

# LA REVUE RÉFORMÉE

*SOLI DEO GLORIA*

Herman DOOYEWEERD

Professeur à l'Université libre réformée d'Amsterdam

- I. La prétendue autonomie de la pensée philosophique.
- II. La base religieuse de la philosophie grecque.
- III. La base religieuse de la philosophie scolastique.
- IV. La base religieuse de la philosophie humaniste.
- V. La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne.



# LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE

Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs  
des Églises réformées françaises et étrangères.

## COMITÉ DE RÉDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL — Jean HOFFMANN  
Pierre MARCEL — Michel RÉVEILLAUD  
André SCHLEMMER — A.-M. SCHMIDT

*Directeur : Pierre MARCEL*

*Président de l'Association Internationale Réformée*

*Rédaction : 8, rue de Tourville, ST-GERMAIN-EN-LAYE (Seine-et-Oise), France*

## ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONNS

**se référer page 3 de la couverture**

PRIX DE CE NUMÉRO : 450 francs.

(Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux de  
« La Revue Réformée » — voir page 4 de la couverture — adressée directement  
à notre Trésorier : voir page 3 de la couverture)

## A NOS ABONNÉS

Tous les abonnements partant du 1<sup>er</sup> janvier, nous serions extrêmement reconnaissants à nos abonnés, qui ne nous auraient pas encore adressé leur souscription 1959, de bien vouloir renouveler sans tarder leur abonnement, selon les indications de la page III de la couverture. Les factures adressées en septembre comporteront 50 F de frais de rappel.

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les six premiers mois de l'année. Les frais de rappel (50 francs) sont à la charge des abonnés.

*Ce numéro spécial est consacré à la pensée de l'éminent philosophe calviniste néerlandais Herman DOOYEWEERD.*

*Il comporte les cinq conférences données par le Professeur DOOYEWEERD au Musée Social, à Paris, en décembre 1957.*

*Ces conférences peuvent être considérées comme un résumé du premier volume de l'œuvre maitresse de ce penseur : A New Critique of Theoretical Thought. Au lecteur qui trouverait trop denses certaines des pages qui vont suivre, nous ne saurions trop recommander de s'y référer, s'il lit l'anglais. Il ne perdra pas son temps. Certains aspects de ces conférences sont également développés, en français, dans la thèse de Pierre MARCEL signalée ci-dessous.*

*A trois reprises différentes, les lecteurs de La Revue Réformée ont déjà eu l'occasion de se familiariser quelque peu avec la philosophie réformée (numéros 17-18, 35 et 36). Notre Revue se doit de publier tantôt des études simples accessibles sans connaissances scientifiques particulières, tantôt des études qui exigent l'emploi de techniques spéciales. C'est assurément le cas de celles que nous éditons aujourd'hui, qui sont, nous le savons, attendues de beaucoup : philosophes ou théologiens. En raison de leur portée très générale toutefois, ces études ne peuvent laisser personne indifférent, leurs conséquences étant d'une portée universelle.*

*La Bibliographie complète des ouvrages du Professeur Herman DOOYEWEERD se trouve en annexe de la thèse de Pierre MARCEL, indiquée ci-dessous (plus de 100 titres).*

*Nous ne signalons ici que les ouvrages écrits (ou traduits) en anglais et en français.*

*Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought.*

*A lecture delivered to French students in Amsterdam. « The Evangelical Quarterly », 10<sup>e</sup> année, p. 42-51, 1947.*

*Transcendental problems of philosophic thought. « An inquiry into the transcendental conditions of philosophy ». Grand Rapids (Michigan). Publishing Company Wm. B. Eerdmans, 1948.*

- Introduction à une critique transcendantale de la pensée philosophique.* In : « Mélanges philosophiques ». Bibliothèque du X<sup>e</sup> Congrès international de philosophie, volume II, Amsterdam, L. J. Veen, S.A., p. 70-82, 1948.
- The contest about the concept of sovereignty in modern jurisprudence and political science.* « Free University Quarterly », 1<sup>re</sup> année, 1951, p. 85-106.
- La Sécularisation de la Science*, Rapport présenté au VI<sup>e</sup> Congrès International Réformé, Montpellier, 1953. « Revue Réformée », n<sup>o</sup> 17-18, p. 138 à 155.
- Le Problème de la Philosophie chrétienne.* Une confrontation de la conception blondélienne et de l'idée nouvelle concernant une réformation de la pensée philosophique en Hollande. Leçons publiques prononcées à l'Université d'Aix-en-Provence-Marseille. « Philosophia Reformata », 1953.
- A New Critique of Theoretical Thought*, 3 volumes 1955 ss., H. J. Paris, Amsterdam, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, U.S.A.
- Pierre MARCEL, *Le Criticisme transcendantal de la Pensée théorique.* Prolégomènes à la philosophie de l'Idée de Loi de Herman Dooyeweerd. Thèse de Doctorat, 1956. Accessible dans les Bibliothèques des Facultés de Théologie.
- Philosophie et Théologie*, Conférence prononcée à la Faculté libre de Théologie de Paris, 1957. « La Revue Réformée », 1958/3, p. 48-60.
- Mouvements progressifs et régressifs dans l'Histoire*, Conférence prononcée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1957. « La Revue Réformée », 1958/4, p. 1-13.

## LA PRÉTENDUE AUTONOMIE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

La question de savoir quelle est la signification d'une philosophie chrétienne a pris une importance hautement actuelle depuis la première guerre mondiale. Sans doute, c'est la crise universelle de la civilisation occidentale qui a revivifié la discussion de ce problème, qui sous la suprématie du dogme concernant l'autonomie de la raison semblait être définitivement disjoint de l'ordre du jour. Le processus de sécularisation de la pensée philosophique de l'Occident qui, sous l'influence du thème dualiste religieux nature-grâce, s'était déjà annoncé dans la scolastique du bas moyen-âge, s'était accompli sous la suprématie de l'humanisme du siècle des lumières. Ce qui s'appelait pensée chrétienne semblait être définitivement relégué dans les murs des séminaires théologiques et était considéré comme une manifestation d'un esprit scolastique suranné.

Seulement, le processus de sécularisation a abouti à un déracinement de la pensée philosophique, à une crise des fondements les plus profonds de cette pensée sur lesquels le dogme de l'autonomie de la raison humaine s'était basé depuis DESCARTES. La foi en l'autarcie de la pensée théorique, allant de soi dans une phase antérieure de la philosophie occidentale, est devenue fortement problématique à présent.

C'est pourquoi la question concernant le bon droit d'une philosophie chrétienne ne peut plus être considérée comme un problème suranné. Au contraire, elle a regagné une importance universelle en rapport avec la discussion des fondements ultimes de la pensée philosophique comme telle.

Cependant, cette discussion demande une base nouvelle. On ne peut plus partir du dogme de l'autonomie de la raison théorique et des soi-disant vérités naturelles, pour se demander si la philosophie pourra s'élever à un plus haut niveau à l'aide de la foi chrétienne. Cette façon d'aborder la question nous reconduirait à la pensée sco-

lastique sous sa forme rationaliste et ne pourrait aboutir qu'à une discussion peu critique des rapports de la philosophie avec la théologie chrétienne. \*

La crise universelle des fondements traditionnels de la pensée philosophique exige plutôt l'abandon de toute attitude dogmatique à l'égard d'une autonomie présumée de la raison humaine. C'est pourquoi la question n'est plus de savoir si une philosophie chrétienne est possible à côté d'une philosophie autonome restant à l'intérieur des limites de la raison naturelle. Bien plutôt il faut se demander si une philosophie autonome est possible au sens d'une pensée philosophique qui s'avère indépendante de toute présupposition religieuse. En d'autres termes, nous ne nous intéressons pas plus à une sorte d'apologie d'une philosophie chrétienne quelconque, qu'elle s'appelle théologique, ou qu'elle prétende à un caractère non-théologique. Cette position apologétique est une position perdue d'avance, tant qu'on admet qu'une philosophie soit possible, qui s'abstienne de toute présupposition supra-rationnelle. En effet, si une telle philosophie était possible, il faudrait admettre qu'une philosophie chrétienne serait une contradiction dans les termes.

Il faut renverser les rôles. A présent, le rôle défensif et apologétique appartient à ceux qui prétendent dogmatiquement que l'autonomie de la raison serait une présupposition de la philosophie comme telle et que toute intrusion d'une présupposition religieuse confond la philosophie avec une théologie qui franchit les frontières de ce qui est vérifiable à l'aide de l'expérience et de la raison.

D'autre part, il ne faut pas non plus déprécier la raison humaine et prétendre *a priori* que la philosophie doit puiser sa connaissance dans une source plus élevée que celle de la science, sans qu'on se soit rendu compte critique de la nature intrinsèque de la pensée philosophique. Les jugements philosophiques doivent être vérifiables, à moins qu'on ne veuille ouvrir la porte à un subjectivisme illimité.

Il faut tout d'abord examiner s'il y a un point de contact intrinsèque entre la pensée philosophique et la sphère centrale de la conscience humaine, qui s'appelle religieuse. Cela implique une critique pénétrante du dogme de l'autonomie de la pensée philosophique à l'égard de la religion. Il ne suffit pas d'aller avec ce dogme aussi loin qu'on le croit possible pour trouver un point ultime où il s'avère insuffisant et demande un complément surnaturel de la part d'une révélation divine. C'était la voie choisie par Maurice BLONDEL, l'illustre penseur d'Aix-en-Provence, pour démontrer la nécessité d'une philosophie chrétienne. Nous ne pouvons pas le suivre dans cette voie.

Dans ce cas, en effet, le début de notre pensée manque d'une attitude vraiment critique. Nous nous mettrions en route sans savoir si cette voie n'est pas déjà chargée de préjugés qui surpassent la pensée philosophique et dont nous ignorons la véritable nature. Et

le résultat ne pourrait être rien d'autre qu'une accommodation scolastique d'une philosophie prétendue autonome à la foi chrétienne, mais pas du tout une réforme intrinsèque de la pensée philosophique comme telle dans un sens vraiment chrétien. C'est pourquoi la question de savoir si Émile BRÉHIER avait raison quand il formula la thèse qu'il n'y a jamais eu une authentique philosophie chrétienne, et que toutes les idées philosophiques des pères de l'église et des penseurs scolastiques ont été tirées de la philosophie antique, ne nous intéresse pas non plus. Il ne s'agit pas d'une question de fait, mais d'une question de droit.

La thèse de BRÉHIER part du dogme de l'autonomie de la raison que nous nous sommes proposé de réduire à un problème critique. En effet, on ne s'est jamais rendu compte d'une façon vraiment critique de la nature intrinsèque de cette présupposition. On ne s'est jamais demandé si cette prétendue autonomie s'accorde avec la structure interne de la pensée philosophique comme telle qui, nous le verrons, est toujours d'un caractère théorique, qu'elle s'appelle ou qu'elle se prétende scientifique ou supra-scientifique. Pourtant, on aurait eu décidément lieu de poser cette question. Car il est incontestable que l'idée de l'autonomie de la philosophie a revêtu un sens bien différent dans la pensée grecque, dans la philosophie scolastique et dans la pensée humaniste moderne. Quand on s'efforce de découvrir la véritable cause de cette divergence, on se trouve confronté avec des motifs ultimes qui décidément surpassent la structure de la pensée théorique et qui se dévoilent comme des motifs véritablement religieux. Impossible de pénétrer jusqu'au fond de la pensée grecque, de la pensée médiévale et de la pensée moderne humaniste sans avoir entendu le sens religieux de ces motifs ultimes auxquels nous reviendrons dans la suite de nos conférences.

Même EDMUND HUSSERL, le fondateur de la phénoménologie moderne, dont la foi à la raison autonome comme condition *sine qua non* d'une vraie philosophie n'a jamais été ébranlée par la crise fondamentale de la philosophie occidentale, a constaté emphatiquement qu'avec DESCARTES une conception tout à fait nouvelle de cette autonomie s'est manifestée, laquelle se distingue nettement de celle des penseurs grecs. Il ne parle pas de la conception scolastique depuis THOMAS D'AQUIN. Mais il est évident que la dernière est tout à fait distincte de la conception grecque aussi bien que de celles de DESCARTES et de toute la pensée humaniste postérieure, parce qu'elle part du motif religieux nature-grâce.

En face de toutes ces divergences fondamentales par rapport à la signification qu'on attribue à l'autonomie de la pensée philosophique, le dogme de l'autonomie perd tout droit d'être accepté comme point de départ de la philosophie. A vrai dire, il ne peut pas fournir une base commune pour la discussion entre les différentes tendances

philosophiques qui prétendent l'accepter. On n'exige pas de ses adhérents qu'ils l'abandonnent auparavant ; on leur demande seulement de consentir à une recherche critique de sa propre nature. Cette recherche appartient à la critique transcendantale de la pensée philosophique comme elle est entendue dans la philosophie de l'Idée de loi, à savoir comme prolégomènes de toute philosophie future et comme fondement critique de toute recherche historique du développement de la pensée occidentale. Nous entendons par cette critique transcendantale un examen des conditions nécessaires et universellement valables qui seules rendent possible la pensée philosophique et résultent de la structure interne de cette pensée.

Cette critique doit être vraiment radicale, pour autant qu'elle ne pourra accepter aucun axiome ou présupposition dogmatiques, concernant la nature intrinsèque de la philosophie, et en tant qu'elle ne pourra se permettre d'éluder aucune question fondamentale appartenant à son examen légitime, même s'il paraît nécessaire de pénétrer jusqu'à certains fondements de la pensée théorique qui surpassent la sphère immanente de cette pensée. C'est pourquoi, qu'on prenne garde de ne pas confondre cette critique ni avec la critique kantienne de la raison pure, ni avec la critique phénoménologique de la connaissance, comme elle est conçue par Edmund HUSSERL.

Tous les deux partent de l'autonomie de la pensée philosophique comme axiome qui n'a pas besoin de justification. Cela signifie que le début de leur examen est purement dogmatique. HUSSERL a déclaré que sa critique phénoménologique est vraiment radicale parce qu'elle n'admet aucun élément obscur et aucun préjugé, et conduit aux fondements ultimes de toute connaissance possible. Mais comment le croire, quand nous voyons qu'au bout de sa vie il a élevé sa phénoménologie transcendantale au rang d'une religion ayant la mission messianique de régénérer l'humanité en la conduisant à sa véritable autonomie ? Est-il possible qu'une philosophie, qui prétend être purement scientifique, ait réellement pénétré jusqu'aux fondements ultimes de la connaissance, quand elle n'a pas vu les limites intrinsèques de la pensée phénoménologique ?

HUSSERL, aussi bien que KANT, n'a vu aucun problème dans l'attitude théorique de la philosophie. Le dogme de l'autonomie de la pensée théorique exclut par principe la question fondamentale de savoir si cette attitude comme telle est dépendante de conditions nécessaires qui sont incompatibles avec cette autonomie.

Evitons donc soigneusement ce dogme préconçu, afin que nous puissions faire de la pensée théorique elle-même un problème critique.

Qu'est-ce que la structure interne de cette pensée ?

L'attitude théorique est caractérisée par une relation antithétique entre la fonction logique de notre acte de pensée et les aspects non-



logiques de notre expérience. C'est-à-dire : dans l'attitude théorique, cette fonction logique est opposée à tous les aspects non-logiques de notre expérience.

Les divers aspects de notre expérience, dont l'aspect logique n'est qu'un seul entre d'autres, sont d'un caractère modal, c'est-à-dire, ne sont que les modes fondamentaux de l'expérience qui ne se rapportent pas à un QUOI concret, par exemple une chose ou un événement, mais simplement au COMMENT, à la manière spécifique de faire l'expérience. Comme tels, ces aspects modaux se trouvent à la base de toute notre connaissance de la diversité qui existe dans la réalité empirique, diversité qui, par conséquent, ne peut pas résulter de notre distinction logique, mais est plutôt sa présupposition. Les divers aspects modaux appartiennent à la structure transcendantale de notre expérience, c'est-à-dire aux conditions nécessaires sans lesquelles cette expérience serait impossible.

Quels sont ces modes fondamentaux ? Notre expérience a un aspect numérique, un aspect spatial, un aspect de mouvement pur, un aspect d'énergie, un aspect biotique ou celui de la vie organique, un aspect sensitif embrassant le sentiment subjectif aussi bien que la perception sensorielle, un aspect logique, un aspect historico-culturel, un aspect de signification symbolique, qui se trouve à la base de toute sorte de langage, un aspect social de commerce conventionnel, un aspect économique, un aspect esthétique, un aspect juridique, un aspect moral et un aspect de foi.

Il faut donc constater que l'aspect logique de notre pensée n'est lui-même rien d'autre qu'un mode fondamental de notre expérience intégrale. C'est le mode analytique de distinguer, qui dissocie ce qui est donné comme un tout, pour le concevoir en relations logiques d'identité, de diversité, d'implication, etc... Les aspects non-logiques de notre expérience, qui dans l'attitude théorique de la pensée sont opposés à l'aspect logique, ne sont pas de nature analytique. Ils résistent à notre effort théorique de les saisir dans un concept logique. De cette résistance jaillit le problème théorique. Sont par conséquent théoriques tous problèmes du genre suivant : Qu'est-ce que le nombre ? Qu'est-ce que l'espace ? Qu'est-ce que la vie organique ? Qu'est-ce que l'histoire culturelle ? Qu'est-ce que le droit ? etc..., etc... Et de tels problèmes sont de nature philosophique parce qu'ils se rapportent aux modes fondamentaux de l'expérience humaine.

Cependant, la critique transcendantale de la pensée théorique est confrontée avec des questions préalables portant sur l'attitude théorique comme telle. Si cette attitude est caractérisée par une relation antithétique entre l'aspect logique et tous les aspects non-logiques de notre expérience, il faut avant tout se demander si cette antithèse théorique correspond à la structure de notre expérience

actuelle et intégrale. Il convient de répondre catégoriquement par la négative.

L'attitude théorique de notre pensée, caractérisée par cette relation antithétique, résulte d'une abstraction artificielle par laquelle nous séparons les différents aspects de notre expérience intégrale de leur lien de cohésion intrinsèque et indissoluble qui est donné et qui est une présupposition de toute analyse théorique de notre horizon d'expérience. L'acte réel et concret de notre pensée théorique n'est point identique à son aspect logique. Il présente aussi d'autres aspects modaux et, dans cet acte concret, l'aspect logique n'est pas séparé de tous les autres. C'est que notre fonction logique ne peut pas agir détachée de sa liaison avec eux.

C'est-à-dire que la relation antithétique caractérisant l'attitude théorique de notre pensée n'est pas une relation ontique, par conséquent ne correspond point à la réalité empirique, mais est seulement une relation intentionnelle, d'un caractère analytique, impliquée dans l'acte théorique d'abstraction.

Qu'est ce lien de cohésion entre les divers aspects de notre expérience dont nous faisons abstraction dans l'attitude théorique ? C'est là une question d'importance primordiale, qui doit s'imposer dès qu'on fait vraiment de l'attitude théorique elle-même un problème critique. Mais cette question ne peut point s'élever tant qu'on s'accroche dogmatiquement à la prétendue autonomie de la pensée théorique.

En réfléchissant à ce problème transcendantal, nous sommes confrontés avec le fondement ultime de la diversité modale de notre expérience. C'est le temps universel et intégral qui embrasse tous les aspects de cette expérience et qui est leur base commune, leur lien de cohésion, s'exprimant dans chacun d'eux en une modalité spécifique. Entendu dans ce sens universel et intégral, le temps présente un certain caractère prismatique pour autant qu'il réfracte en une diversité de modalités une unité centrale et radicale de notre conscience, que nous mettrons en pleine lumière dans la suite de notre recherche.

En dehors du temps, cette diversité d'aspects de notre expérience perdrait tout sens et ce serait une grave erreur de s'imaginer qu'il y ait certains aspects modaux de cette expérience, par exemple l'aspect spatial, l'aspect logique ou l'aspect moral, qui seraient d'un caractère non-temporel ou supra-temporel.

