elle n'est ni vraie ni fausse; on doit la juger à la façon d'une œuvre d'art.

Que dire de l'œuvre de saint Thomas à cet égard?

L'œuvre de saint Thomas présente évidemment un grand intérêt pour l'histoire de la philosophie au moyen âge et surtout pour la psychologie de certains esprits médiévaux; on aurait grand tort de la négliger. Mais l'homme est ici très difficile à deviner derrière l'œuvre; saint Thomas n'a presque rien mis de lui-même dans ses ouvrages.

Ce qu'on peut affirmer, c'est que la part de l'invention, de la nouveauté, qui sont une des expressions les plus importantes de la personnalité, y est très faible. Le terme de philosophie thomiste est injuste: c'est au moins albertino-thomiste qu'il faudrait dire et plus exactement islamique-albertino-thomiste, car c'est Albert le Grand et des philosophes arabes qui ont été les inventeurs du système de conciliation thomiste. Saint Thomas n'a été que le disciple consciencieux, le metteur en œuvre appliqué. On est injuste aussi quand on lui fait gloire de la façon dont il a posé les rapports de la raison et de la foi. Il n'a fait que répéter ce qui avait été dit et peut-être mieux dit sur ce point, notamment par Hugues de Saint-Victor, au XII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

C'est à tort également qu'on le représente comme l'inventeur d'un système qui aurait été le premier en occident à abandonner la théorie augustinienne de l'illumination divine: « le plus grand événement philosophique du moyen âge occidental »<sup>2</sup>. Déjà Boèce et Cassiodore distinguaient la lumière propre à l'intelligence de l'illumination divine; les nominalistes du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècles, un Abélard, un Roscelin, des sensualistes tels que Bérenger de Tours, allaient beau-

1. Voir F. Sartiaux, *Foi et science au moyen âge*, 1926, p. 149-150, 156.

2. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1926, p. 120.

coup plus loin, en réduisant toute connaissance à la perception sensible; Averroës et ses disciples, tels que Siger de Brabant, avaient précédé saint Thomas dans cette voie. M. Gilson reconnaît d'ailleurs — ce qui me paraît détruire sa théorie — qu'en se détachant de l'avicennisme augustinien, saint Thomas « n'a fait que suivre » le mouvement averroïste<sup>1</sup>.

Le zèle apologétique a été jusqu'à prétendre que le thomisme aurait été en occident la première philosophie rationnelle. Si l'on entend le mot rationnel au sens des savants, saint Thomas n'a été aucunement rationaliste; à cet égard, nombre des philosophes occidentaux antérieurs ou contemporains étaient plus rationalistes que lui. Si par rationaliste on entend le recours aux idées et à la dialectique des métaphysiques profanes, saint Thomas était partiellement rationaliste; mais il l'était beaucoup moins que de nombreux métaphysiciens de son siècle ou des précédents, tels que Scot Erigène, plusieurs Chartrains, Siger de Brabant, des sensualistes, nominalistes ou épicuriens, qui se montraient beaucoup plus indépendants que lui, n'hésitant pas à altérer, à contredire même les données fondamentales de la foi lorsqu'ils y étaient conduits par la raison. Le rationalisme de saint Thomas n'est que l'expression plus ou moins inconsciente d'une foi qui se cherche des justifications rationnelles, c'est un fidéisme qui s'ignore.

Son œuvre, et les quelques données qu'on possède sur sa vie et son caractère, ne présentent pas saint Thomas comme une personnalité riche ou puissante. Il avait certainement l'esprit vaste, en ce sens qu'il a utilisé un nombre de textes considérables. Mais érudition n'est pas savoir et encore moins personnalité.

1. E. Gilson, *Le thomisme*, 3<sup>e</sup> édit., p. 16, note.

Nous avons vu qu'il ne s'intéressait à aucune des sciences qui commençaient à se développer de son temps, défaut capital pour un philosophe. La plupart des grands philosophes ont été des savants et même de véritables inventeurs en science.

Saint Thomas a séjourné dans plusieurs villes où il a fait ses cours : Naples, Rome, Paris, Cologne; il n'y a constaté aucun fait digne d'être rapporté. Il n'exprime nulle part un sentiment personnel sur les œuvres d'art, sur la merveilleuse renaissance artistique qui s'épanouissait depuis le XI<sup>e</sup> siècle, sur les grands poètes et écrivains latins, qui depuis un siècle faisaient l'admiration des lettrés, sur la poésie nouvelle, si émouvante, qui fleurissait en France. L'intelligence générale, l'imagination, les diverses formes de la sensibilité et du sentiment esthétique, lui ont été très parcimonieusement accordées.