C'est pourquoi il faut prendre garde à ne pas identifier le temps intégral avec un de ses aspects modaux, par exemple l'aspect de mouvement, ou l'aspect biotique, ou l'aspect du sentiment, ou l'aspect historique. C'est précisément ce qu'ont fait chaque fois de nouveau les philosophes qui ont médité sur ce sujet. Ils se sont disputés sur la question de savoir si le vrai temps était de nature physique, ou

vitale, ou sensitive, ou historique. Mais le vrai temps est d'une nature intégrale, aussi bien que notre expérience temporelle.

Ce temps présente une stricte corrélation d'ordre et de durée. La durée est le temps sous sa forme réelle et individuelle qui est soumise à un ordre de temps. Le temps-ordre est une loi de la durée, et est d'un caractère général. Il ne faut jamais perdre de vue cette corrélation d'ordre et de durée du temps.

Illustrons-la par un exemple qui se rapporte à l'aspect biotique du temps. Il y a pour tous les organismes supérieurs un ordre de temps réglant la succession des phases différentes de leur développement. Néanmoins pour chaque organisme, la durée de la vie est complètement individuelle. Il n'est pas sûr que la vie d'un organisme ait une durée suffisante pour parcourir toutes ces phases du temps-ordre. Mais la durée reste sujette à l'ordre du temps dans son aspect biotique. Il n'est pas possible d'être né adulte ou vieillard.

C'est l'ordre du temps dans son sens intégral et inter-modal qui a disposé tous les aspects de notre expérience dans un ordre irréversible d'antérieur et postérieur, qui se réalise dans le processus génétique du monde empirique.

C'est cet ordre inter-modal du temps qui s'exprime dans la structure de chacun des aspects modaux. Quand nous nous engageons dans une analyse de cette structure, nous nous heurtons à un moment central qui garantit le sens irréductible de l'aspect. Mais ce noyau modal ne peut révéler son sens central qu'en une liaison indissoluble avec une série de moments analogiques qui expriment la cohésion de l'aspect en question avec tous les autres qui occupent respectivement une place antérieure ou postérieure dans l'ordre du temps. En accord avec cet ordre, on peut distinguer, parmi ces moments analogiques, des moments rétrospectifs et des moments anticipants. Ces derniers ouvrent et approfondissent le sens de l'aspect sans préjudice de sa propre nature, garantie par son noyau modal.

Regardez par exemple la structure modale de l'aspect sensitif de notre expérience. Le noyau modal de cet aspect ne peut pas être défini parce qu'il est irréductible. Il y a un adage allemand : Ce qu'on ne peut définir est regardé comme sentiment. Mais cet adage peut être appliqué au noyau modal de chaque aspect.

Cependant, ce moment central est lié à des moments analogiques. Le moment émotionnel du sentiment est une analogie du mouvement pur et extensif. C'est un mouvement sensitif, tout comme la vie sensitive, en sa condition sensorielle, est une analogie de la vie organique au sens biotique. L'un et l'autre se rapportent à des aspects antérieurs de notre expérience et sont par conséquent d'un caractère rétrospectif. Ils se manifestent également dans la vie sensitive des animaux.

Mais les fonctions supérieures de l'aspect sensitif, qui s'ouvrent

seulement dans la vie sensitive de l'homme, sont d'un caractère anticipant, parce qu'elles expriment la liaison de l'aspect sensitif avec les aspects postérieurs. De tel caractère sont le sentiment logique, le sentiment de la langue, le sentiment de justice, le sentiment esthétique, le sentiment moral, etc...

Ainsi, tout l'ordre temporel des aspects trouve son expression dans la structure de l'aspect sensitif. C'est-à-dire que cette structure elle-même est une structure modale du temps en tant qu'ordre. Le temps intégral et universel ne peut pas être conçu au moyen d'un concept théorique, parce qu'il est une présupposition de toute notion et une condition nécessaire de la pensée théorique. C'est précisément sa continuité intermodale, cette liaison ininterrompue entre les divers aspects de notre expérience, qui doit échapper à chaque concept théorique. Réfléchissant sur le temps intégral comme condition nécessaire de la pensée théorique, nous ne pouvons que l'approcher au moyen d'un concept-limite de la totalité de ses aspects. Une telle idée est de haute valeur en tant qu'elle nous préserve de l'absolutisation d'un aspect particulier. Mais elle ne peut pas saisir théoriquement le temps dans sa continuité intermodale. Elle ne peut l'approcher que dans la discontinuité de ses aspects, dissociés l'un de l'autre par l'analyse théorique.

Mais la continuité intermodale du temps est vécue immédiatement dans l'attitude pré-théorique de l'expérience naïve. Nous n'avons pas en vue ici l'intuition métaphysique de BERGSON, qui est supposée dévoiler le vrai temps vécu comme une durée bio-psychique pure, détachée de tout aspect spatial et physique. Nous sommes d'avis que le temps vécu dans son sens bergsonien n'est rien d'autre qu'une description théorique sans doute très intéressante d'un aspect particulier du temps intégral, quoique cet illustre philosophe ait identifié cet aspect avec le véritable temps. Nous avons plutôt en vue la conscience spontanée du temps intégral dans la cohésion continue de tous ses aspects comme il se présente dans une situation concrète.

Dans l'attitude naïve et pré-théorique de l'expérience, la fonction logique n'est pas absente. Mais elle reste complètement immergée dans la continuité intermodale du temps intégral. Elle ne s'oppose point aux aspects non-logiques de notre expérience pour les distinguer comme tels d'une façon théorique en les dissociant les uns des autres. Elle manque absolument de cette relation antithétique impliquée dans l'attitude théorique de la pensée.

Dans l'attitude naïve ou pré-théorique, notre attention n'est pas dirigée sur des aspects abstraits de notre expérience. Bien plutôt la réalité empirique s'offre à nous dans une diversité de structures typiques de totalités individuelles, structures d'individualité de choses, d'événements concrets, de collectivités sociales, etc... Ces structures d'individualité embrassent tous les aspects de notre expérience d'une

façon intégrale. Mais à l'intérieur de ces structures, les aspects se trouvent individualisés et groupés d'une manière typique comme les aspects d'un tout individuel. Néanmoins, la diversité modale des aspects se trouve à la base de la diversité des structures typiques d'individualité. Une œuvre d'art comme totalité individuelle se distingue avant tout d'un nid d'oiseau, parce que la première est typiquement caractérisée par son aspect esthétique. Le nid d'oiseau ne manque pas de cet aspect. Seulement cet aspect n'a pas un rôle qualifiant et dirigeant dans la structure totale de cet objet.

Cependant, c'est un trait essentiel de ces structures totales de l'expérience pré-théorique qu'elles embrassent en effet tous les aspects modaux dans leur liaison continue garantie par le temps intégral. Il est absolument étranger à cette expérience naïve d'isoler un certain aspect, par exemple l'aspect sensoriel, d'une chose individuelle. Immergée qu'elle est dans la continuité intermodale du temps intégral, elle ne peut qu'être intégrale.

Mais comment ce caractère intégral de l'expérience naïve est-il possible ? Il ne l'est qu'en vertu de la relation sujet-objet inhérente à cette expérience. Cette relation est tout à fait différente de la relation antithétique caractérisant l'attitude théorique. En vertu de la relation sujet-objet, l'expérience naïve attribue des fonctions et des qualités objectives aux choses et aux événements, dans tels aspects modaux où il leur est impossible d'apparaître comme sujets.

Par exemple, nous attribuons à l'eau dans l'aspect de la vie organique la fonction objective d'être un moyen nécessaire à la vie. Nous savons bien qu'un nid d'oiseau n'est pas vivant comme l'animal, mais nous ne pouvons le saisir dans sa structure typique qu'en le voyant comme un objet formé par l'oiseau, et destiné typiquement à remplir une fonction objective dans la vie de cet animal. En outre ce nid, aussi bien que l'eau, ont des fonctions objectives dans les aspects postérieurs de notre expérience.

En regardant une des magnifiques cathédrales de votre pays, je n'en peux faire l'expérience que dans sa structure typique, caractérisée par sa fonction objective dans l'aspect de la foi. Sa destination objective au culte d'une communion chrétienne s'est exprimée dans la totalité de sa réalité empirique, embrassant tous les aspects de l'expérience. C'est pourquoi dans l'attitude naïve de l'expérience et de la pensée, cette relation sujet-objet est saisie comme une relation structurelle de la réalité. C'est-à-dire que les fonctions objectives appartiennent aux choses mentionnées selon leur structure intrinsèque, mais seulement en rapport avec des fonctions subjectives possibles que ces choses elles-mêmes ne possèdent pas dans les aspects en question de la réalité empirique.

Le concept métaphysique de substance, celui de la « chose en soi », est absolument étranger à l'expérience naïve, comme l'est aussi

la limitation abstraite de la réalité des choses et des événements aux aspects modaux qui constituent le champ de recherche de la physique, de la chimie et de la biologie ou de la psychologie expérimentale.

Une confrontation sérieuse de l'attitude théorique de notre pensée avec l'expérience pré-théorique dite naïve doit donc conduire à la conclusion suivante : l'expérience naïve, tout en manquant d'une connaissance approfondie de la réalité dans ses divers aspects, est une expérience intégrale, caractérisée par la relation sujet-objet, qui laisse la réalité empirique intacte. L'attitude théorique de la pensée, au contraire, dissocie cette expérience intégrale en vertu de la relation antithétique inhérente à l'analyse théorique.

En partant du dogme de l'autonomie de la pensée théorique, on a méconnu cette différence fondamentale entre l'attitude naïve et l'attitude théorique de la pensée. Cela a donné lieu à une interprétation tout à fait fautive de l'expérience naïve qui était considérée comme une théorie non-critique de la réalité, théorie dite du réalisme naïf.

Suivant cette théorie, l'expérience naïve est supposée s'imaginer que la conscience humaine se trouve placée comme un appareil photographique vis-à-vis de la réalité en soi, et que cette réalité en soi se reflète d'une façon adéquate dans notre perception sensorielle. Voici une identification fatale de la relation sujet-objet avec la relation antithétique de la pensée théorique.

Partant de cette fautive conception, on s'est efforcé de réfuter l'expérience naïve au moyen d'une théorie de la connaissance soi-disant critique et des résultats de la physiologie et de la psychologie expérimentale. Spectacle bien curieux que cette réfutation scientifique d'une expérience naïve, qui n'est pas du tout une théorie, mais une simple donnée dont chaque théorie philosophique de l'expérience doit pouvoir rendre compte d'une façon satisfaisante ! Une épistémologie, qui en vertu de son dogmatisme théorique est incapable de faire justice à l'expérience naïve, doit être fautive dans ses fondements.

Mais revenons à la relation antithétique inhérente à la pensée théorique. Nous venons de voir que cette relation résulte d'une abstraction qui n'a qu'une signification logique intentionnelle, parce qu'elle ne peut pas éliminer réellement ce lien continu du temps intégral qui se trouve à la base de la pensée théorique comme sa condition nécessaire. Nous avons constaté que de cette relation antithétique, dans laquelle notre fonction logique s'oppose à tous les aspects non-logiques de l'expérience, surgit le problème théorique.

Mais la pensée théorique ne peut pas se contenter du problème. Il faut avancer de l'antithèse jusqu'à la synthèse. Il faut arriver à une notion logique de l'aspect non-logique, à une union théorique du logique et du non-logique. C'est ici qu'un nouveau problème transcendantal s'annonce que nous pouvons formuler ainsi : « Comment nous

est-il possible de faire la synthèse entre l'aspect logique et les aspects non-logiques de l'expérience, qui ont été dissociés et opposés l'un aux autres dans l'antithèse théorique ? »

Poser ce problème, c'est soumettre tous les points de départ possibles de la pensée théorique à un criticisme fondamental. Car il s'agit en effet de trouver un point central dans notre conscience qui puisse servir comme point de départ de la synthèse théorique sans laquelle aucune philosophie ne serait possible. Or il saute aux yeux que le véritable point de départ de la synthèse théorique, quel qu'il soit, ne peut pas se trouver dans l'un des deux termes de la relation antithétique, c'est-à-dire ni dans l'aspect logique, ni dans les aspects non-logiques de l'expérience. Il est impossible en effet que la relation antithétique, condition *sine qua non* de l'attitude théorique, présente en elle-même un point de départ pour la synthèse. Ce point central doit se trouver au-dessus de la relation antithétique. C'est ici que le dogme de l'autonomie de la pensée théorique conduit ses partisans dans une impasse inévitable.

Pour maintenir cette prétendue autonomie, ils sont obligés de chercher le point de départ de la synthèse théorique dans la pensée théorique elle-même. Or il existe autant de modalités possibles de synthèse théorique que d'aspects modaux de caractère non-logique. En accord avec cette diversité de possibilités, la pensée théorique s'est différenciée en une pluralité de points de vue particuliers : il y a une pensée synthétique de caractère mathématique, ou physique, ou biologique, ou psychologique, ou historique, ou linguistique, etc... Mais le point de départ de toutes les modalités de synthèse doit être un seul et même, parce que le problème transcendantal de la synthèse théorique n'est pas différent par rapport à ses diverses modalités. Lequel de ces divers points de vue scientifiques sera le point de départ de la pensée philosophique comme pensée synthétique ? Ici se présente l'embarras du choix. Mais, quel que soit le choix du philosophe, il conduit invariablement à l'absolutisation d'une modalité spécifique de synthèse. Telle est la source de tous les « ismes » dans l'image théorique de notre expérience et de la réalité empirique, par exemple le mathématisme, l'énergétisme, le biologisme, le psychologisme, l'historicisme, l'esthéticisme, etc...

Au nom de la prétendue autonomie de la pensée, on cherche à réduire tous les autres aspects de l'expérience à de simples modalités de l'aspect absolutisé. C'est curieux, qu'en vertu du fait que chaque aspect de notre expérience reflète dans sa propre structure l'ordre intégral de tous les aspects, chaque ISME ait l'air d'être bien fondé. Cependant, l'absolutisation se trouvant à la base de tous ces ISMES n'est point explicable d'un point de vue purement théorique. Au contraire, d'un point de vue théorique, il s'avère foncièrement non-critique. En premier lieu, c'est précisément la structure antithétique de la pensée théorique qui s'oppose à tout effort de réduire l'un des

aspects à l'autre. La cohésion entre les divers aspects de notre expérience, leur unité de racine et leur origine ne peuvent pas être d'un caractère synthétique spécial. En cherchant à niveler les bornes modales des divers aspects, toute absolutisation d'un aspect particulier entraîne inéluctablement la pensée théorique dans des antinomies internes.

En second lieu, en chaque synthèse spéciale qu'on a absolutisée, le problème concernant le point de départ revient et reste sans solution. Ce sont justement les différents ISMES dans les vues théoriques de l'expérience et de la réalité empirique qui révèlent l'intervention d'un motif supra-théorique et, nous le verrons, religieux, dans le processus de la pensée philosophique. Car dans tout le domaine de la pensée théorique il n'y a pas de place pour l'absolu. En vertu de sa structure relative, fondée sur la relation antithétique, cette pensée ne peut pas s'absolutiser par soi-même.

C'est pourquoi l'absolutisation d'un point de vue synthétique spécial, comme nous la rencontrons dans chaque ISME, est plutôt un indice de ce que la raison théorique manque d'autonomie.

Est-ce à dire que nous venions de prouver d'une façon irrécusable que la pensée théorique, en vertu de sa structure interne, soit dépendante d'un point de départ supra-théorique, qui en exclurait l'autonomie ? Ne l'affirmons point trop précipitamment. Car on nous opposerait aussitôt qu'il y a des tendances philosophiques qui prétendent pouvoir situer leur point de départ dans la raison théorique, sans tomber dans la position non-critique d'un ISME quelconque. On alléguera d'une part la métaphysique aristotélicienne et thomiste de l'être, d'autre part la critique transcendantale de la connaissance développée par Emmanuel KANT et la phénoménologie d'HUSSERL. Quant à la métaphysique aristotélicienne et thomiste, nous la soumettrons à notre critique transcendantale dans les deux conférences suivantes.

Pour l'instant, nous voulons diriger notre attention sur la solution kantienne du problème concernant le point de départ de la synthèse théorique.

Pour découvrir ce point de départ d'une façon critique, KANT a choisi la voie d'une réflexion théorique introspective sur le moi pensant. C'est-à-dire qu'il veut pénétrer jusqu'au point central de référence de toute sorte de synthèse théorique possible.

En effet, il est indéniable que cette méthode transcendantale contient une grande promesse. Tant que notre vue logique est dirigée sur les aspects non-logiques de notre expérience avec lesquels la synthèse théorique doit être effectuée, notre pensée théorique s'est dispersée dans une diversité et nous ne trouvons pas ce moi, comme le point central de référence de toute expérience humaine.

Si vous demandez à toutes les sciences spéciales qui s'occupent de l'étude de l'homme : Qu'est-ce que l'homme ? vous recevrez un



tableau bien différencié d'informations se rapportant aux divers aspects de l'existence humaine. Seulement, les sciences spéciales sont incapables de répondre à la question centrale : Qu'est-ce que le moi qui est le point de référence central de tous les aspects modaux de notre existence temporelle ?

Mais si nous voulons diriger notre pensée théorique concentriquement sur le moi qui pense, il surgit immédiatement un nouveau problème de nature transcendante, que nous pouvons formuler ainsi : « Comment est-il possible que la pensée théorique se dirige concentriquement sur le moi, quoiqu'en vertu de sa nature antithétique elle soit liée à une direction divergente causée par la dissociation des divers aspects de l'ordre temporel d'expérience ? »

Il est indéniable que ce problème, lui aussi, est un authentique problème transcendantal, s'imposant à la recherche critique en vertu de la structure intrinsèque de la pensée théorique. Pour découvrir le véritable point de départ de la philosophie, il est nécessaire de diriger cette pensée sur le moi pensant. Mais comment cette pensée pourrait-elle se donner elle-même cette direction ? La pensée n'est pas une substance autonome, c'est un acte du moi qui pense.

Le dernier problème que nous avons soulevé se rapporte en effet à la relation du moi avec son acte de pensée.

KANT, aussi bien qu'après lui HUSSERL, l'ont esquivé, parce que cette question centrale est incompatible avec le dogme de l'autonomie de la raison théorique. A cause de ce dogme préconçu, KANT se trouve obligé de chercher le point de départ de la synthèse théorique dans la fonction logique de la pensée qu'il nomme l'entendement. Néanmoins il veut découvrir un point de départ qui soit la condition *a priori* de tout acte synthétique spécial de l'entendement. Voici comment il pense pouvoir résoudre ce problème.

Chaque acte synthétique, et chaque notion de notre pensée, doit partir du COGITO : KANT conçoit ce « je pense » comme une unité logique centrale de la conscience qui, comme pôle subjectif de tout acte de pensée, ne peut jamais devenir l'objet de cette pensée. Ce « je pense », regardé comme l'unité logique centrale de notre conscience, est aussi désigné comme le sujet transcendantal de la pensée ou l'unité transcendante de l'aperception, parce qu'il est regardé comme la condition nécessaire et intrinsèque de tout acte synthétique de cette pensée théorique. Ce moi logique transcendantal manque de toute individualité. Il n'est pas le moi individuel d'une personne quelconque, mais le centre logique général de tout acte de pensée possible. Comme tel, ce moi logique est nettement distingué par KANT du soi-disant « moi empirique » qu'il identifie avec chaque personne psycho-physique que nous pouvons percevoir dans l'espace et dans le temps. Il dit avec insistance que le moi logique transcendantal n'est que la notion abstraite d'une unité logique subjective de la pensée ne contenant aucune multiplicité d'éléments. En même temps il le

nomme une notion vide, qui ne peut nous fournir aucune connaissance de nous-mêmes, parce que toute connaissance théorique est liée à des perceptions sensorielles dans l'espace et le temps.

Ce concept vide d'un moi logique transcendantal peut-il répondre aux exigences d'un véritable point de départ de la pensée synthétique au sens philosophique ? La réponse doit être : En aucune façon.

En premier lieu il faut constater que ce soi-disant moi logique transcendantal n'est point élevé au-dessus de la relation antithétique entre la fonction logique et les fonctions non-logiques de l'expérience. Au contraire, il reste enfermé dans le pôle logique de cette antithèse. Pour maintenir le dogme de l'autonomie de la pensée théorique, KANT était obligé de proclamer que l'acte synthétique qui unit la fonction logique avec l'aspect sensoriel de l'expérience, et qu'il considère comme un acte de l'imagination, ne peut que partir de la fonction logique de l'entendement. Cela revient à l'élimination du problème transcendantal de la synthèse théorique.

En second lieu, il est impossible que le moi pensant soit une unité logique sans aucune multiplicité de moments. Le moi, comme point central de référence de toute notre expérience temporelle, ne peut pas être identifié avec sa fonction logique. Et la fonction logique du moi ne peut pas être une unité sans multiplicité de moments. Toute unité logique est par définition une unité relative dans une pluralité de moments.

Ainsi, le moi logique-transcendantal se dévoile comme une idée purement mythologique.

Le dogme de l'autonomie de la raison théorique a conduit KANT à l'illusion qu'on peut résoudre le problème central de la connaissance théorique sans une véritable connaissance de soi-même. C'est pourquoi le vrai point de départ de sa philosophie soi-disant critique reste masqué par des axiomes théoriques d'une nature purement dogmatique.

Pour découvrir ce point de départ, il faut avant tout savoir de quelle nature est le moi qui pense et de quelle nature est la direction concentrique par laquelle notre pensée théorique se dirige sur le moi comme son point central de référence. Or, nous avons montré que cette direction concentrique ne peut en aucune façon résulter de la pensée théorique elle-même. C'est seulement le moi qui peut donner à sa pensée théorique cette direction centrale. Le moi est le joueur caché de l'instrument de la pensée.

Mais qu'est-ce que ce moi ? Aussitôt que la philosophie s'efforce de le saisir dans un concept, il recule comme un fantôme, et se dissout en un néant. S'il n'existe pas un moi logique au sens kantien, il n'existe pas non plus de moi psycho-physique ou de moi historique, ou de moi moral. Le moi surpasse toutes les déterminations modales

prises de l'horizon temporel de notre expérience avec sa diversité d'aspects.

Quoique le moi soit le point central de référence de toute notre expérience temporelle, il n'est rien en soi. Il n'existe qu'en une relation centrale avec d'autres moi, qui s'exprime en chaque moi individuel.

Mais cette relation centrale entre le moi et les autres moi n'existe pas non plus en soi et se dissout à son tour en un néant en tant qu'elle est absolutisée : c'est-à-dire que la connaissance de soi-même, condition nécessaire d'une pensée philosophique radicalement critique, ne peut être puisée ni dans le moi en soi, ni dans la relation centrale entre le moi et les autres moi, ni dans l'horizon temporel de notre expérience et de notre existence.

C'est que la connaissance de soi-même dans sa relation intrinsèque avec la connaissance des autres moi n'est possible qu'en liaison indissoluble avec la connaissance de l'Origine absolue, du Créateur qui a exprimé son image dans le centre de l'existence humaine.

Cette connaissance n'est pas de nature théorique, elle n'est ni une connaissance philosophique, ni théologique, mais une connaissance issue de la rencontre religieuse du Dieu vivant et de l'homme créé à son image, à qui Il s'adresse par sa Parole. C'est-à-dire que le moi dans sa relation centrale avec les autres moi est d'une nature religieuse, aussi bien que la direction concentrique de notre pensée et action temporelles par laquelle nous les dirigeons sur l'unité de racine de notre existence.

En vertu du fait que le moi humain n'est qu'un miroir, destiné à refléter l'image de Dieu, mais vide en soi-même, il est obligé de chercher son archétype absolu pour connaître sa propre nature. C'est pourquoi ce moi, comme le point de concentration de toute notre conscience et existence, est soumis à une loi de concentration religieuse, le poussant en dehors de soi-même vers son origine absolue. C'est une loi qui s'est maintenue aussi dans l'état d'apostasie de l'humanité. L'homme apostat se cherche lui-même et son Origine en se rendant à des idoles, en élevant le relatif au rang d'absolu. Voici l'origine de toutes sortes d'absolutisations que nous avons rencontrées dans la philosophie soi-disant autonome.

C'est ici que notre critique transcendantale de la pensée philosophique est parvenue au point critique où l'insuffisance de la pensée théorique s'est manifestée par sa structure intrinsèque. La pensée philosophique est d'une nature antithétique et synthétique. La synthèse théorique présuppose un point de départ. Cependant la pensée théorique, en vertu de sa structure antithétique, est incapable de l'offrir. La critique transcendantale est obligée de franchir les frontières de la pensée théorique pour accomplir sa tâche inéluctable, c'est-à-dire pour dévoiler les véritables points de départ de la philo-

sophie qui déterminent les diverses visions philosophiques de l'ordre total de notre expérience et de la réalité empirique. Il s'est manifesté qu'il est impossible de pénétrer jusqu'à ces points de départ sans connaissance de soi-même et que cette connaissance est d'une nature religieuse. Or, le moi, comme unité de racine et centre religieux de l'existence individuelle de l'homme, est enraciné dans une communion spirituelle avec les autres moi humains, communion d'une nature religieuse, parce qu'elle se révèle dans le centre de l'existence humaine. Cette communion est effectuée et cimentée par un esprit commun agissant comme une force motrice spirituelle au cœur, au point de concentration de notre existence.

Cet esprit commun prend corps dans un motif fondamental religieux qui donne l'orientation primaire et décisive à toute l'attitude de la vie et de la pensée, qui en jaillit, et qui nous domine d'autant plus que nous nous en rendons moins compte. C'est ce motif central qui est le véritable point de départ de toute philosophie possible.

De principe, il n'y a que deux motifs centraux agissant dans le cœur de l'existence humaine. Le premier est issu de l'action du Saint-Esprit qui par la puissante pression de la Parole de Dieu dirige vers son Créateur l'homme et toute la création pour autant qu'elle est concentrée dans l'homme. Le second motif central est celui de l'esprit d'apostasie qui détourne de sa véritable Origine l'impulsion concentrique innée au cœur humain, pour la diriger vers des idoles issues de l'absolutisation du relatif. Ce dernier motif est d'une tendance négative en tant que l'absolutisation détruit le sens de son objet, et par conséquent conduit au néant aussitôt qu'on se rend compte de ces implications. Le sens, c'est la façon dépendante d'exister de tout ce qui a été créé, en tant qu'elle se rapporte au-delà et au-dessus de soi-même à la totalité du sens de la création et à l'Etre divin qui s'exprime en elle d'une façon créaturelle.

Le motif central de la Parole de Dieu est un et indivisible. Nous y reviendrons. Le motif central de l'apostasie, au contraire, peut revêtir des contenus très différents. C'est qu'il détourne l'impulsion concentrique de notre cœur du véritable Absolu pour la diriger sur l'horizon temporel de l'expérience avec sa diversité d'aspects qui offre de nombreuses possibilités d'absolutisations.

Mais quel qu'il soit, c'est toujours un motif religieux qui se trouve à la base de la pensée philosophique comme son véritable point de départ. Cela s'applique à une philosophie chrétienne aussi bien qu'à une philosophie soi-disant autonome.

Nous exposerons dans nos conférences suivantes les divers contenus de ces motifs religieux et leur influence intrinsèque sur la philosophie occidentale depuis les Grecs.

Mais nous ne voulons pas terminer notre première conférence

sans avoir répondu à une question qui doit s'être imposée à chacun de nos auditeurs qui ont suivi notre exposition d'une façon critique. On se demandera sans doute : Votre critique transcendantale de la pensée philosophique ne doit-elle elle-même se baser sur l'autonomie de la raison si elle veut démontrer des conditions nécessaires impliquées dans la pensée théorique comme telle ? Et si votre réponse est négative, qu'est-ce qu'enfin vous avez prouvé par votre argumentation ? En effet, rien ! Eh bien, nous voulons relever le défi implicite dans cette question critique.

En effet, si notre exposition était partie de l'autonomie de la raison, elle se serait réfutée elle-même. Elle est partie du motif central de la religion chrétienne, celui de la création, de la chute et de la rédemption par Jésus-Christ. Et nous voulons immédiatement ajouter à cela que ce point de départ ne peut fournir à notre critique théorique aucune infaillibilité, parce que toute pensée humaine est faillible. Néanmoins notre exposition critique ne s'est appuyée que d'arguments tirés de la structure intrinsèque de la pensée théorique et par conséquent vérifiables pour chaque philosophie. Comment cela est-il possible ?

C'est que notre point de départ est le seul qui exclut chaque absolutisation d'un aspect particulier de notre expérience et qui par conséquent nous affranchit de tous préjugés qui nous empêchent de nous rendre compte de la vraie structure de l'expérience et de la pensée théorique. Cette structure et toutes ses implications sont d'un caractère universellement valable. Voici pourquoi notre exposition critique, en tant qu'elle s'est mue dans la sphère interne de la pensée théorique, peut s'adresser à tous les amis de la philosophie, quel que soit leur point de départ.

## II

# LA BASE RELIGIEUSE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Nous avons soumis le dogme de l'autonomie de la raison à une critique transcendante. Cette critique nous a conduit à ce résultat que les véritables points de départ des diverses tendances philosophiques ne peuvent se trouver d'aucune façon au-dedans de la pensée théorique. Ce sont bien plutôt des motifs centraux de caractère religieux qui se sont avérés les fondements ultimes de cette pensée.

Au fond, il y a quatre motifs religieux qui ont dominé le développement de la philosophie occidentale <sup>1</sup>.

C'est en premier lieu le motif central de la pensée grecque qui, depuis ARISTOTE, a revêtu la dénomination fixe de FORME-MATIÈRE.

En second lieu, le motif central biblique de la pensée chrétienne, à savoir celui de la création, de la chute et de la rédemption par Jésus-Christ dans la communion du Saint-Esprit.

En troisième lieu, le motif central de la pensée scolastique chrétienne, à savoir celui de la NATURE et de la GRÂCE, qui cherche à unir le motif central biblique avec le motif grec FORME-MATIÈRE, et plus tard avec le motif central de l'humanisme.

En quatrième lieu, le motif central de la pensée humaniste moderne, qui depuis Emmanuel KANT a revêtu la désignation fixe NATURE-LIBERTÉ, et qui s'est imbibé des motifs antérieurs pour les transformer au sens d'une religion sécularisée de l'humanité.

Avant de nous engager dans une exposition du motif religieux de la philosophie grecque, nous voulons faire quelques observations à propos du caractère général des motifs non-bibliques.

Par opposition au motif central de la Sainte Ecriture, ils présentent un caractère dialectique. C'est-à-dire qu'ils sont intrinsèquement

<sup>1</sup> Nous laissons de côté l'influence de motifs religieux d'origine orientale. Ces motifs devaient s'accommoder aux motifs mentionnés dans le texte pour acquérir une certaine influence sur la pensée occidentale.

brisés par une antithèse religieuse implacable causée par le fait qu'ils sont composés de deux motifs opposés l'un à l'autre qui détournent le moi pensant de sa véritable unité de racine et de sa véritable Origine. Ils engagent la pensée philosophique se trouvant sous leur prise en un processus dialectique dans lequel cette pensée est alternativement poussée vers un pôle et vers l'autre du point de départ religieux.

Quelle est donc l'origine de ce conflit intrinsèque dans les motifs centraux qui sont d'un caractère non-biblique ? Il résulte de l'esprit d'apostasie qui détourne l'impulsion concentrique innée au cœur humain vers l'horizon temporel de l'expérience avec sa diversité d'aspects modaux.

En cherchant soi-même et son Origine divine dans un de ses aspects, le moi pensant se rend à l'absolutisation du relatif. Or nous avons vu que le sens modal de chaque aspect ne peut se révéler qu'en une corrélation indissoluble avec celui de tous les autres. C'est-à-dire que l'absolutisation religieuse de certains aspects relatifs fait nécessairement surgir des corrélatifs négligés de ces aspects qui se mettent à revendiquer à leur tour, dans la conscience religieuse, une absoluité analogue, mais opposée à celle des aspects déifiés. En d'autres termes, chaque idole, issue d'une déification du relatif, évoque sa contre-idole. C'est ainsi qu'apparaît au sein des motifs idolâtres cette dialectique religieuse causée par leur dissociation en deux motifs opposés.

Impossible de relier les pôles de cette antithèse au moyen d'une synthèse. C'est qu'en vertu de son caractère religieux, cette opposition revêt l'air mythologique d'être absolue.

Voici la différence fondamentale entre une dialectique théorique et une dialectique religieuse. La première est inhérente à la relation antithétique qui caractérise l'attitude théorique de la pensée. Elle exige une synthèse entre l'aspect logique et l'aspect non-logique opposé, et cette synthèse, nous l'avons vu, ne peut être effectuée sans un point de départ dans la sphère centrale de notre conscience. Cependant, si dans ce point de départ lui-même se révèle une antithèse de deux motifs opposés, il n'y a pas un autre point de départ pour réconcilier cette antithèse centrale au moyen d'une synthèse ultime. L'antithèse religieuse ne peut trouver aucune véritable solution, tant que le motif central dialectique qui l'a engendrée domine le moi pensant. Il ne reste nulle autre issue qu'attribuer la primauté à l'un des motifs opposés, ce qui revient à une dépréciation religieuse de l'autre. Le glissement continu de la primauté d'un motif à l'autre cause un processus dialectique dans la pensée philosophique qui se trouve sous la prise d'une dialectique religieuse, se manifestant dans son point de départ. C'est ainsi que d'un seul et même motif religieux dualiste peuvent sortir des tendances philosophiques qui sont polairement opposées l'une à l'autre, de sorte qu'il pourrait sembler qu'elles n'aient rien en commun.

C'est un phénomène régulier dans le développement de la dialectique religieuse à l'intérieur de la pensée philosophique qu'avant ou après une phase critique conduisant à une rigide séparation des deux motifs opposés, il se présente une tendance à les réconcilier au moyen d'une logique soi-disant dialectique.

Un tel effort témoigne d'un manque d'esprit critique dans la pensée philosophique. Aussi il paraît que la synthèse imaginaire qu'on a effectuée à l'aide d'une telle logique théorique se résout de nouveau en une antithèse définitive aussitôt que la philosophie retourne à une attitude critique. Nous rencontrerons tous ces traits d'un processus dialectique dans le développement de la philosophie occidentale en tant qu'elle se trouvait sous la prise de motifs religieux contenant une antithèse radicale. Le vrai caractère de ces motifs ne se dévoile qu'à la pleine lumière du motif central de la Révélation divine qui, en vertu de son caractère radical et intégral, nous conduit à la vraie connaissance de nous-mêmes et de Dieu.

Le motif central de la philosophie grecque, qu'en accord avec la terminologie aristotélicienne nous avons désigné comme le motif forme-matière, est issu d'une rencontre de deux religions opposées : ce sont l'ancienne religion pré-homérique, la religion de la vie, l'une des nombreuses religions de la nature, et la religion culturelle des dieux olympiens.

L'ancienne religion de la vie défiait le fleuve éternellement mouvant de la vie organique, sorti de la terre maternelle et incapable de se fixer lui-même en aucune forme individuelle. Par conséquent, les dieux de cette religion sont amorphes. De ce fleuve éternellement coulant de la vie, surgissent périodiquement les générations d'êtres transitoires, dont l'existence, limitée par une forme corporelle, les soumet à l'horrible destin de la mort, désigné par les mots grecs *ANANKÈ*, ou *HEIMARMENE TUCHE*. Cette existence sous une forme individuelle était éprouvée comme une injustice, parce qu'elle est obligée de se sauvegarder aux dépens d'autres êtres, ainsi que la vie de l'un est la mort de l'autre. Par conséquent, toute fixation de la vie en une forme individuelle est vengée par l'impitoyable destin de la mort dans l'ordre du temps. Le motif central de cette religion est donc celui du fleuve amorphe et divin de la vie qui coule éternellement à travers le processus de naissance et déclin de tout ce qui existe en une forme fixe. C'est ce motif central qui correspond au principe de la matière en son sens grec originaire. Il est issu d'une déification de l'aspect biotique de l'expérience temporelle et il a trouvé son expression la plus aiguë dans le culte extatique de *DIONYSOS*, importé de Thrace.

D'autre part, le motif de la forme était celui de la religion plus récente de l'Olympe, la religion de la forme, de la mesure et de l'harmonie, qui se fondait essentiellement sur la déification de l'aspect culturel de la société grecque à l'époque de l'intégration de la civili-



sation dans la cité avec son culte public. Ce motif trouve son expression la plus profonde dans le culte d'APOLLON, de Delphes, le Législateur.

Puissances culturelles personnifiées, les dieux olympiens ont quitté la terre-mère avec son fleuve éternellement mouvant de la vie, et sa menaçante *anangkè*. Ils ont acquis l'Olympe pour séjour, et ont revêtu une forme individuelle et immortelle, imperceptible aux sens, une forme idéale d'une beauté parfaite et splendide, le vrai prototype de l'idée platonicienne. Mais ces dieux immortels sont sans pouvoir sur le destin de la mort.

HOMÈRE le dit dans son *Odyssée* : « Les immortels eux aussi ne peuvent pas aider l'homme malheureux quand le cruel destin l'abat. »

C'est pourquoi la nouvelle religion de l'Olympe était seulement acceptée comme la religion publique de la Cité. Mais dans leur vie privée, les Grecs continuaient de s'accrocher aux anciennes déités terrestres de la vie et de la mort.

Le motif FORME-MATIÈRE, issu de la rencontre de ces deux religions antagonistes, était indépendant des formes mythologiques de ces religions. Il a dominé la pensée grecque dès son origine. L'autonomie réclamée par la théorie philosophique, par opposition à la foi populaire, n'impliquait qu'un abandon des formes mythologiques relevant de la représentation sensible. Cette autonomie n'exigeait nullement de la pensée philosophique l'abandon du motif religieux dialectique, qui était son vrai point de départ et qui garantissait une véritable communauté de pensée entre des tendances philosophiques tout à fait opposées l'une à l'autre.

La philosophie grecque naît au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, époque d'une crise générale de la vie politique et spirituelle des cités grecques qui se trouvaient engagées dans une guerre à mort avec la puissance mondiale des Perses. L'ancienne religion de la vie, qui avait été repoussée par la religion olympienne, s'éleva publiquement contre celle-ci dans le grand mouvement dionysiaque. Un autre mouvement religieux, l'Orphisme, qui tirait son origine du chanfre légendaire ORPHÉE, cherchait à réformer le culte de DIONYSOS en faisant de lui l'infrastructure d'une religion plus élevée de la sphère céleste, qui était accommodée au motif de la forme, de la mesure et de l'harmonie de la religion olympienne.