Nous avons montré que dans l'ensemble son œuvre est une compilation plus qu'une synthèse personnelle. La présentation, l'ordre dans les exposés, l'ordonnance extérieure y sont souvent remarquables. Les *Sommes* de saint Thomas sont en très grand progrès sur celles d'Isidore de Séville ou de Rhaban Maur. Mais du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup>, quatre siècles se sont écoulés; les grandes Écoles du XII<sup>e</sup> siècle, des maîtres tels qu'Abélard, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand lui ont fourni des modèles, qu'il n'a pas dépassés. Il leur a emprunté non seulement la méthode, mais la forme même de ses exposés.

Son style est pauvre dans le vocabulaire, dans l'expression et dans les images; il manque aussi de personnalité. La plus grande qualité en est la clarté dans la concision; mais la précision lui fait souvent défaut.

L'auteur d'un ouvrage remarquable et trop peu connu sur le moyen âge<sup>1</sup> a bien exprimé ce sentiment : « Thomas

1. A. Lagarde, *The latin Church in the middle ages*, Edimbourg, 1913, p. 581.

d'Aquin n'a ouvert aucune voie nouvelle à l'esprit humain. Il n'était pas de la lignée des Origène, Augustin, Anselme, Roger Bacon. Il laissa la philosophie et la théologie comme il les trouva, sans chercher à étendre leurs frontières, à dépasser les préjugés de son temps, à se libérer d'explications verbales et de formules sans valeur. Il ne s'engagea même pas dans des recherches personnelles. Son mérite était d'une autre espèce. Il a consisté à se rendre maître de problèmes et à les exposer clairement et sobrement... Il compila la science de son temps, science qui repose dans la tombe que, depuis Roger Bacon, lui ont creusée les amis des recherches expérimentales. »

Pour tout dire d'un mot, saint Thomas était un excellent *professeur*, sans invention, superficiel, mais consciencieux et doué d'un réel talent didactique.

Au couvent depuis l'âge de cinq ans, il n'y a pas acquis, plus tard, l'expérience des âmes par la confession, celle des hommes par la direction d'un monastère. Il ne connaissait pas plus l'humanité vivante que les choses. « Le grand livre du monde », comme dit Descartes, lui était fermé<sup>1</sup>. Il était essentiellement un esprit *cloîtré*.

Des témoins de sa canonisation ont rapporté qu'il était souvent préoccupé, absent, vivant à peine dans la réalité. Un de ses frères mort récemment lui étant apparu en rêve, saint Thomas ne trouva rien d'autre à lui demander que la solution de ce problème : « la vision intuitive se fait-elle avec ou sans espèces intellectuelles ? »<sup>2</sup>

C'est une parole de clerc, dont il faut admirer le parfait désintéressement. Mais le désintéressement de saint Thomas va trop loin. Si préoccupé qu'il soit de science pure, de rai-

1. Sur cette formation de saint Thomas et son manque d'humanisme, voir J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, Paris, 1925.

2. *Ibid.*

sonnement rigoureux, un philosophe n'est pas une machine à dévider des concepts ; il doit être avant tout un homme, dans toute la plénitude du mot. Voyez Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Voltaire. De tous les philosophes, Kant me paraît celui dont saint Thomas se rapproche le plus ; mais Kant a fait preuve d'invention et d'une puissance d'analyse et de logique dont saint Thomas s'est montré incapable.

Je ne suis pas compétent pour juger la piété de saint Thomas et la valeur religieuse de son œuvre. Je me demande seulement si cette œuvre est très propre à exalter le sens du « divin », le sentiment religieux ? Elle manque d'élan ; elle me paraît plutôt un frein qu'une force d'impulsion. Ce ne sont pas les raisonnements qui créent les religions et les entretiennent. Son système présente sans doute de grands avantages pour l'Église ; il empêche notamment de se produire ces courts-circuits directs entre le Créateur et la créature, que craignent, à juste titre, les autorités ecclésiastiques. Est-il un véritable aliment religieux pour les fidèles ?

L'Église a fait un Saint de cet homme en qui l'humanité était si pauvre. Rien ne me paraît mieux illustrer l'opposition de ces deux cultures : celle de l'humanité, celle de la sainteté, que la scolastique et le christianisme ont vainement tenté de concilier.