Il n'est point surprenant qu'à cette époque de crise religieuse, l'antithèse fondamentale des deux motifs centraux, celui de la matière et celui de la forme, fût fortement éprouvée. L'ancienne philosophie ionienne de la nature attribue la primauté au motif de la matière. Son idée transcendante de l'Origine est clairement inspirée par ce motif religieux. Pour elle, l'Origine divine de tout ce qui est devenu, c'est le fleuve de la vie éternellement mouvant et informe. En général, cette Origine était représentée par un élément mouvant, l'eau, le feu ou l'air, conçus comme principes de la vie organique. Mais ANAXI-

MANDRE, le plus fameux de ces penseurs ioniens, la désigne seulement par le terme « APEIRON », c'est-à-dire ce qui n'est pas limité par une forme. Le seul authentique fragment de sa philosophie que nous possédons est rédigé comme suit : « L'origine de toutes choses, c'est l'APEIRON, l'illimité. C'est dans ces éléments dont ils sont venus que les choses se détruisent selon le destin ; elles se payent l'une à l'autre la rétribution et la punition de leur injustice, selon l'ordre du temps. »

Impossible de comprendre ce fragment mystérieux sans l'arrière-plan du motif central de la religion de la vie. On pourrait rendre sa signification avec les mots fameux de MÉPHISTO dans le *Faust* de GËTHE, en une variante typiquement grecque :

« Denn alles was (in Form) besteht,  
« Ist wert das es zu Grunde geht. »

Ainsi le principe de la forme a été déprécié. Néanmoins il était supposé que les formes des choses périssables résultent du fleuve amorphe de la vie et en outre que le processus de naissance et de déclin est assujéti au principe d'une justice rétributive qui maintient une proportion fixe entre la vie et la mort des êtres mortels. C'est ainsi que l'aveugle destin, l'*anangkè* de l'ancienne religion, fut rationalisé au moyen d'un principe de mesure et de proportion qui était orienté au motif de la forme de la religion olympienne, et qui servait à une explication assez primitive des phénomènes naturels.

HÉRACLITE, dit l'Obscur, le philosophe de la vie, chercha à identifier ces deux motifs opposés de la matière et de la forme au moyen d'une pensée dialectique. L'Origine divine, le fleuve éternellement mouvant de la vie, est selon lui l'Unité dialectique de tous les opposés, unité qui peut seulement être conçue par la PENSÉE théorique du philosophe.

L'adage : « panta rhei, kai ouden », c'est-à-dire « toutes choses sont engagées dans le fleuve mouvant de la vie, et rien n'a une forme constante », dans lequel PLATON résumait la sagesse héraclitienne, était conçu par HÉRACLITE lui-même comme une unité dialectique des principes opposés de la forme et de la matière.

Mais voici une tentative pour réconcilier l'antithèse religieuse dans le point de départ à l'aide d'une pensée dialectique, qui ne pouvait pas se maintenir, dès que la pensée grecque arriva à une première réflexion critique sur son véritable point de départ. Ce fut PARMÉNIDE, le fondateur de l'Ecole éléatique, qui détruisit la synthèse dialectique entre le motif de la matière et celui de la forme, telle qu'elle avait été construite par HÉRACLITE et les philosophes ioniens de la nature. Dans son poème didactique sur l'univers, il oppose à la voie de l'opinion incertaine, qui a conduit à une philosophie du devenir et du déclin, la seule voie de la vérité, qui conduit à la connais-

sance de l'être divin, un et indivisible, immobile et immortel. Cet être est enclos dans une forme invisible et impérissable, la forme idéale d'une sphère géométrique, sans doute conçue comme la sphère céleste de l'univers. Cet être divin est la seule réalité qui puisse être pensée théoriquement. Le fleuve mouvant de la vie, et le processus du devenir et du déclin, n'est pas un véritable être, et ne peut pas être pensé, parce que toute pensée est une pensée de l'être. Ce processus du devenir et du déclin ne peut pas être l'origine de la forme de l'être, non plus que la forme divine de l'être ne peut sortir du processus du devenir.

Ainsi la dialectique religieuse du motif central de la pensée grecque conduit à une antithèse théorique entre l'être et le devenir, antithèse d'abord absolutisée. Le principe de la forme et celui de la matière se sont opposés l'un à l'autre comme la vérité et l'opinion incertaine, la véritable réalité et le phénomène sensible décevant.

Cette opposition est devenue le point de départ de toute la métaphysique antique et médiévale. Elle n'était point le résultat d'une pensée philosophique vraiment autonome, mais bien plutôt l'expression de la dialectique religieuse du motif forme-matière dans la réflexion théorique. Ce motif dualiste empêchait la philosophie de se rendre compte de la structure intégrale de l'expérience et de l'unité de racine du moi pensant.

Quant à l'anthropologie, ce motif religieux a conduit à une vision dualiste de la nature humaine, qui a trouvé sa première expression dans une doctrine orphique et qu'on rencontre sous sa forme la plus imposante dans le *Phédon* de PLATON, où elle est indissolublement liée à sa doctrine des idées ou formes métaphysiques de l'être. Selon cette doctrine, l'homme est composé d'une âme rationnelle et immortelle, et d'un corps terrestre qui est matériel et soumis au processus de la naissance et du déclin. La doctrine orphique attribue à l'âme immatérielle et immortelle une origine céleste et considère son incarnation comme une apostasie de sa vraie origine. Le corps matériel est une prison et un tombeau pour l'âme, qui est condamnée à transmigration d'un corps à l'autre, impliquée qu'elle est dans le fleuve éternellement mouvant de la vie terrestre et dans le processus incessant du devenir et du déclin.

C'est seulement par une vie ascétique, dans laquelle l'âme rationnelle doit se purifier de la contamination par le corps matériel, qu'elle pourra retourner à la sphère céleste, sa vraie origine.

Cette doctrine orphique, qui était encore présentée sous une forme mythologique et liée à des rites dionysiaques, fut transmise dans la sphère d'une théorie pure par l'école pythagoricienne.

Selon PYTHAGORE, le fondateur de la science mathématique, la théorie philosophique est la méthode principale de la vie ascétique de l'âme rationnelle. Elle nous affranchit de la contamination causée

par la vie corporelle, pour nous conduire à la vraie connaissance d'APOLLON, le dieu olympien des sciences et des beaux-arts. La vie théorique du philosophe se détourne du monde sensoriel terrestre pour se diriger exclusivement sur le monde céleste et ses formes pures de proportions numériques qui révèlent l'harmonie et la mesure des sphères astronomiques.

Sous l'influence de cette vue de la vie philosophique, PLATON déclare, dans son dialogue *Phédon*, que la pensée théorique est complètement indépendante des organes du corps matériel, et qu'il est réservé seulement aux philosophes d'approcher la race des dieux par la pure contemplation théorique du monde des idées supra-sensibles.

Tout cela témoigne d'un déplacement de la primauté du motif de la matière vers le motif de la forme, qu'on peut déjà signaler chez PYTHAGORE et PARMÉNIDE. Seulement ce processus dialectique ne s'est pas réalisé d'une façon simple. C'est que chez PYTHAGORE et PARMÉNIDE, le motif de la forme n'est plus le pur motif de la religion culturelle de l'Olympe. Sous l'influence de la doctrine orphique, ce motif s'était accommodé à la religion du ciel, qui était une autre religion de la nature. C'est pourquoi, chez PARMÉNIDE, l'être divin a revêtu la forme d'une sphère géométrique, la forme idéale du ciel, et, chez PYTHAGORE, la connaissance du dieu APOLLON est acquise par une contemplation des proportions numériques du monde astronomique. Dans ces formes mathématiques, le Grec ne pouvait retrouver ni soi-même, ni le vrai APOLLON olympien.

Il fallait une nouvelle phase critique dans la pensée grecque pour arriver à une purification du motif de la forme de ses conceptions naturalistes, et à une restauration de l'authentique sens qu'il avait dans la religion culturelle.

Mais depuis PARMÉNIDE, le caractère dualiste de l'idée grecque de l'Origine de la nature ou du monde terrestre s'est définitivement établi. Cette idée, inspirée par le motif dialectique FORME-MATIÈRE, était incompatible avec l'idée de création. La philosophie grecque était obligée d'accepter deux principes d'Origine opposés l'un à l'autre, à savoir un principe de forme comme principe de l'être, et un principe de matière comme principe du devenir et du déclin. C'est pourquoi la conception grecque de la nature (*physis*) et de la matière est fondamentalement différente des conceptions modernes. Le matérialisme moderne, orienté vers la conception cartésienne d'une substance spatiale et vers la vue déterministe de la nature, se trouvant à la base de la physique classique, était tout à fait étranger à la philosophie grecque.

On a supposé qu'au moins la doctrine des atomes introduite par LEUCIPPE et DÉMOCRITE au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère aurait été un matérialisme mécaniste, au sens moderne. Supposition bien erronée, causée par le fait qu'on a perdu de vue le point de départ de cette

doctrine, savoir le motif central forme-matière. Les deux principes d'où partaient ces atomistes grecs pour expliquer tous les phénomènes de la nature, savoir les atomes et le vide, correspondaient complètement à ce motif religieux. Les atomes étaient les formes géométriques de l'être véritable et le vide n'était pas du tout un espace vide, au sens moderne, mais plutôt l'air au sens grec d'un fleuve mouvant et amorphe de la vie, l'air étant le symbole de la respiration. Ce fleuve était désigné comme le vide, parce que selon PARMÉNIDE il était un non-être, l'opposé de la forme divine de l'être. C'est ce fleuve mouvant qui cause le mouvement des atomes qui comme tels manquent d'une nature dynamique.

Pour les Grecs, la matière comme telle restait liée à l'ancienne idée religieuse de l'*anankè*, le destin inéluctable. L'idée d'un ordre naturel ne pouvait s'orienter qu'au principe de la forme, qui n'a pas de pouvoir sur l'*anankè*, de sorte qu'il rencontre toujours une résistance de la part de la matière.

Partant de ce motif central dialectique, la philosophie grecque pouvait s'élever tout au plus à la conception d'un esprit divin qui, comme un Démon, un artisan divin, a ordonné la matière préexistante en lui donnant des formes limitantes.

Cette conception présupposait une évolution dialectique de la pensée grecque en laquelle le motif de la matière était déprécié et la primauté était attribuée au motif de la forme, au sens authentique de la religion culturelle, purifié de toute influence naturaliste. L'aspect culturel de notre expérience est caractérisé par un mode de mouler un matériel donné, qui est caractérisé par une libre maîtrise de ce matériel et procède d'après un libre projet. C'est ce qui distingue une formation culturelle de toutes les autres manières de former que nous rencontrons dans la nature. Une araignée fait sa toile avec une certitude infaillible. Mais elle la fait d'après un modèle fixe, prescrit par l'instinct de l'espèce. Elle ne domine pas son matériel et sa façon de mouler manque d'un libre projet.

Or, nous l'avons vu, le motif de la forme de la religion olympienne était issu d'une déification de l'aspect culturel de notre expérience. Dès que ce motif en son sens pur acquit la primauté dans la philosophie grecque, nous voyons surgir une conception téléologique de la nature orientée à la technique humaine. La nature avec sa diversité de formes sensibles est vue comme le résultat d'une formation issue d'un esprit divin qui opère d'après un libre projet et d'après des buts rationnels. Cette vue était déjà prédominante au temps de SOCRATE et avait été propagée par l'école d'ANAXAGORE, l'ami du grand politicien athénien PÉRICLÈS, et particulièrement par DIOGÈNE D'APOLLONIE. Nous la retrouvons dans une élaboration idéaliste dans le *Timée* de PLATON.

La matière fut privée de toutes ses qualités divines. Elle fut conçue comme un mélange infini et chaotique de semences de toutes

les choses possibles. C'est seulement en vertu d'un mouvement séparant et ordonnant, issu de l'esprit pensant du Démonstrateur divin, que de ce chaos est sorti un cosmos. Cet esprit divin, qu'il soit conçu en un sens purement spirituel, ou en un sens matériel, est à tout à fait opposé à la matière, il est une intelligence pure, d'une nature simple qui domine la matière, au sens du mélange chaotique, parce qu'il est strictement séparé d'elle. Néanmoins c'est aussi sous la primauté du motif de la forme en son sens culturel que dans la dernière moitié du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la philosophie grecque fut engagée dans une crise de ces fondements théoriques.

PARMÉNIDE avait proclamé que la pensée théorique est la seule voie de la vérité, parce qu'elle conduit à la connaissance de l'être divin de l'univers en sa forme sphérique. En revanche, c'était PROTAGORAS, le fondateur de l'école sophistique, qui nia qu'il y ait une vérité théorique universellement valable. Selon lui, la seule source de notre connaissance est la perception sensorielle et le sujet aussi bien que l'objet de cette perception se trouvent dans une condition perpétuellement changeante. Ce qu'un homme malade voit pendant un rêve fiévreux est pour lui aussi vrai que le jugement d'un homme sain qui ne voit aucune de ces images fiévreuses est vrai pour ce dernier. Par conséquent, quant à la vérité, c'est l'homme lui-même en sa condition subjective, perpétuellement changeante, qui est la mesure de toutes choses. Ce scepticisme était aussi appliqué à la connaissance des dieux.

Est-ce à dire que ce sophiste s'était émancipé du motif religieux FORME-MATIÈRE et qu'il serait le père de l'humanisme moderne comme on l'a prétendu ? Pas du tout. Les motifs centraux de la pensée philosophique, nous l'avons vu, sont d'une nature supra-individuelle. Ils s'imposent au penseur individuel tant qu'ils ne sont pas repoussés par un autre motif central qui n'est jamais l'invention d'un seul individu.

La critique sophistique de la connaissance théorique part du motif commun de la philosophie grecque. Sa vraie intention est une dépréciation de la nature, y comprise la connaissance naturelle de l'homme, et une glorification de la culture de la cité grecque, de la *polis*, le centre de la religion olympienne. En accord avec HÉRACLITE, la nature est vue comme un flux éternel de changements, l'expression du principe de la matière, de l'*apeiron*. Mais HÉRACLITE et les philosophes ioniens de la nature avaient défié ce flux éternel et le liaient à un ordre de justice maintenant une fixe mesure et proportion entre le devenir et le déclin. Par contre, PROTAGORAS déprécia le principe de la matière en l'émancipant de toute idée d'ordre. C'est pourquoi il nie qu'il y ait un droit naturel, une justice rétributive régnant sur les processus du devenir et du déclin, et il dit que le droit est exclusivement constitué par la législation de la *polis*. Toute la

philosophie de la nature participe à cette dépréciation de la vie naturelle. Ce n'est pas la nature, mais le centre culturel de la cité grecque, qui donne à l'homme sa vraie forme humaine. Ceux qui vivent en dehors de la polis sont des barbares, qui ne sont guère que des animaux. Cette conception de la polis fut généralement acceptée dans la théorie politique des Grecs à l'époque classique. Elle était inspirée par le motif de la forme au sens de la religion culturelle et témoigne de la primauté de ce motif et de la dépréciation du motif de la matière. C'est pourquoi on attribue au législateur de la cité démocratique une toute-puissance, et c'est pourquoi ARISTOTE considère la cité comme la société parfaite et totalitaire embrassant l'homme dans toutes les sphères de sa vie. Tout cet étatisme que nous rencontrons dans les idées politiques de PLATON et d'ARISTOTE trouve son point de départ dans le motif religieux de la forme en son sens culturel déifié.

Alors que la sophistique déprécia la pensée théorique en niant toute norme de vérité, elle tendit à propager une connaissance utilitaire d'un caractère encyclopédique, dirigée sur la préparation des jeunes Grecs à leur tâche de citoyens actifs. La rhétorique sophistique était une technique de discussion tendant à vaincre un adversaire en l'empêtrant dans la multivocité des mots. Ce n'était point la vérité de l'opinion formulée, mais l'habileté de la défendre qui comptait, et c'était le public qui fonctionnait comme juge. C'est cette méthode éristique que PLATON dans son dialogue « Le Sophiste » a caractérisée comme l'effort de se retirer dans l'*apeiron*, dans le flux amorphe des significations changeantes des mots, pour se soustraire à toute définition logique, à toute forme conceptuelle de penser. C'est-à-dire que PLATON considérait la méthode sophistique de discussion comme une expression du principe de la matière qui est opposé au principe de la forme. Mais les sophistes eux-mêmes avaient déprécié le motif de la matière. Pour eux, leur méthode de discussion n'était qu'un jeu culturel qui tendait à la maîtrise de la forme technique du combat intellectuel.

SOCRATE, l'adversaire redoutable de la sophistique, se proposa de démasquer cette technique vide comme un manque de vraie connaissance. C'est lui qui donna à la pensée grecque une véritable direction transcendante en la dirigeant concentriquement sur le moi. C'est lui qui éleva la maxime delphienne : « Connais-toi toi-même », au rang de condition première de la réflexion philosophique. Seulement, cette voie de la connaissance de soi-même, qui brouilla les cartes des sophistes, était déterminée par le motif central religieux de la pensée grecque. Selon le témoignage de PLATON dans son dialogue « Phèdre », la question que SOCRATE se posait était de savoir s'il était apparenté à Typhon, le dieu intempéré et continuellement changeant des vents, ou s'il était d'une nature simple et bien équilibrée. C'est de nouveau l'opposition religieuse du principe de la matière instable au principe

de la forme, de la mesure et de l'harmonie. L'idéal apollinien de l'homme se trouve confronté avec l'homme dionysiaque. Nous savons par un témoignage de l'un de ses contemporains que SOCRATE était un homme de passion violente. L'idéal apollinien était la maîtrise de soi-même au sens d'une maîtrise des passions. C'est le même idéal que nous rencontrons dans la notion aristotélicienne de la vertu, savoir l'inclination stable de la volonté gagnée par un exercice continu à tenir le juste milieu entre deux extrêmes causés l'un et l'autre par les passions de l'âme, qui tendent à se soustraire à la direction de la raison.

C'est une conception de la vertu qui est plutôt d'une nature culturelle que morale. Elle est seulement dirigée vers une maîtrise des passions et vers la formation de la volonté d'après un libre projet de la raison.

C'est pourquoi la direction concentrique que SOCRATE donna à la pensée grecque, en érigeant la connaissance de soi-même au rang d'une première condition de la réflexion philosophique, ne pouvait aboutir à une unité de racine de l'existence humaine, mais plutôt au principe de la forme qui se trouve opposé au principe de la matière. L'idée socratique du moi était dépendante de son idée de Dieu. SOCRATE tenait à la conception du divin Démonstrateur qui a formé la matière informe d'après un projet rationnel. Il approfondit cette conception, déjà propagée par l'école d'ANAXAGORE dans la philosophie de la nature, en la dirigeant concentriquement sur une idée divine du bien et du beau (*kalokagathon*), en laquelle s'exprimait l'idéal apollinien de la forme, de la mesure et de l'harmonie. Cette idée n'était pas conçue comme une forme immobile de l'être supra-temporel au sens du premier projet de la doctrine platonicienne des idées métaphysiques. Plutôt elle était entendue comme une idée dynamique du divin esprit, une idée d'œuvre se réalisant dans le cosmos temporel.

Chaque chose a sa propre vertu, son ARÊTE, dirigée sur la réalisation de son but. En ce sens, SOCRATE parle de la vertu d'un lit de repos. Les vertus de l'homme doivent se concentrer dans la réalisation de l'idée du bien et du beau par la maîtrise des passions inordonnées sous la direction de la raison. Mais cette idée suprême ne dépassait pas les bornes de l'aspect culturel déifié, qu'elle concevait seulement dans ses anticipations esthétiques et morales. C'était une conception approfondie de la forme culturelle et rien de plus.

Sous la primauté du motif religieux de la forme, la pensée grecque arrive à son point culminant dans la philosophie de PLATON et le système philosophique d'ARISTOTE. Le dernier sera discuté dans notre étude suivante.

La pensée de PLATON a parcouru un processus dialectique dans lequel toutes les tendances opposées de la philosophie précédente se rencontrent en un effort presque surhumain pour trouver une syn-



thèse ultime, qui chaque fois de nouveau s'avérait impossible. Nul penseur grec avant lui n'a éprouvé les tensions dialectiques dans le motif religieux forme-matière d'une façon aussi intense.

Partant d'une phase socratique dans laquelle les dialogues se meuvent autour de la méthode socratique qui démasquait l'art sophistique, et posent le problème de la définition des vertus, la pensée platonicienne arrive à une seconde phase. Elle est caractérisée par une rigoureuse séparation entre le monde métaphysique des formes du véritable être et le monde sensible du devenir et du changement. C'est l'influence de PARMÉNIDE qui se révèle dans cette période et qui donna naissance au premier projet de la doctrine des idées. Les idées sont conçues comme formes idéales d'un caractère absolument simple et immobile, à l'image de l'être un et indivisible de PARMÉNIDE. Parce qu'elles sont les formes idéales de l'être véritable, elles ne peuvent être observées que de l'œil méditatif du philosophe. Leur diversité correspond en principe à la diversité des aspects modaux de l'expérience, dont elles ne sont que des absolutisations métaphysiques. Cette conception des idées est indissolublement liée à une conception orphique de l'âme pensante, comme un être simple et immortel. Parce que cette âme pensante est apparentée au monde des idées, elle doit participer à leur nature simple et ne peut pas être soumise au processus de naissance et de mort comme le corps matériel, composé des éléments, qui n'est que sa prison et son tombeau. Cet argument au moyen duquel PLATON cherche à démontrer l'immortalité de l'âme a été embrassé par la pensée chrétienne en son sens scolastique comme un article de foi. On ne voyait pas que cette idée d'immortalité inspirée par le motif dualiste forme-matière était incompatible avec la vision biblique de l'unité de racine de l'existence humaine.

L'opposition polaire du monde métaphysique des idées au monde sensible du devenir était clairement orientée vers la conception antithétique du motif forme-matière, développé par PARMÉNIDE. Cependant, PLATON ne se résignait pas à cette antithèse. Il s'efforça de réconcilier les motifs opposés de la forme et de la matière au moyen d'une synthèse dialectique en supposant que les idées étaient les vraies causes des choses périssables, leurs paradigmes, auxquels elles participent.

Cet effort était sans doute inspiré de la conception socratique de l'idée du bien et du beau, d'après laquelle l'esprit divin a ordonné le monde temporel. Mais cette idée était une idée dynamique qui était incompatible avec la nature immobile attribuée aux idées platoniciennes. Cette immobilité des idées était attribuable à l'influence de la conception géométrique de la forme de l'être que nous avons trouvé chez PARMÉNIDE, et qui révéla une dénaturation du motif de la forme sous l'influence de la religion naturaliste du ciel. PLATON avait essayé de se libérer de cette conception naturaliste en attribuant aux idées une nature supra-céleste. Mais leur immobilité était un résidu de

cette conception qui ne s'accordait point au motif de la forme en son sens culturel. Le premier effort pour vaincre cette contradiction conduisit à élever l'idée socratique du bien au rang de l'origine divine de l'être des idées métaphysiques. Cette idée concentrique du bien n'est plus rangée au nombre des idées statiques du monde intelligible. Elle occupe une place supérieure et est désignée d'une manière analogique comme le soleil dont les idées métaphysiques reçoivent l'être.

Cette conception est liée à celle du démiurge, l'esprit divin. Et PLATON dit en effet que c'est lui qui a fait les *eidè* des choses qui sont les paradigmes pour les produits culturels de l'artisan humain. Mais cette solution, développée dans le grand dialogue de la *République*, ne s'est pas maintenue. La phase suivante, celle des dialogues dits éléatiques, conduit à une crise fondamentale de la doctrine des idées. A l'aide d'une nouvelle logique dialectique, PLATON cherche à résoudre le problème : Comment les idées métaphysiques peuvent-elles s'incorporer dans la matière mouvante du monde du devenir ? Nous sommes de nouveau confrontés avec un effort pour vaincre l'antithèse radicale dans le motif central forme-matière au moyen de la pensée théorique. PLATON démontre que l'unité simple et absolue, qu'en accord avec PARMÉNIDE il avait attribuée aux idées comme formes de l'être véritable, sombre dans le néant, quand on tente de la penser logiquement. De la même façon, le principe de la matière informe se dissout en néant quand on s'efforce de le concevoir en soi sans aucune unité d'être ni aucune détermination de forme. Il faut donc trouver une synthèse dialectique entre les principes opposés de la forme et de la matière au moyen d'une logique dialectique. Au sens logique, l'être n'est pas une forme absolue d'une unité simple, mais une relation analytique impliquant en même temps unité et multiplicité, identité et diversité. La proposition : SOCRATE est un homme, implique qu'il n'est pas un animal, une plante, etc... Par conséquent, au sens logique, l'être et le non-être ne s'excluent point, mais sont des corrélatifs nécessaires. Or ces corrélations logiques sont élevées par PLATON au rang d'idées métaphysiques d'un caractère composé, idées dialectiques qui permettent une division en idées opposées l'une à l'autre. Ces idées dialectiques ne semblent pas exclure le principe de la matière informe que PARMÉNIDE avait nommé un non-être incapable d'être pensé. L'idée dialectique de l'être unit le principe de la forme et celui de la matière, l'idée de l'immobile et celle du mouvement, l'idée de l'unité et celle de la multiplicité.

Voici l'origine de la célèbre idée métaphysique de l'être analogique qui joue un rôle tellement fondamental dans la théologie scolastique. Au moyen de ces idées dialectiques, PLATON voulait montrer comment les formes idéales de l'être sont capables de s'incorporer dans la matière. Seulement cette synthèse semblait revenir à une destruction du monde métaphysique des idées pures et à l'abandon de l'opposition radicale du motif de la forme et de celui de la matière.

Mais voilà ce qui était exclu en raison de son véritable point de départ. C'est pourquoi cette crise de la doctrine des idées ne pouvait qu'appartenir à une phase transitoire de la pensée platonicienne. Dans le dialogue *Philèbe*, qui révèle la forte influence de la pensée mathématique de l'école pythagoricienne, les idées pures et simples ont regagné leur place et les idées dialectiques et composées sont restreintes à la fonction de formes de l'être mixte du monde sensible et devenu.

L'une et l'autre, la forme absolue et la matière absolue, réapparaissent comme des présuppositions supra-logiques. Ni l'une ni l'autre n'est dérivée d'une Origine ultime. C'est seulement le monde devenu, issu d'un mélange de l'*apeïron*, la matière informe, et le *péras*, le principe de la forme, qui demande une origine divine comme sa cause. L'être mixte des choses périssables est conçu comme un *génésis eis ousian*, c'est-à-dire un devenir dirigé sur sa détermination par une forme d'être comme son but. La cause ultime de ce devenir dirigé est l'esprit pensant du Divin Démonstrateur qui ne veut réaliser dans le monde sensible que le bien et le beau. Ainsi l'idée socratique du *kalokagathon*, comme l'idée dirigeante de l'esprit divin qui a ordonné le monde sensible, reprend sa place centrale dans la vue platonicienne du monde devenu.

La conception téléologique de la nature qui est impliquée dans cette vue lui donne lieu à un premier effort de prouver l'existence d'un divin démonstrateur du monde devenu. Cette preuve dite physico-téléologique est devenue une composante fixe des preuves de Dieu qu'on rencontre dans la théologie soi-disant naturelle de la scolastique chrétienne. Seulement l'unité de cause du monde devenu que PLATON avait supposée dans son dialogue *Philèbe* ne pouvait être maintenue, parce qu'elle était incompatible avec le dualisme radical du point de départ.

Aussi nous voyons que dans l'un des derniers dialogues de PLATON, savoir le *Timée*, qui a pour sujet la genèse du monde sensible, cette unité de cause est remplacée par une dualité de causes opposées l'une à l'autre. Après avoir exposé les œuvres du divin esprit qui ne veut que réaliser le bien et le beau dans le monde à l'image de l'idée éternelle d'un être vivant, PLATON se met à décrire les effets d'une autre cause, qu'il appelle « cause errante ». C'est l'*anankè* du principe de la matière, qui s'oppose à l'opération formatrice de la raison divine. Le Démonstrateur n'a pas de pouvoir sur cette *anankè*. Il ne peut que l'influencer par la puissance persuasive de la raison.

C'est la même confrontation de la divine raison avec la puissance autonome de l'*anankè* que nous rencontrons dans la dernière partie de la trilogie tragique *Oresteia* d'ESCHYLE. Oreste est persécuté par les Erinnyes, les filles furieuses de l'*anankè*, parce qu'il a tué sa mère, pour venger son père égorgé. Les dieux olympiens veulent le

sauver, mais ils sont sans pouvoir sur l'*anangkè*. C'est seulement par les paroles persuasives d'Athéna, la fille de Zeus, que les Erinnyes renoncent à leur vengeance. La tragédie est terminée par les mots :

« Ainsi Zeus et l'*anangkè* se sont réconciliés. »

C'est ainsi que l'antithèse religieuse des motifs centraux de la forme et de la matière, que nous avons vue s'exprimer dans la philosophie grecque, s'est fait sentir aussi dans l'art dramatique de ce peuple hautement doué.

Cet effort que PLATON n'a jamais abandonné engageait sa pensée philosophique dans un processus dialectique qui a parcouru diverses phases, y compris la phase d'une crise fondamentale de la doctrine des idées. Il est impossible d'examiner maintenant ces phases à part.

Nous nous contenterons de constater que la tentative platonicienne pour résoudre le conflit entre les principes opposés de la forme et de la matière, en faisant des idées métaphysiques les causes des choses périssables, présupposait l'unité d'origine du monde matériel. Or cette présupposition ne pouvait pas être maintenue, parce qu'elle était exclue par le point de départ dualiste de la pensée grecque.

### III

## LA BASE RELIGIEUSE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Nous poursuivrons notre recherche critique des véritables points de départ de la pensée philosophique occidentale en dirigeant notre attention vers la pensée chrétienne, en son sens scolastique. Par pensée scolastique, je n'entends point seulement une méthode spécifique de discuter les problèmes théologiques et philosophiques, caractérisée par l'exposition du pour et du contre d'une certaine solution et l'allégation de diverses autorités dont on s'efforce d'accommoder les opinions l'une à l'autre. Cette méthode n'est qu'une forme spécifique de la pensée scolastique qui ne concerne pas son caractère essentiel. Ce caractère essentiel implique que du point de vue chrétien elle ne voit ni la nécessité ni la possibilité d'une réforme intrinsèque de la philosophie, mais ne tend qu'à une accommodation de la philosophie grecque ou humaniste à la foi chrétienne. En général, elle préfère se joindre à une philosophie scolaire d'une renommée stable, mais cela n'est pas nécessaire.

Dès le commencement, cette pensée scolastique a été assujettie à l'influence des motifs religieux non-bibliques. Elle ne pouvait pas les reconnaître comme tels parce qu'ils étaient camouflés sous la forme d'axiomes métaphysiques ou épistémologiques, et la pensée scolastique manque d'une critique transcendantale de la philosophie.

Ce n'est pas avant le haut moyen-âge que la philosophie scolastique chrétienne a acquis une nouvelle base religieuse, savoir le motif central NATURE-GRÂCE, qui dès lors est resté son commun point de départ.

Nous avons établi que ce motif lui aussi est d'un caractère dialectique en tant qu'il est composé de deux motifs opposés qui ont tendance à disperser en directions polairement opposées l'une à l'autre la pensée philosophique qui se trouve sous leur emprise. Ce caractère dialectique du motif NATURE-GRÂCE ne peut manquer de se dévoiler, quand nous nous mettons à confronter son sens religieux avec celui du motif central pur de la révélation biblique, qui est la clé de la connaissance de Dieu et de soi-même.

Nous avons observé que le motif biblique de la création, de la chute et de la rédemption par Jésus-Christ dans la communion du

Saint-Esprit, est d'un caractère intégral et radical, et qu'il est un et indivisible. Ce n'est pas du tout le résumé d'une doctrine théologique, qu'on puisse discuter d'une façon théorique, mais le noyau vivant de la Parole de Dieu, qui est une force motrice spirituelle s'adressant au cœur, à l'unité de racine de notre existence. Impossible qu'on ait entendu le sens radical de la création tant qu'on n'a pas entendu quel est le vrai centre de l'existence humaine et tant qu'on nie le sens radical de la chute, qui est indissolublement lié au sens radical de la rédemption. Le motif central de la révélation biblique est le seul qui conduise à la vraie connaissance de soi-même et de Dieu. Son caractère radical et intégral, qui est la garantie de sa divine vérité, exclut par principe chaque dualisme et chaque absolutisation du relatif. Par conséquent, il ne présente aucun trait dialectique. Si la pensée philosophique se trouve en effet sous son emprise, elle ne peut jamais aboutir à une vue dualiste de l'ordre temporel, de notre expérience, ni à une vision dite dichotomiste de la nature humaine, ni à une métaphysique de l'être qui se dirige sur une soi-disant réalité en soi au-delà du monde empirique créé qui n'a aucun autre mode d'existence que celui du sens. Impossible de soustraire la pensée philosophique à l'emprise totalitaire de ce motif sans qu'on la rende à l'emprise d'un autre motif religieux d'un caractère apostat.

Le plus grand des Pères de l'Eglise, AUGUSTIN, s'était pénétré de cette vérité primordiale. C'est pourquoi il a nié l'autonomie de la philosophie. A moins qu'elle soit illuminée par la Parole de Dieu, la pensée philosophique ne peut qu'aboutir à des erreurs fondamentales.

C'était un point de vue qui n'avait pas encore été étayé par une critique transcendantale de la pensée philosophique. C'était plutôt une position prise comme conséquence du caractère intégral et radical de la religion chrétienne, une position de foi. Mais à défaut d'une claire intelligence des présuppositions nécessaires de la pensée philosophique, AUGUSTIN n'est point arrivé à une solution satisfaisante du problème d'une philosophie chrétienne proprement dite.

Il l'identifie avec une question entièrement différente, à savoir celle concernant la relation entre la philosophie et la théologie chrétienne. En niant l'autonomie de la pensée philosophique, il nie en effet l'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie. Il n'a en vue que la philosophie grecque et gréco-romaine qui avaient réclamé une autonomie en face de la foi populaire. AUGUSTIN est d'avis que cette philosophie païenne ne peut pas être tolérée comme une science autonome, mais qu'il faut la subordonner à la théologie dogmatique qu'il considère comme la vraie philosophie chrétienne et qu'il ne distingue pas explicitement de la vraie religion.

Quoique la philosophie païenne soit pleine d'erreurs, elle contient aussi des idées saines et utiles qui peuvent être adaptées à la doctrine chrétienne. En ce sens, elle peut rendre certains services à la théo-

logie, pourvu qu'elle ne reste qu'une servante, qu'une *ancilla theologiae*.

Nous voudrions faire remarquer que cette conception des relations entre la philosophie et la théologie n'est pas du tout d'origine chrétienne. Elle n'est qu'une christianisation du point de vue défendu par ARISTOTE dans sa « Métaphysique » par rapport à la théologie philosophique en sa relation avec les autres sciences. ARISTOTE prétend que cette théologie, qui a pour objet la fin ultime et le bien suprême, est la reine des sciences et qu'il n'est pas permis aux autres sciences de contredire ses vérités fondamentales. Cette thèse aristotélicienne fut transplantée dans la pensée chrétienne et appliquée à la relation entre la théologie de la révélation et la philosophie païenne. Il va sans dire qu'une théologie philosophique au sens aristotélicien était radicalement exclue par le point de départ religieux d'AUGUSTIN. Pour lui, il n'y a qu'une seule vraie théologie, savoir celle de la Révélation. Toute réflexion philosophique du chrétien doit être située dans ce cadre théologique, afin que la raison soit illuminée par le Verbe qui est la Vérité. C'est cette opinion qui a dominé la pensée chrétienne scolastique jusqu'à la renaissance de l'aristotélisme, au XIII<sup>e</sup> siècle, sous la direction d'ALBERT LE GRAND et de THOMAS D'AQUIN. Depuis ce temps, une croissante tendance de la philosophie scolastique commence à revendiquer son autonomie vis-à-vis de la théologie chrétienne et s'autoriser de la seule lumière naturelle de la raison.

Le nouveau motif religieux NATURE-GRÂCE se met à manifester son influence.

En opposant une sphère naturelle de la création à une sphère surnaturelle de la grâce divine et en attribuant à la première une certaine autonomie, ce motif dialectique écarte le caractère radical et intégral du motif biblique et ouvre la porte à son accommodation aux motifs apostats. Le motif de la nature, tout en étant accommodé à la doctrine ecclésiastique de la création, détourne la pensée chrétienne de la révélation de l'unité radicale de l'existence humaine, de sorte qu'à la raison est attribuée la place centrale dans la nature de l'homme, et une puissance autonome.

Le motif de la grâce, qui est supposé s'exprimer dans les vérités surnaturelles de la révélation divine, ne peut pas effectuer une restauration de l'authentique point de vue biblique, parce qu'il est indissolublement lié au motif non-biblique de la nature, impliquant l'autonomie de la raison. Seulement, en se rapportant à la Parole de Dieu, en son interprétation ecclésiastique, il s'oppose à la prétendue autonomie de la nature et révèle la tendance intrinsèque à l'absorber et à l'annihiler. Inversement, le motif de la nature a la tendance intrinsèque à s'émanciper de son corrélatif surnaturel et à l'absorber à son tour. Voilà l'origine d'une dialectique religieuse qui s'est manifestée dans la pensée scolastique, jusqu'à nos jours, et qui a impliqué

de graves conséquences pour tout le développement de la philosophie occidentale.

L'intention originelle du motif nature-grâce était sans doute une liaison de ses deux composants en une synthèse religieuse qui ne pouvait pas être détruite sans évoquer la plus vive résistance de la part de l'autorité de l'Eglise catholique romaine.

Selon cette conception synthétique, sanctionnée par la doctrine catholique romaine, la nature est l'infrastructure ontique de la grâce qui n'est qu'un don sur-naturel, ajouté à celle-ci, par lequel la nature est élevée à un plus haut degré de perfection, parce qu'il la fait participer à la nature de Dieu. La nature rationnelle de l'homme présente un désir inné de cette perfection, parce qu'elle est prédisposée au don surnaturel. La chute l'a privée de ce don, de sorte que la nature humaine a été blessée. Mais cette nature n'a pas été corrompue. Il va sans dire que selon cette conception synthétique la primauté est décernée au motif de la grâce. La nature comme telle n'est pas déifiée, mais elle n'est pas non plus dépréciée, parce que la conception synthétique ne la voit pas comme l'opposé de la grâce surnaturelle, mais comme sa présupposition nécessaire.

Partant de cette conception synthétique du motif nature-grâce, THOMAS D'AQUIN a construit son système magistral d'une philosophie naturelle, dans lequel tout le système philosophique d'ARISTOTE était incorporé et en divers points élaboré d'une façon originale. Mais en même temps, l'œuvre aristotélicienne était interprétée en un sens scolastique, de sorte qu'elle était accommodée à la doctrine ecclésiastique de la création et de l'immortalité de l'âme humaine.

C'est dire que d'une part le système philosophique de THOMAS D'AQUIN se trouve sous l'emprise du motif grec de la forme et de la matière, entendu selon sa conception aristotélicienne. Mais que d'autre part ce motif grec a été accommodé au motif scolastique nature-grâce, de sorte que d'un point de vue formel il a perdu son sens païen. Ainsi le motif nature-grâce était engagé dans une double dialectique, attendu que dans sa première composante, celle de la nature, le motif dialectique forme-matière s'était incorporé, qui devait être accommodé à la doctrine de la création, qu'il excluait par principe. L'autonomie attribuée à la raison naturelle était entendue au sens scolastique orthodoxe. Il y a des vérités naturelles qui peuvent être découvertes et démontrées par la raison sans l'intermédiaire d'une révélation divine. Néanmoins, à cause de l'affaiblissement de l'intellect humain, dès la perte du don surnaturel, la révélation contient aussi des vérités naturelles en tant qu'elles sont d'une importance fondamentale, par exemple la vérité de la création divine et celle du Décalogue. Il va sans dire que la philosophie est liée à ces vérités telles qu'elles sont entendues par l'autorité ecclésiastique. Les vérités surnaturelles ne peuvent pas contredire les vérités naturelles. Par



conséquent, quoiqu'elles surpassent l'intelligence naturelle, elles ne peuvent pas non plus contredire la raison humaine. Cela implique une accommodation mutuelle de la philosophie aristotélicienne, et de la doctrine de l'Eglise catholique romaine. Voici une conception de l'autonomie de la raison tout à fait différente de la conception grecque. Regardons-la d'un peu plus près.