---

## EXTRAIT DU CATALOGUE

- BARUZI (JEAN), docteur ès lettres. — *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits*, 1 vol. in-8° (Couronné par l'Académie française.) . . . . . 18 »
- *Saint Jean de La Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1 vol. in-8° . . . . . 50 »
- BAYET (ALBERT). — *La Casuistique chrétienne contemporaine*, 1 vol. in-16 . . . . . 8 »
- BONET-MAURY (G.), correspondant de l'Institut. — *L'Unité morale des religions*, 1 vol. in-16 . . . . . 5 »
- DÉLACROIX (HENRI), professeur à la Sorbonne. — *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*, 1 vol. in-8° . . . . . 10 »
- *La Religion et la loi*, 1 vol. in-8° . . . . . 35 »
- DESCAMPS (Baron), correspondant de l'Institut de France. — *Le Génie des religions, avec un essai de protologie scientifique sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation*, 1 vol. in-8° . . . . . 25 »
- DURKHEIM (E.) professeur à la Sorbonne. — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2<sup>e</sup> éd., 1 vol. in-8° . . . . . 35 »
- GUYAU (M.). — *L'Irréligion de l'avenir, étude sociologique*, 23<sup>e</sup> éd., 1 vol. in-8° . . . . . 20 »
- HAUSER (D<sup>r</sup> PH.). — *Évolution intellectuelle et religieuse de l'humanité*. 2 vol. in-8°, chacun . . . . . 25 »
- HÉBERT (MARCEL). — *Le Divin, expériences et hypothèses, étude psychologique*, 1 vol. in-8° . . . . . 10 »
- HOUTIN (ALBERT). — *Une grande mystique, Mme Bruyère, abbesse de Solesmes (1845-1909)*, 1 vol. in-8° . . . . . 20 »
- HOFFDING (H.), professeur à l'Université de Copenhague, correspondant de l'Institut. — *Philosophie de la religion*, trad. SCHLEGEL, 2<sup>e</sup> éd., 1 vol. in-8° . . . . . 14 »
- JANET (D<sup>r</sup> P.), membre de l'Institut, professeur de psychologie au Collège de France. — *De l'Angoisse à l'extase*, 2 vol. in-8°, avec planches . . . . . 70 »
- KANT (E.). — *La Religion dans les limites de la raison, nouvelle traduction française avec notes et avant-propos par A. TREMESAYGUES*, 1 vol. in-8° . . . . . 10 »
- LAGNEAU (J.). — *De l'existence de Dieu*, 1 vol. in-16 . . . . . 9 »
- LEUBA (JAMES H.), professeur de psychologie au collège de Bryn Mawr (États-Unis). — *La Psychologie des phénomènes religieux*, trad. Louis CONS, 1 vol. in-8° . . . . . 14 »
- *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. Lucien HERR, 1 volume in-8° . . . . . 30 »
- MARÉCHAL (J.), professeur de philosophie au collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain. — *Études sur la psychologie des mystiques*, 1 vol. in-8° . . . . . 20 »
- MONTMORAND (M. de). — *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1 vol. in-8° . . . . . 18 »
- Morales et religions*, par MM. R. ALLIER, G. BELLOT, le baron CARRA DE VAUX, F. CHALLAYE, A. CROISSET, L. DORIZON, E. EHRHARDT, E. de FAYE, Ad. LÔDS, W. MONOD, A. PUECH, 1 vol. in-8° . . . . . 10 »
- Morale religieuse et Morale laïque*, par MM. R. ALLIER, G. BELLOT, G. CANTECOR, E. EHRHARDT, W. MONOD, Th. RUYSSSEN, Ch. WAGNER, 1 vol. in-8° . . . . . 10 »
- OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. — *Le bouddha*, trad. F. FOUCHER, préface de Sylvain Lévi, professeur au Collège de France 3<sup>e</sup> éd., 1 volume in-8° . . . . . 20 »
- OLTRAMARE (PAUL), professeur à l'Université de Genève. — *La Religion et la vie de l'esprit*, 1 vol. in-8° . . . . . 15 »
- REVAULT D'ALLONNES (G.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. — *Psychologie d'une religion. Guillaume Monod (1800-1896)*, 1 vol. in-8° . . . . . 10 »
- ROGUES DE FURSAC. — *Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux au Pays de Galles (1904-1905)*, 1 vol. in-16 . . . . . 5 »
- SEGOND (J.), professeur de philosophie à l'Université de Lyon. — *La Prière, étude de psychologie religieuse*, 2<sup>e</sup> édition entièrement refondue, 1 vol. in-16 (Couronné par l'Académie française.) . . . . . 9 »
- TRUC (GONZAGUE). — *La grâce, essai de psychologie religieuse* 1 vol. in-16 . . . . . 5 »
- *Les Sacrements, Nouvel essai de psychologie religieuse*. 1 vol. in-16 . . . . . 12 »