Le système thomiste est construit en parfait accord avec le motif central nature-grâce, qui est son point de départ religieux. Il est composé d'une théologie de la révélation contenant une exposition théorique de la doctrine ecclésiastique surnaturelle et d'une philosophie naturelle, conçue comme l'infrastructure de celle-ci. Dans la grande « Somme Théologique », les questions philosophiques ne sont traitées que dans le cadre général des questions théologiques, y compris les questions éthiques. Il pourrait donc sembler que THOMAS D'AQUIN n'ait pas d'autre conception de la relation entre la théologie chrétienne et la philosophie que celle d'AUGUSTIN, surtout parce qu'il accepte la vue augustinienne de la théologie dogmatique comme la reine des sciences et de la philosophie comme servante de cette théologie.

Néanmoins, il y a une différence fondamentale. C'est que dans le système thomiste, la théologie des vérités dites surnaturelles est étayée par une philosophie et une théologie naturelles qui prétendent ne s'autoriser que de la seule lumière naturelle de la raison théorique.

Cette philosophie est fondée sur la métaphysique aristotélicienne de l'être. Cette métaphysique prétend pouvoir résoudre d'une façon parfaitement autonome les trois problèmes préalables de la philosophie que nous avons réservés à une critique transcendantale de la pensée philosophique. Attendu que ces trois problèmes concernent respectivement la relation et la liaison mutuelle des divers aspects de l'expérience, l'unité de racine du moi pensant et l'origine ultime de tout sens de la création, la métaphysique thomiste-aristotélicienne ne peut manquer d'être tripartite. En effet, elle consiste en une métaphysique générale de l'être comme le fondement et la liaison fondamentale de toute diversité de déterminations théoriques de l'être, en une anthropologie métaphysique, concernant l'unité substantielle de la nature rationnelle humaine, et en une théologie naturelle concernant l'Origine ultime de toute diversité de l'être.

La métaphysique aristotélicienne sous sa forme définitive ne s'est développée qu'après qu'ARISTOTE se fût émancipé de l'école platonicienne à laquelle il avait adhéré pendant une phase assez longue de sa vie philosophique. Cette émancipation s'était accomplie depuis l'abandon de la conception platonicienne des idées comme des substances ou formes supra-temporelles de l'Etre, séparées des choses périssables du monde sensible. Les idées séparées étaient remplacées par des formes essentielles inhérentes aux choses périssables, comme les causes finales de leur devenir, les entéléchies, qui tendent à se réaliser dans leur matière mouvante.

Ce n'était rien d'autre que la conception platonicienne du devenir, comme une genèse dirigée sous une forme d'être, qui lui donne son but et sa limite ou mesure, conception que nous avons rencontrée dans le dialogue « Philèbe » de PLATON, écrit après qu'il eût surmonté la crise de sa doctrine des idées. Mais alors que PLATON lui-même restreignait cette conception au monde de l'être mixte et continuait à tenir à un monde séparé des idées pures, ARISTOTE abandonna ces idées séparées.

Cette vision des formes essentielles des choses comme les entéléchies de leur développement intrinsèque était conçue à l'image d'un organisme vivant se développant d'une semence. La semence contient déjà en puissance la forme parfaite de l'organisme et tout le développement de son corps matériel ne tend qu'à réaliser cette forme comme son but inné. Le mot grec entéléchie signifie un but (télos), qui est inhérent à l'être matériel, composé d'une forme et d'une matière.

La métaphysique aristotélicienne se fonde sur l'idée grecque de l'être comme le seul objet possible de la pensée théorique. PARMÉNIDE avait établi que toute pensée théorique se rapporte à l'être, auquel appartiennent par nature les attributs de l'unité et de la vérité. C'est-à-dire, tout ce qui est pensé doit être pensé dans une unité d'être et accompagné du jugement : ce qui est pensé est en vérité un être. Cet être général, comme le seul objet possible de la pensée théorique, doit embrasser tout ce qui est pensable, et nonobstant l'opinion contraire de PARMÉNIDE on avait reconnu que ce tout implique une grande diversité de modalités d'être. Par conséquent, en dehors de l'être un et vrai, rien ne peut être pensé.

Cette idée d'être est nommée une idée transcendante parce qu'elle est considérée comme la condition nécessaire de tout concept spécifique de la pensée théorique. Seulement, puisque cette idée doit embrasser tout ce qui peut être pensé, il lui manque l'unité de sens et elle revêt un sens analogique. Autrement dit, quoique l'être appartienne à tout ce qui peut être pensé, il n'appartient pas à chaque objet possible de la pensée en un sens identique, mais en un sens différent, selon sa manière d'être.

C'est ici que l'idée transcendante de l'être, qui avait été introduite comme une idée autonome de la pensée philosophique, s'avère en effet dépendante du motif central religieux de la philosophie grecque. Regardons cette situation de plus près.

Nous avons vu dans notre précédent exposé que PARMÉNIDE avait identifié l'idée de l'être avec celle de la forme divine. Le principe de la matière, le principe du processus du devenir et du déclin, était considéré par lui comme un non-être absolu, qui ne peut pas exister en vérité, mais seulement dans l'opinion décevante. Seulement PLATON avait démontré que cette antithèse absolue des principes de la forme et de la matière doit conduire la pensée théorique au néant.

C'est pourquoi dans ses dialogues dits éléatiques il avait introduit une idée dialectique de l'être qui, dans le dialogue « Philèbe », était nommée « l'être mixte », et qui tendait à unir les principes opposés de la forme et de la matière. Cet être mixte se trouvant à la base du monde matériel avait été lié à l'idée socratique du bien et du beau. Cette idée socratique était conçue comme l'idée dirigeante du divin esprit qui était considéré comme la cause ultime du processus de devenir en tant qu'il peut être considéré comme une genèse dirigée sur la réalisation d'une forme comme son but. Partant de cette conception dialectique de l'être, ARISTOTE établit que l'être implique une première distinction de principes, principe de la forme et principe de la matière. La matière pure ou première n'est qu'un être en puissance ou en possibilité, qui ne peut s'actualiser qu'en revêtant une forme. Cette bifurcation de l'idée transcendantale de l'être conduit à deux pôles opposés de la pensée aristotélicienne, savoir d'une part la matière pure ou première, comme le principe de la pure possibilité ou de l'imperfection, d'autre part la forme pure et actuelle qui est identifiée avec la déité, savoir l'esprit divin pensant qui est le Moteur non-mû de tout être composé de forme et de matière, et le principe de la perfection absolue.

Il saute aux yeux que cette conception aristotélicienne s'est efforcée de dériver le motif de la matière de son sens religieux originel et de le subordonner complètement au motif de la forme, en son sens purement culturel. Néanmoins le principe de la matière retient sa position autonome vis-à-vis de la forme pure. Il est son opposé polaire qui, en complet accord avec PLATON, est conçu comme la cause errante de toute résistance offerte à la réalisation parfaite de la forme dans le monde empirique. La divinité aristotélicienne, elle aussi, se trouve confrontée avec l'*anangkè* qu'elle ne peut point dominer.

La métaphysique thomiste a intégralement accepté l'idée de l'être au sens aristotélicien, avec ses quatre attributs transcendants, l'un, le vrai, le bon et le beau. Tous ces attributs participent au caractère analogique de l'être. C'est-à-dire que l'unité de l'être, elle aussi, manque de l'unité de sens, et ne peut pas diriger la pensée théorique au-delà de la diversité des aspects modaux de l'expérience sur une unité de racine de leur sens. Cela tient au dualisme du point de départ, savoir le motif religieux forme-matière, qui est incompatible avec l'acceptation d'une unité de racine de toute diversité de sens.

THOMAS D'AQUIN accepte aussi la conception aristotélicienne de Dieu comme la forme pure et l'actualité sans aucun moment potentiel, et comme le Moteur non-mû de l'univers. En accommodant cette conception théologique à la doctrine ecclésiastique de la création, THOMAS D'AQUIN s'engage dans une contradiction insoluble. Dieu en tant que forme pure doit être l'origine du principe de la matière, qui était considéré comme le principe de l'imperfection auquel la forme pure divine ne peut participer en aucune façon. En outre, il va sans

dire que le Moteur non-mû aristotélicien n'a rien à voir avec le Dieu vivant, qui s'est révélé comme le Créateur.

Dans sa théologie naturelle, THOMAS D'AQUIN accepte aussi la preuve aristotélicienne de l'existence d'un Moteur non-mû, et l'interprète comme une preuve naturelle de l'existence d'un créateur divin du monde. Cette preuve n'était pas du tout une preuve produite par une raison autonome. Au contraire, elle n'était rien d'autre qu'une explication théorique de ce qui était déjà présupposé dans son point de départ religieux. Les présuppositions de cette preuve étaient les suivantes : Dieu est la forme pure et actuelle. La matière est le principe de l'imperfection. Tout mouvement naturel n'est qu'un mouvement de la matière dirigée vers la réalisation d'une forme, comme sa cause finale. Tous les autres mouvements sont d'un caractère artificiel ou mécanique.

Partant de ces présuppositions, la preuve s'élabore comme suit : nous avons l'expérience des mouvements. Tout mouvement implique une cause. En tant que cette cause est elle-même l'effet d'un mouvement, elle implique une autre cause. Ainsi la pensée est obligée d'accepter une série de causes du mouvement. Cette série ne peut pas être pensée comme une série infinie. Attendu qu'une succession infinie ne peut pas avoir un être actuel, elle exclurait aussi l'être actuel d'une cause prochaine et d'une cause moyenne. Par conséquent, la succession des causes doit être pensée comme une succession finie se terminant en une cause ultime, qui est le moteur non-mû. Et cette cause non-mue est la forme pure et actuelle qui s'appelle Dieu. Si cette preuve était partie des présuppositions inverses, savoir du caractère divin du fleuve éternellement mouvant de la vie et du caractère injuste et défectueux de toute forme fixe, elle n'aurait pas manqué d'aboutir à des conclusions tout à fait opposées.

THOMAS D'AQUIN a aussi accepté la doctrine aristotélicienne concernant les catégories de l'être, auxquelles incombe le rôle de déterminer l'idée générale de l'être d'une façon plus précise. La catégorie centrale est celle de la substance (ousia). Toutes les autres sont d'un caractère accidentel, puisqu'elles présupposent la substance comme leur porteur ou centre de référence absolu. La substance au sens primordial est la chose en soi, conçue comme une totalité individuelle, indépendante de l'expérience et de la pensée logique dont elle est l'objet. En un sens secondaire, le terme substance désigne aussi les formes dites substantielles des choses composées de forme et de matière, c'est-à-dire les formes essentielles des choses périssables qui s'incorporent dans la matière spécifique de ces choses. Ces formes substantielles n'ont un être actuel qu'en leur réalisation dans une matière spécifique. Elles ne peuvent être abstraites de cette matière que par la pensée théorique et elles perdent alors cette individualité qu'elles acquièrent à cause de leur union substantielle avec une matière. C'est que, selon ARISTOTE et THOMAS D'AQUIN, la matière est

le principe de l'individualisation des choses. La forme comme telle manque de l'individualité. Sont substances au sens primordial toutes les entités naturelles dans leur unité individuelle de forme et matière. Une statue ou un édifice ne sont pas des substances ; ce ne sont que les matériaux naturels dont ils sont composés qui sont des unités substantielles. Mais qu'est-ce que cette substance primaire, qui n'est ni forme pure, ni matière pure, mais l'unité substantielle de ces deux ? ARISTOTE et THOMAS D'AQUIN, l'un et l'autre, prétendent qu'elle est l'ultime point de référence de toutes les déterminations relatives de l'être. Par conséquent, cette unité substantielle ne peut point être une simple relation entre la forme essentielle et la matière. Selon ARISTOTE et THOMAS D'AQUIN, toute relation que la pensée logique établit doit se rapporter à des unités substantielles comme ses porteurs. Il s'ensuit que cette unité substantielle, en tant qu'elle est attribuée à des entités périssables, doit surmonter l'opposition de la forme et de la matière et unir ces deux principes d'une façon absolue. Mais voici une conception métaphysique qui est vide de sens, parce que tout sens est d'un caractère relatif. En outre, elle est incompatible avec le point de départ dualiste de la pensée grecque, qui exclut une unité de racine du monde empirique. Ce point de départ n'offre aucune possibilité pour surmonter l'antithèse centrale des motifs de la forme et de la matière.

THOMAS D'AQUIN a reconnu que l'unité absolue de la substance ne peut pas être conçue par la pensée humaine qui est liée à des relations. Mais il faut remarquer que le concept de substance, en tant que tel, est vide de sens parce qu'il contredit la façon d'existence de tout ce qui est créé. Ce concept métaphysique, qui attribue à des entités temporelles un être en soi et une unité radicale surpassant toute relation, est incompatible avec la vraie connaissance de soi-même en son sens biblique. Cela apparaît d'une façon évidente dans l'anthropologie thomiste, basée sur la métaphysique aristotélicienne. Selon ARISTOTE, l'homme est une unité substantielle d'un corps matériel et d'une âme raisonnable. L'âme raisonnable est la forme ou entéléchie du corps, qui donne à ce dernier l'être actuel. En tant que forme substantielle, l'âme ne peut pas exister en dehors du corps et vice-versa. C'est seulement l'intelligence en acte ou la pensée actuelle en sa fonction logique qui est incorruptible et éternelle et qui est une substance séparée indépendante du corps matériel. C'est une intelligence universelle manquant de toute individualité humaine et qui, selon ARISTOTE, ne vient pas de la nature, mais entre dans l'âme humaine de l'extérieur. C'est seulement la faculté de penser, c'est-à-dire la pensée en puissance, qui appartient à l'âme raisonnable de l'homme par nature et qui par conséquent est périssable.

THOMAS D'AQUIN s'est efforcé d'accommoder cette conception aristotélicienne à la doctrine ecclésiastique. C'est pourquoi il interprète cette conception de telle sorte que l'âme raisonnable, tout en étant

la forme substantielle du corps matériel, est en même temps une substance immortelle pouvant exister séparément du corps. Seulement, si l'âme n'est individualisée que par le corps matériel, comment peut-elle être une substance individuelle après sa séparation du corps ? C'est en vain que THOMAS D'AQUIN cherche à résoudre ce problème scolastique par la thèse dite psycho-crétianiste : Dieu a créé l'âme raisonnable en relation avec un corps individuel. Car ce qui n'appartient à l'âme qu'en relation avec un corps ne peut appartenir à l'âme en tant que substance séparée.

Toute cette conception de l'âme raisonnable comme la forme substantielle d'un corps matériel et comme une substance immortelle est dominée par le motif religieux forme-matière, accommodé à celui de la nature et de la grâce, qui exclut par principe la vision biblique de l'unité radicale de l'existence humaine.

C'est encore ce motif accommodé qui domine l'éthique thomiste et la vision thomiste de la société. L'éthique aristotélicienne est acceptée comme l'infrastructure naturelle de l'éthique surnaturelle avec ses vertus chrétiennes de foi, d'espérance et d'amour, et les conseils évangéliques. De la même façon, la vision aristotélicienne de l'Etat comme société parfaite et totale est devenue l'infrastructure naturelle de la conception de l'institution hiérarchique de l'Eglise, qui est considérée comme la société parfaite dans la sphère surnaturelle de la vie de grâce. Attendu que la vie surnaturelle est d'un plus haut niveau de perfection que la vie naturelle raisonnable, l'Etat est subordonné à l'Eglise en toutes choses qui concernent le salut de l'âme. En outre, c'est l'Eglise qui peut dispenser les sujets de leur devoir naturel d'obéissance, si le prince enfreint les principes du droit naturel.

Toute cette conception synthétique du motif nature-grâce ne pouvait d'aucune façon neutraliser les tensions dialectiques entre ses composants chrétiens et païens. La synthèse religieuse qu'elle avait cherchée à effectuer ne pouvait manquer de se dissoudre en une antithèse polaire aussitôt que la loi de la dialectique religieuse se manifesterait librement.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, après que l'autorité ecclésiastique se fût sérieusement affaiblie et que la culture médiévale unifiée par cette autorité eût commencé à se désagréger, le grand mouvement nominaliste de la basse-scholastique s'éleva sous la direction du moine franciscain GUILLAUME D'OCCAM. Ce mouvement sapait les fondements du système thomiste et fraya la voie à la pensée moderne dans sa forme sécularisée. Le motif de la nature et celui de la grâce se dissocièrent et on nia qu'ils eussent un point de contact quelconque. En tant qu'on continuait à attribuer la primauté au motif de la grâce, le motif de la nature fut déprécié et son prétendu point de concentration, savoir la raison théorique. On dénia à celle-ci toute faculté métaphysique de

pénétrer jusqu'à l'être en soi et l'origine divine du monde créé. Cela impliquait que la philosophie n'était plus considérée comme la servante de la théologie, de sorte que sa prétendue autonomie dût revêtir un sens nouveau.

Regardons d'un peu plus près cette dissolution nominaliste de la conception synthétique du motif nature-grâce.

Depuis la naissance du système thomiste, une lutte s'est élevée dans la pensée scolastique au sujet de la soi-disant primauté de l'intellect ou celle de la volonté. Alors que les tendances augustinienes s'étaient toujours tenues à la primauté de la volonté, le thomisme avait décerné la primauté à l'intellect. Au fond, il s'agissait d'une confrontation de la vision biblique de la souveraineté de Dieu comme créateur avec la vision aristotélicienne de Dieu comme la pensée parfaite et la forme pure que THOMAS D'AQUIN avait accommodée à la doctrine de la création. La loi de Dieu est-elle fondée dans la raison en son sens aristotélicien, de sorte que son contenu, en tant qu'il se rapporte à la sphère naturelle de la vie, peut être dérivé de la raison autonome ? Ou bien la sainte volonté du Créateur, s'exprimant dans l'ordre de la création, est-elle l'ultime mesure du vrai et du bien ? Sous la croissante influence de la philosophie aristotélicienne, cette question ne fut pas posée d'une façon claire puisque les adhérents de la primauté de la volonté eux-mêmes se tenaient à la métaphysique de l'être et à la doctrine des formes substantielles qui étaient incompatibles avec la vision biblique de la création. Cela s'applique particulièrement à DUNS SCOT, le grand adversaire de THOMAS D'AQUIN, au XIII<sup>e</sup> siècle. Quand DUNS SCOT parle de la puissance absolue de Dieu, il n'est pas question d'une volonté capricieuse ou despotique, mais d'une volonté qui est liée à l'essence infinie de Dieu et à la loi naturelle, issue de la raison divine, qui s'exprime dans la soi-disant loi éternelle. C'est une puissance absolue, approchée d'une façon métaphysique, au moyen d'un usage spéculatif de la pensée logique.

Or, d'un point de vue nominaliste, GUILLAUME D'OCCAM s'est entièrement détaché de cette métaphysique. 'CALVIN l'a fait aussi, mais seulement pour restaurer la vision purement biblique concernant la souveraineté de Dieu comme Créateur et l'ordre qu'il a établi pour la création. Mais la pensée d'OCCAM se trouve sous l'emprise du motif dialectique nature-grâce qui dès le commencement avait lié la pensée théologique à la métaphysique aristotélicienne, accommodée à la doctrine de la création. Par conséquent, l'abandon de cette métaphysique ne pouvait pas manquer de causer un vide dangereux. Et voici le dilemme scolastique : si la volonté souveraine de Dieu n'est pas liée à son essence métaphysique et à l'intelligence divine, elle doit être complètement contingente et capricieuse. C'est en effet en ce sens d'un arbitraire despotique que la puissance absolue de Dieu est entendue par OCCAM. La conception de Dieu comme forme

pure est remplacée par son opposé polaire : l'incalculable *anangkè* d'une volonté sans ordre.

La loi divine révélée dans le Décalogue est conçue comme l'expression de la puissance ordonnée de Dieu. Mais cette loi a perdu toute nécessité intrinsèque raisonnable. Du point de vue de sa puissance absolue, Dieu aurait pu établir une loi d'un contenu tout à fait différent des deux tables du Décalogue. Et cela s'applique à tout l'ordre de la création. Le thomisme avait interprété cet ordre au sens aristotélicien d'un ordre naturel impliquant une hiérarchie de formes substantielles dont l'âme raisonnable occupe la place la plus élevée. Cet ordre était supposé se rapporter à l'être en soi. Le nominalisme nie que la raison naturelle se rapporte à l'être en soi en son sens métaphysique. Les soi-disant formes substantielles de l'être ne sont que des noms universaux qui n'ont d'autre existence que dans l'esprit humain. Ni les genres ni les différences spécifiques des définitions n'ont leur fondement dans un être en soi des choses. Or, la pensée scientifique n'a d'autre objet possible que les notions générales dites des universaux, qui, en tant que tels, ne correspondent pas à la réalité des choses individuelles. Il s'ensuit que le nominalisme doit abandonner le critère réaliste de la vérité scientifique, à savoir que la vérité se trouve dans l'accord de la pensée avec l'être en soi. Il est obligé de chercher le critère de la vérité dans la pensée humaine elle-même. C'est pourquoi la scolastique nominaliste tendait à élever les sciences mathématiques au rang d'un modèle de certitude de la raison naturelle. C'est qu'on supposait que les mathématiques pures ne sont qu'une application de la logique et ne se rapportent qu'à la pensée humaine.

Puisque le nominalisme avait détruit la conception synthétique du motif nature-grâce, il va sans dire qu'il ne pouvait plus accepter la subordination de l'Etat à l'Eglise. OCCAM les coordonna. A son avis, la sphère naturelle de l'Etat est tout à fait séparée de la sphère surnaturelle de l'institution ecclésiastique, comme il sépare la philosophie de la théologie de la révélation. Seulement, la dialectique religieuse du motif nature-grâce ne pouvait pas s'arrêter à la conception dualiste d'OCCAM. D'une part la tendance véritablement augustinienne dans la scolastique ne pouvait pas se contenter de l'autonomie de la raison naturelle au sens thomiste. Puisqu'elle s'était liée au motif nature-grâce, elle tendait à faire absorber la nature par la grâce dans la mesure du possible. D'autre part, il surgit déjà au *xiv<sup>e</sup>* siècle une tendance dans la scolastique nominaliste qui d'une façon à peine masquée commença à attribuer la primauté au motif de la nature, ce qui devait conduire à une sécularisation graduelle du motif de la grâce.

C'est dans la tendance averroïste représentée par JEAN DE JANDUN et MARSILE DE PADOUE que ce glissement de la primauté vers la sphère naturelle commence à s'annoncer. Dans leur ouvrage de polémique,



intitulé *Defensor Pacis*, il n'est plus question de l'Eglise au sens d'une institution surnaturelle de la grâce. L'Eglise est plutôt considérée comme une partie de la nation et le pouvoir ecclésiastique est attribué au législateur séculier dont la compétence est dérivée du peuple souverain.

Ainsi, le processus dialectique dans lequel la pensée scolastique s'était engagée, à cause de la dialectique religieuse de son motif central nature-grâce, l'a conduit à une crise fondamentale qui fraye la voie d'une part au mouvement de la Réformation, d'autre part à la naissance de l'Humanisme.

C'est le motif central religieux de l'humanisme, comme point de départ de la philosophie moderne, qui sera le sujet de notre prochaine étude.

## IV

# LA BASE RELIGIEUSE DE LA PHILOSOPHIE HUMANISTE

Nous avons vu que la dialectique interne du motif central nature-grâce au XIV<sup>e</sup> siècle amena la pensée scolastique à dissoudre la conception synthétique thomiste exprimée dans l'adage : *natura praeambula gratiae* (la nature est la présupposition de la grâce), en la conception antithétique d'OCCAM, selon laquelle il n'y a aucun point de contact entre la nature et la grâce. En même temps se manifesta une tendance à peine camouflée qui conduisait à une absorption graduelle du motif de la grâce surnaturelle par celui de la nature. C'était cette dernière tendance qui frayait la voie au grand mouvement humaniste dont le motif central religieux de la nature et de la liberté a dominé la philosophie moderne sécularisée à partir du cartésianisme jusqu'à nos jours. Qu'est-ce que signifie ce nouveau motif humaniste et comment s'est-il imposé à la pensée moderne sécularisée comme son commun point de départ, nonobstant le fait que cette pensée présente une diversité de tendances philosophiques tellement différentes qu'à première vue il semble impossible d'y découvrir une idée dirigeante commune ?

Pour trouver une réponse à cette question, il faut remonter jusqu'à l'origine de l'Humanisme, à l'époque de la renaissance italienne. La désagrégation de la culture médiévale, unifiée par l'autorité ecclésiastique, annonça une ère nouvelle. L'infrastructure séculière de la société médiévale commença à s'émanciper de cette autorité à mesure que le processus de différenciation culturelle s'avancait. Et ce processus devait aboutir à la sécularisation complète de la culture occidentale, à moins qu'il eût été dirigé par le motif radical et intégral de la religion chrétienne en son sens biblique.

Si le grand mouvement de la Réformation s'était vraiment tenu à ce motif central biblique, en son sens pur, le développement culturel dans les pays protestants aurait pu présenter un sens bien diffé-

rent de celui de la sécularisation moderne. Mais en général la Réformation n'a pas réussi à se détacher du motif scolastique nature-grâce. Et c'était précisément la dialectique interne de ce motif religieux qui avait frayé la voie à la sécularisation culturelle, aussitôt que le processus de différenciation eût mis fin au pouvoir unifiant de l'institution ecclésiastique sur toutes les sphères de la civilisation.

La renaissance italienne, dans laquelle le motif religieux de l'humanisme moderne a trouvé sa première expression, n'était point une simple reviviscence de l'esprit de la culture antique s'exerçant en dehors du cadre scolastique de son accommodation à l'esprit ecclésiastique. C'était plutôt un mouvement tendant à une véritable régénération de l'homme, une renaissance en un sens religieux. Cette idée de régénération était prise du motif de la rédemption de la religion chrétienne, mais elle n'était point entendue au sens biblique. La renaissance italienne, en tant qu'elle était un mouvement humaniste, tendait à une élimination complète du motif soi-disant surnaturel de la grâce. Elle partait d'une révolution copernicienne de l'image biblique de l'homme, ce qui conduisait à une nouvelle religion de la personnalité humaine impliquant une humanisation fondamentale du motif central de la révélation biblique. La renaissance italienne fut poussée par le motif d'une régénération de l'homme au sens de sa transformation en une personnalité complètement autonome et libre, considérée comme une fin en soi absolue. Ce nouveau motif de la liberté autonome de la personnalité humaine était bien différent de la notion grecque classique de l'autonomie de la raison. Il a subi l'influence du motif biblique de la création, qu'il a humanisé, pour autant qu'il attribue à la personnalité humaine la liberté créatrice de construire Dieu et le monde à sa propre image. Pour autant que l'humanisme tient à un divin créateur, Dieu n'est conçu que comme une image déifiée de l'impulsion créatrice provoquée dans la conscience religieuse par le motif central de la liberté créatrice de la personnalité humaine. Nous voulons illustrer cette humanisation du motif biblique de la création par quelques exemples.

Le grand philosophe allemand LEIBNIZ, l'inventeur du calcul différentiel et intégral, a appelé le divin Créateur le grand Géomètre. Ce n'était que l'image déifiée de l'intellect humain qui a créé ce calcul et qui a besoin d'une idole d'un intellect créateur, capable d'aller jusqu'au bout de l'analyse mathématique du monde empirique dans sa totalité, y compris les phénomènes contingents.

Emmanuel KANT a fait de l'idée d'un créateur divin un postulat de la raison pratique. C'est que KANT ne cherchait plus le centre de la liberté autonome de la personnalité humaine dans la pensée mathématique, mais plutôt dans la fonction morale de la volonté pure. L'homme autonome, qui a créé l'idéal d'une volonté morale pure au sens de son autonomie, a besoin d'une idée d'un créateur divin qui est capable de joindre la vertu de l'homme à la béatitude dans l'au-

delà, car dans la vie temporelle l'exercice de la vertu morale ne s'avère pas du tout accompagné d'une vie heureuse dans l'ordre de la nature, qui est plutôt opposé à celui de la liberté autonome.

Le motif humaniste de la liberté évoque une nouvelle image de la nature qui est élevée au rang d'une seconde idole, comme le corrélatif du motif de la liberté. La découverte de la nature à l'époque de la renaissance signifie en effet la naissance d'une nouvelle attitude religieuse par rapport au macrocosme environnant l'existence temporelle de l'homme. L'homme moderne, s'étant émancipé de toute foi au surnaturel en son sens ecclésiastique et s'étant élevé au seul maître de son destin, cherche dans la nature des possibilités illimitées pour satisfaire sa propre impulsion expansive et la regarde du point de vue infiniment optimiste de sa propre attente de l'avenir. La nature est déifiée comme l'image réfléchie à l'échelle macrocosmique du nouvel idéal religieux de la personnalité humaine.

La révolution copernicienne de l'image astronomique du monde était éprouvée comme le pendant de la révolution religieuse. L'adage « *Deus sive natura* », que nous rencontrons dans la philosophie de la nature de Giordano BRUNO, donne expression au second motif religieux de l'humanisme qui se joint au motif de la liberté comme son corrélatif nécessaire. L'homme nouveau se crée son monde, qui est à son image.

Cependant, ce nouveau motif de la liberté, aussi bien que son corrélatif, le nouveau motif de la nature, s'avèrent multivoques, de sorte qu'ils incluent une diversité de tendances possibles. C'est que l'idéal humaniste de la liberté, issu d'une sécularisation du motif central de la révélation biblique, manque de ce caractère radical qui est le propre de la liberté chrétienne parce que celle-ci se rapporte à la véritable racine de l'existence humaine. L'homme moderne autonome, tout en ayant été en contact religieux avec l'Évangile qui dévoile le vrai centre de son existence, se cherche encore lui-même à l'intérieur de l'horizon temporel avec sa diversité d'aspects modaux. C'est-à-dire qu'il est obligé de chercher le centre de sa liberté autonome en l'un des divers aspects de son existence temporelle. Il peut diriger son impulsion concentrique innée sur l'aspect moral ou sur l'aspect esthétique ou sensitif ou historique, mais il peut la diriger aussi sur l'aspect logique de sa pensée théorique, à laquelle il a également décerné une liberté autonome.

La même multivocité se révèle dans le motif humaniste de la nature. L'immense nature dans sa conception humaniste, qui depuis la révolution copernicienne de l'image astronomique de l'univers semblait étroitement liée à la révolution religieuse de l'image de l'homme, pouvait être regardée comme la réflexion macrocosmique de la liberté créative esthétique de la personnalité humaine. En ce cas, la nature est regardée comme l'origine créatrice d'une immense diversité de

beautés et d'un nombre infini de centres d'individualités inépuisables reflétant la tendance à l'infini que l'homme moderne découvre en lui-même en tant que microcosme. C'est le trait prépondérant dans la glorification de la nature à l'époque de la Renaissance, qu'on retrouve encore dans la philosophie de la nature de Giordano BRUNO.

L'homme humaniste n'éprouve alors encore aucune tension dialectique dans son motif religieux de la nature et de la liberté. Mais la nature pouvait aussi bien être regardée du point de vue du motif faustien de la domination, qui dès le début avait pénétré lui aussi l'idéal humaniste de la personnalité. Ici la nature est regardée comme un objet gigantesque de domination au moyen de la science autonome et le motif de la nature se manifeste comme un motif de maîtrise s'exprimant dans un nouvel idéal de la science. C'est la dernière conception de ce motif de la nature qui d'abord rapidement prend l'avantage sur le culte esthétique de la nature.

GALILÉE et NEWTON jetaient les fondements de la physique mathématique, qui se détournait complètement de la physique aristotélienne et de la théorie des formes substantielles, et frayaient en effet la voie à une domination scientifique de la nature sous son aspect modal d'énergie. En éliminant toutes les structures d'individualité et de totalité du monde empirique, ils se mettaient à examiner les relations universelles et purement fonctionnelles entre les phénomènes physiques, en tant qu'elles se laissent formuler en équations mathématiques.

Cette méthode conduisit à une conception tout à fait nouvelle des lois physiques. La loi newtonienne de la gravitation pouvait expliquer d'une façon causale tous les phénomènes de mouvement physique dans l'univers, sans aucune intervention de causes finales aristotéliennes et de qualités spécifiques des choses. La vision quantitative et mécanique de la nature supplanta toute vision téléologique et qualitative.

La nouvelle méthode d'analyse mathématique développée dans la géométrie analytique et plus tard dans le calcul infinitésimal apporta un approfondissement considérable des fondements mathématiques de la nouvelle science physique.

Il n'était donc guère surprenant que la nouvelle philosophie humaniste, en tant qu'elle se trouvait sous l'emprise du motif de la domination autonome de la nature, s'accrochât à la nouvelle méthode scientifique avec une confiance véritablement religieuse et l'élevât au rang d'un modèle de pensée universel qui devrait être mise à la base de toute la vision philosophique de la réalité.

Ce nouvel idéal humaniste de la science en son sens philosophique ne peut pas être compris en dehors du motif religieux dialectique qui l'a engendré.

Le motif de la liberté autonome et créatrice en dirigeant l'impulsion concentrique du moi pensant sur la pensée scientifique est

incompatible avec l'acceptation d'un ordre préalable de la création. Cela reviendrait à reconnaître une hétéronomie ou théonomie de la raison.

Le motif de la domination autonome de la nature exigea une image déterministe du monde, conçue comme une chaîne de relations causales ne laissant aucune lacune et dépassant toutes les bornes modales des divers aspects de notre expérience. Pour construire une telle image du monde, il faut détruire méthodiquement toutes les structures données de la réalité empirique, et s'en remettre exclusivement à la puissance créatrice de la pensée mathématique et aux notions fondamentales de la nouvelle science physique.

C'est cette conception de l'autonomie de la pensée théorique qui se trouve à la base du doute méthodique de DESCARTES sur toute réalité empirique donnée et sur toute méthode traditionnelle de la pensée scientifique, y compris celle de la mathématique antérieure. En cherchant la base ultime de la certitude dans le cogito, le « Je pense », et en développant l'idée d'une mathématique universelle, dans laquelle à l'ordre logique des termes d'une progression est décernée une fonction créatrice, DESCARTES donne une expression méthodique au nouvel idéal philosophique de la science.

Son contemporain et adversaire anglais, THOMAS HOBBS, s'est inspiré du même idéal. Dans l'avant-propos de son ouvrage intitulé « De corpore », il établit que la réflexion philosophique doit commencer par une expérimentation intellectuelle. Il faut détruire méthodiquement toute la réalité empirique donnée. C'est la logique mathématique qui par la lumière de la raison doit éclairer les ténèbres résultant de cette destruction. C'est là une allusion évidente au récit biblique de la création, allusion accentuée par l'explication : « Car la pensée a une tâche créatrice, comme Dieu ou comme l'artiste. » Il est indiscutable qu'ici se révèle une conception de l'autonomie de la raison tout à fait différente de la conception grecque et de celle de la scolastique chrétienne. C'est le nouveau motif humaniste de la nature et de la liberté qui l'a inspirée et qui détermine son sens véritable.

Cependant, le nouvel idéal de la domination de la nature à l'aide de la pensée mathématique créatrice ne pouvait manquer de mettre en pleine lumière la tension dialectique inhérente au motif religieux de la pensée humaniste. L'image déterministe et mécanique du monde évoquée par le motif humaniste de la liberté ne laissait elle-même aucune place pour l'homme libre et autonome. La Nature s'avéra l'adversaire implacable de la liberté.

Dès ce moment, la pensée philosophique humaniste se trouve engagée dans un processus dialectique sans arrêt. C'est d'abord l'idéal de la science inspiré du motif de la domination autonome de la nature auquel est décernée la primauté. A partir de DESCARTES, la philosophie moderne se met à construire une nouvelle métaphysique de la

réalité en soi, correspondant au nouvel idéal de la pensée mathématique créatrice.

Le centre de la liberté autonome de l'homme fut cherché dans la pensée mathématique avec ses idées claires et distinctes. On avait une foi inébranlable en la puissance libératrice de la science exacte. Tout progrès de la civilisation et de la moralité humaine était espéré du progrès de la science. Mais ce culte humaniste de la pensée scientifique ne pouvait manquer d'évoquer des tensions dialectiques dans la nouvelle métaphysique qui était construite sur le fondement de l'idéal mathématique et mécaniste de la science.

Cet idéal, inspiré par le motif de la liberté autonome et créatrice de la pensée scientifique, impliquait un postulat de continuité. En élevant la nouvelle méthode mathématique et mécanique au rang d'un modèle universel de la construction philosophique du monde, le cartésianisme se trouvait placé devant la question fondamentale de savoir si la pensée humaine elle-même pouvait être soustraite à une explication causale mécanique qui semblait inévitable à cause du postulat de la continuité impliqué dans le nouvel idéal de la science. L'image mécaniste du monde que DESCARTES avait construit n'embrassait point seulement les processus inorganiques, mais aussi les organismes vivants des plantes et des animaux. La continuité de la méthode scientifique semblait exiger que la pensée humaine fût de même assujettie à l'explication causale de la science mécaniste.

C'est ici que le motif de la liberté autonome se trouve confronté avec le motif opposé de la domination de la nature. Tant que la primauté était décernée au dernier motif, il ne restait d'autre issue pour résoudre ce conflit religieux que la métaphysique théorique. DESCARTES construisait deux substances métaphysiques qui du point de vue philosophique doivent être strictement séparées l'une de l'autre, à savoir la substance étendue du monde corporel et la substance pensante de l'âme humaine. Au moins du point de vue philosophique, il faut considérer l'âme pensante comme s'il n'y avait pas une substance étendue du corps matériel et vice-versa. C'est que la pensée mathématique était conçue comme le centre de la liberté autonome, que DESCARTES ne voulait pas abandonner.

Le philosophe anglais Thomas HOBbes, au contraire, allait jusqu'au bout du nouvel idéal de la science en son sens mécaniste et mathématique. C'est pourquoi sa métaphysique n'acceptait qu'une seule substance, savoir le corps mouvant. La vie psychique humaine était conçue d'une façon mécanique. Selon lui, la pensée, la volonté, les désirs et les passions ne sont que des mouvements psychiques, assujettis aux lois mécaniques formulées par GALILÉE, et causés par les mouvements des corps. Il n'existe ni une substance pensante au sens cartésien, ni des "idées claires et distinctes innées" à l'esprit humain et indépendantes de la perception sensible, comme DESCARTES l'avait supposé. Il n'existe pas non plus de libre volonté.

Dans le système hobbésien, le motif de la liberté autonome s'avéra presque complètement absorbé par le motif de la domination de la nature. Néanmoins, c'est le premier motif qui a évoqué le dernier et qui réapparaît dans l'éloge dédié par HOBBS, dans son ouvrage *Léviathan*, à la puissance libératrice de la science.

Toute la pensée moderne, en tant qu'elle s'est inspirée de l'idéal humaniste de la pensée scientifique créatrice, est de caractère nominaliste : elle cherche le seul critère de la vérité théorique dans la pensée créatrice elle-même, dont les idées universelles ne sont plus davantage considérées comme fondées dans des formes substantielles de l'être en soi. LEIBNIZ l'a établi explicitement en observant que quant au nominalisme il n'y avait d'autre différence entre les penseurs modernes que celle de savoir s'il fallait l'accepter en un sens extrême ou en un sens modéré. LEIBNIZ lui-même ne contesta que le nominalisme extrême comme il avait été défendu par HOBBS. En défendant l'opinion cartésienne qu'il y a des vérités éternelles, LEIBNIZ n'avait point en vue une restauration de la conception traditionnelle, dite réaliste, selon laquelle la vérité est un attribut de l'être en soi. Ces idées éternelles n'ont d'autre source que la pensée créatrice mathématique déifiée dans l'idée du Créateur divin, conçu comme le Grand Géomètre.

Le système métaphysique leibnizien, dit la monadologie, est le dernier qui ait été construit sous la primauté religieuse de l'idéal humaniste mathématique de la science. Le calcul infinitésimal inventé par LEIBNIZ est appliqué à l'analyse mathématique du continu. Le point mathématique n'a pas d'existence actuelle dans l'espace de la perception. Néanmoins, LEIBNIZ accepte des points métaphysiques, comme le vrai fondement du calcul infinitésimal, et comme les derniers éléments absolus de l'univers en tant qu'il est conçu comme le monde métaphysique, à la différence du monde empirique ou du monde des phénomènes. L'espace continu n'appartient qu'au monde sensible. Le monde métaphysique n'est pas de caractère spatial, comme DESCARTES l'avait supposé, par rapport au monde corporel. Il est composé de points métaphysiques dits monades, qui sont les unités réelles et absolument déstituées de parties, dont les points mathématiques ne sont que des modes de représentation scientifique. Ces monades ne sont rien d'autre qu'une absolutisation métaphysique du différentiel du calcul infinitésimal. Seulement, elles sont de même conçues comme le fondement métaphysique de l'aspect d'énergie de notre expérience. Comme la source métaphysique de toute action, elles sont considérées comme des points de concentration de force ou d'énergie. En outre, elles sont les points de concentration de la vie organique et des perceptions psychiques. Cependant, en dernière analyse, les aspects d'énergie de la vie organique et du sentiment psychique sont réduits au dénominateur absolutisé de la pensée mathématique. La



force et la vie ne sont rien d'autre que des tendances de passer d'une perception déterminée à une autre et les perceptions des monades ne se distinguent l'une de l'autre que par leur degré quantitatif de clarté, culminant dans les concepts clairs et distincts de la pensée mathématique. Chaque monade est une unité absolue vitale et psychique représentant dans ces perceptions l'univers. Elle est absolument enfermée en elle-même, de sorte que chaque monade est douée d'une autarcie complète ne permettant aucune influence de l'extérieur. Il y a des monades matérielles et des monades spirituelles, mais il n'y a pas d'autre différence entre elles que le degré de clarté de leurs perceptions. Alors que les monades matérielles n'ont que des perceptions confuses et inconscientes, les monades raisonnables se distinguent par des perceptions claires et distinctes, c'est-à-dire des aperceptions conceptuelles, d'une nature logique et mathématique.

Le nouvel idéal mathématique de la science inspiré du motif de domination autonome de la nature se dirigea aussi vers une construction de l'Etat au sens d'un instrument parfait de domination de toute la société humaine. A la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, Jean BODIN avait publié son ouvrage *Six livres de la République*, fondé sur une méthode mathématique de définition. Il établissait au début de ses expositions qu'avant qu'on se mette à définir l'Etat, il faut se rendre compte du but qu'on cherche à réaliser au moyen de cette institution. Ce but n'étant rien d'autre qu'une destruction complète de la société médiévale et la création d'une nouvelle société assujettie complètement à l'autorité suprême d'un Etat absolu, BODIN éleva la souveraineté au rang du seul attribut essentiel de l'Etat. Cette souveraineté, construite à l'image de la souveraineté divine, implique la compétence exclusive de former le droit positif. Il ne peut exister aucune autre autorité douée d'une puissance originaire par rapport à la formation du droit.

Ce nouveau concept de la souveraineté présupposait une élimination de toutes structures d'individualité des relations sociales différenciées, déterminant la nature intrinsèque des divers cercles de droit typiques, par exemple celui du droit ecclésiastique, du droit interne de la famille, du droit industriel, du droit interne des libres associations, etc... Un ordre structurel de la société fondée sur l'ordre de la création ne pouvait pas être reconnu du point de vue humaniste. La nouvelle notion de souveraineté n'était pas non plus inspirée du motif grec et scolastique de la forme et de la matière. L'homme moderne voulait se créer son Etat et sa société à l'image de son impression de domination. Seulement, il fallait légitimer la nouvelle idée de l'Etat souverain en face de l'idéal humaniste de la personnalité humaine autonome et libre. C'est ce que la doctrine humaniste du droit naturel se donna pour tâche, tant que la primauté fut décernée au motif de domination de la nature à l'aide de la pensée créatrice mathématique. La construction de la société qu'on trouve dans cette

doctrine correspond complètement à l'esprit nouveau qui avait pénétré la pensée philosophique depuis DESCARTES. Après avoir détruit méthodiquement toutes les structures données de la société, la pensée mathématique se mit à chercher ses éléments les plus simples. Elle supposa que c'étaient les individus libres et autonomes, abstraction faite de tout lien social impliquant une relation d'autorité et de subordination. Cette situation imaginaire des individus est nommée l'état de nature. Après avoir décomposé la société empirique en ses éléments putatifs, on peut librement opérer avec ces éléments, quand il s'agit de construire mathématiquement l'Etat souverain et absolu, d'une telle façon que la construction corresponde au postulat de l'autonomie de la personnalité humaine. Il suffit de construire un contrat social accompagné ou non d'un contrat de subordination volontaire à une puissance souveraine instituée par tous les individus ensemble. Au moyen du seul contrat social, HOBBS réussit à construire son *Léviathan* politique dans lequel l'absolutisme d'Etat arrive à son point culminant.

Seulement, la dialectique religieuse inhérente au motif central nature-liberté ne pouvait manquer d'appeler la vive résistance de l'idéal humaniste de la personnalité à cette suprématie de l'idéal mathématique de la science. Le glissement de la primauté religieuse vers le premier idéal issu des motifs de la liberté personnelle s'annonce déjà dans la critique épistémologique à laquelle les fondements métaphysiques de l'idéal mathématique de la science étaient assujettis de la part du philosophe anglais LOCKE, qui partait d'un point de vue psychologiste. C'est le même philosophe qui donna une nouvelle direction à la doctrine humaniste du droit naturel en partant de droits de l'homme innés et inaliénables et en limitant le but de l'Etat au maintien organisé de ces droits innés. Le motif de domination se trouve repoussé par le motif de la liberté.

Le philosophe écossais David HUME allait au bout de la critique des fondements métaphysiques de l'idéal mathématique de la science, en réduisant toutes les notions mathématiques et physiques à leur origine supposée, savoir des simples sensations psychiques et leurs relations naturelles. Le concept de la causalité était réduit à une simple association de sensations successives manquant de toute signification ontologique.

C'est à la même époque des lumières que ROUSSEAU proclame d'une façon passionnée la primauté de la liberté et déprécia l'idéal mathématique de la science inspiré du motif de la domination de la nature. Selon lui, ce n'est pas la pensée scientifique, mais plutôt le sentiment qui est le vrai centre de la liberté autonome de l'homme. La vraie religion doit être une religion du sentiment humain, une religion du cœur, au sens sentimental du mot. La culture moderne

dominée par le pouvoir de la science n'a pas du tout libéré l'homme, elle l'a plutôt rendu esclave.

C'est particulièrement contre le motif de domination, se manifestant dans la doctrine humaniste du droit naturel à partir de HUGO GROTIUS jusqu'à HOBBS, que ROUSSEAU élève sa protestation passionnée. En concevant le contrat social comme un abandon volontaire de la liberté innée de l'individu à un gouvernement souverain, ces penseurs avaient légitimé l'esclavage. Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme. Si l'état de nature est un paradis perdu où l'homme est obligé de créer un état civique, il faut concevoir le contrat social d'une telle façon que l'individu, en renonçant à sa liberté naturelle, recouvre sa liberté sous une forme supérieure, à savoir sous la forme des droits inaliénables du citoyen, impliquant le droit d'une participation directe à la formation de la volonté générale s'exprimant dans la législation souveraine.

Cependant, cette construction de l'Etat au sens d'une démocratie directe révèle de nouveau la tension dialectique entre le motif de la domination et celui de la liberté. La construction mathématique de l'Etat n'a pas été abandonnée. En se rendant complètement à l'Etat rousseauiste, le citoyen se rend à l'absolutisme du législateur démocratique, qui est revêtu d'une souveraineté absolue. L'Etat tel qu'il est construit par ROUSSEAU n'est que le Léviathan politique hobbesien à tête coupée. Ce n'est pas le gouvernement, mais le peuple en sa fonction de législateur qui a obtenu la toute-puissance aux dépens de la liberté humaine.

La critique humienne des fondements de l'idéal mathématique et déterministe de la science et la proclamation de la primauté religieuse de la liberté pratique de la personnalité humaine avaient causé une crise dans la philosophie humaniste. Cette crise, causée par la dialectique interne de son motif fondamental nature-liberté, conduisit à une nouvelle phase du développement de cette philosophie. C'est la philosophie criticiste d'Emmanuel KANT qui amena la pensée humaniste à une réflexion introspective et critique sur le dualisme insurmontable de son point de départ. Son criticisme aboutissait à une dissociation des motifs opposés de la nature et de la liberté. La conception synthétique naïve de ces motifs, se manifestant dans la philosophie cartésienne et leibnizienne sous la primauté de l'idéal mathématique de la science, se dissolva en une antithèse critique. Dans la phase pré-criticiste de sa pensée, KANT avait adopté la métaphysique leibnizienne à la réserve de quelques critiques et il se trouvait complètement sous l'emprise de l'idéal mathématique de la science, inspiré par le motif d'une domination autonome de la nature.

Seulement la critique destructive à laquelle les fondements de cet idéal avaient été soumis par HUME, et particulièrement la protestation passionnée que ROUSSEAU avait soulevée contre la suprématie

de la pensée scientifique aux dépens de la liberté autonome de la personnalité humaine, lui avaient ouvert les yeux. Il arriva à la conviction que la métaphysique cartésienne et leibnizienne n'était que le résultat d'une surestimation de la pensée logico-mathématique et que le vrai centre de la liberté ne se trouve point dans la raison théorique, mais plutôt dans l'aspect moral de la volonté raisonnable, la soi-disant raison pratique. C'est pourquoi il décerna la primauté au motif de la liberté autonome en son sens moral, opérant dans la raison pratique. Il se méfia profondément du sentiment que ROUSSEAU avait élevé au rang de centre religieux de l'existence humaine et de sa liberté autonome. KANT est d'opinion que le sentiment n'appartient qu'à la nature sensorielle de l'homme, déterminée par les lois causales de la nature ; par conséquent, le sentiment ne peut pas révéler la liberté autonome de la personnalité humaine.

Si la primauté doit être décernée au motif de la liberté, il faut déprécier le motif de domination de la nature et l'idéal de la science issu de ce motif.

Néanmoins, KANT ne voulait point abandonner les fondements de cet idéal de la science, mais seulement leur utilisation à des fins métaphysiques, qui menaçait la liberté humaine. C'est pourquoi la critique kantienne de la raison pure se dirige également contre la critique sensualiste des sciences mathématiques et naturelles à la façon de HUME. KANT veut démontrer que ces sciences sont fondées sur des jugements synthétiques d'un caractère *a priori*, qui possèdent une validité universelle et objective. Mais en niant que ces jugements se rapportent à la réalité métaphysique et en restreignant leur validité aux phénomènes sensoriels, il déprécie en même temps la nature comme objet de la science naturelle et l'idéal mathématique de la science, inspiré par le motif de domination de cette nature.

La nature, déifiée à l'époque de la Renaissance, est privée de tout caractère divin. Selon KANT, elle n'est qu'un monde phénoménal constitué par la conscience transcendantale. Il va jusqu'au bout de la dépréciation en déniaut à la nature une origine divine. Ce n'est pas Dieu qui a créé cette nature, c'est plutôt le sujet transcendantal de l'expérience humaine qui l'a formée au moyen des catégories logiques de l'entendement. Il est remarquable que KANT utilise ici, transformé en son sens humaniste, le schème grec forme-matière pour accentuer que la pensée mathématique manque de ce caractère créateur que le cartésianisme lui avait décerné. La réalité empirique que KANT identifie avec l'image du monde construit du point de vue de la physique newtonienne n'est pas créée par la pensée logico-mathématique. La fonction logique n'a qu'une puissance formative par rapport à une matière inordonnée d'impressions sensorielles que la conscience reçoit du monde en soi dans les formes de l'espace et du temps, qui selon l'opinion kantienne ne sont que des formes *a priori* de la perception sensorielle. Ce matériel sensoriel est ordonné par la

fonction logique de l'entendement au moyen de catégories mathématiques et physiques. Cette fonction formative de la pensée logique donne expression à l'autonomie de la raison théorique au sens humaniste. L'entendement est le législateur de la nature, conception tout à fait différente de celle de la philosophie grecque. Mais cette fonction formative est liée à la fonction purement réceptive et passive de la perception sensorielle. C'est-à-dire que l'image déterministe du monde n'a aucune validité au-delà du domaine des phénomènes sensibles. La liberté autonome de la personnalité humaine est une idée normative de caractère moral qui n'appartient pas au domaine de la nature, mais au règne supra-sensoriel et métaphysique des idées pratiques, au règne des normes. Elle ne peut ni être démontrée, ni contestée par la pensée scientifique, elle est plutôt l'objet d'une foi raisonnable. Nature et liberté sont séparées l'une de l'autre par un abîme infranchissable. La nature est le domaine de la science, la liberté est celui de la foi. La séparation kantienne entre la science et la foi s'avère donc dominée par la dialectique religieuse du motif central nature-liberté. Et toute sa critique de la connaissance a son point de départ ultime dans ce motif humaniste.

Cependant, le processus dialectique de la philosophie humaniste ne pouvait pas s'arrêter à la conception antithétique de ce motif se manifestant dans la philosophie criticiste kantienne.

À l'époque de la Restauration, ce processus amena un renversement dialectique de la conception kantienne de la liberté. Cette conception avait été encore fortement influencée par la façon de penser rationaliste et individualiste, inhérente à l'idéal mathématique de la science. Pour KANT, l'autonomie morale de la personnalité libre consiste en l'identification de la volonté à la formule générale de la loi morale, le soi-disant impératif catégorique. Le vrai AUTOS de l'homme est réduit au NOMOS, à la règle générale de la loi.

Cette conception de l'autonomie n'avait pas de place pour l'individualité de la personne humaine. Elle n'avait pas non plus de place pour une authentique idée de la communauté. La vision kantienne de la société et de l'Etat, tout comme celle de la doctrine individualiste du droit naturel, part de l'individu abstrait.

La pensée romantique de l'époque de la Restauration opposa à cette vue rationaliste et individualiste une conception irrationaliste et universaliste de l'autonomie et de la société humaine. L'absolutisation de la loi générale et de l'individu abstrait était remplacée par une absolutisation de l'individualité subjective de l'homme et de la communauté nationale dont il fait partie.

La vision irrationaliste de la liberté autonome part de l'individualité irréductible de la personnalité qui n'est déterminée que par l'individualité de sa communauté nationale. Chaque nation a son esprit individuel, doué d'une liberté autonome et créatrice et étant par conséquent seule source de toute sa culture. Sa NOMOS, c'est-à-dire

ses normes sociales, ne sont qu'un produit de son esprit collectif, de son *AUTOS* individuel. La nation est un tout individuel avec ses parties organiques. Impossible de la construire au moyen d'individus abstraits. Cela implique un rejet fondamental de la doctrine humaniste du droit naturel et de toute la façon de penser inhérente à l'idéal mathématique de la science. Les partisans de la conception irrationaliste et universaliste du motif de la liberté se créent un nouveau modèle de science orienté à la pensée historique. L'historien ne cherche pas à réduire les faits à des lois générales, il s'intéresse plutôt à l'individualité des phénomènes culturels qu'il veut regarder dans la liaison des phases individuelles de développement d'une civilisation.

Cette façon historique de penser est élevée au rang d'un nouvel idéal de la science engendrant une nouvelle image philosophique de la réalité empirique. L'homme libre et autonome se crée une nouvelle image de son monde, une image historiciste, s'opposant d'une façon dialectique à l'image déterministe et naturaliste du monde, telle qu'elle avait été créée par la pensée mathématique. Cela implique une historisation de tout l'horizon de l'expérience. L'adage du penseur de la restauration, de BONALD : « La réalité est dans l'histoire », donna expression à l'historicisme naissant qui bientôt conduirait à un relativisme universel.

Cet historicisme issu de la version irrationaliste du motif de la liberté humaine ne pouvait pas accepter l'antithèse critique kantienne de la nature et de la liberté. Tout en partant de la primauté du motif de la liberté, ses adhérents cherchaient à surmonter le dualisme fondamental du point de départ humaniste au moyen d'une façon de penser dialectique. Il fallait penser ensemble la nécessité de la nature et la liberté créatrice, de sorte que l'une soit comprise en l'autre. Seulement, cette nécessité naturelle n'était point conçue comme une nécessité résultant des lois mécaniques générales de la nature, telle qu'elle était entendue par les partisans de l'idéal mathématique et mécanique de la science. La conception irrationaliste de la nature et de la liberté est incompatible avec l'acceptation de telles lois générales. Du point de vue historiciste romantique, la nature est regardée comme un processus historique se déployant en l'actualisation d'une hiérarchie de puissances, dont la plus basse est celle de la matière inerte et la plus élevée celle de l'organisme vivant révélant une liberté créatrice. L'histoire naturelle, ainsi conçue comme une synthèse dialectique de la nécessité et de la liberté, est continuée dans l'histoire culturelle de l'humanité. Cette dernière déploie les puissances des esprits nationaux, seules sources de la culture. Chaque nation produit sa culture individuelle en pleine liberté autonome et créatrice. Néanmoins, il faut supposer qu'à la base de cette liberté se trouve une nécessité cachée de la nature, qu'on nommait la providence divine dans l'histoire, ou, dans une version plus païenne, le destin des nations. A cause de cette nécessité cachée, la liberté créatrice de l'esprit national

n'opère qu'en accord avec un plan total de l'histoire humaine et le processus de développement de la civilisation présente une continuité organique, bien différente d'une fabrique arbitraire de la culture à l'image d'un esprit du siècle rationaliste.

Cette vision de l'histoire, développée par le célèbre philosophe SCHELLING, fut acceptée par l'école historiciste fondée par le grand juriste VON SAVIGNY. Et il n'est guère surprenant que la pensée scolastique chrétienne l'ait accueilli comme un puissant allié dans la lutte contre les principes de la révolution française. Cette tendance scolastique dite chrétienne-historique ne se rendait pas compte du fait que cette vision irrationaliste et historiciste du monde était issue du même motif humaniste nature-liberté qui avait inspiré les idées révolutionnaires auxquelles elle s'opposait.

Le nouvel historicisme, engendré par l'idéalisme post-kantien, ne pouvait d'abord révéler toutes ses conséquences, parce qu'il était réfréné par la foi à l'idée éternelle de l'humanité autonome. Cet idéalisme culminait dans le système philosophique hégélien, qui créait la logique dialectique de l'historicisme. Seulement le nouvel idéal historiciste de la science avait la tendance intrinsèque à s'émanciper de cet idéalisme et à rendre relatives toutes idées soi-disant éternelles en les concevant comme produits idéologiques d'une certaine phase du processus historique.

Auguste COMTE, fondateur de la sociologie moderne, se mit à rationaliser la façon historique de penser d'un point de vue positiviste. La primauté était de nouveau décernée au motif de domination qui avait engendré l'idéal mathématique et mécanique de la science. La méthode historique n'était considérée que comme l'application la plus complexe de la méthode générale des sciences de la nature. Aussi COMTE voulait-il découvrir une loi générale à laquelle tout le développement historique de la société serait soumis. Il crut l'avoir trouvée dans la loi des trois états, selon laquelle l'humanité passe d'une phase théologique à une phase métaphysique, puis à la phase positiviste. Cela impliquait déjà que toutes les idées théologiques, de même que les idées métaphysiques de la philosophie humaniste et scolastique étaient considérées comme produits historiques d'une certaine phase du développement de la société. L'évolutionisme darwiniste conçut l'histoire sociale de l'humanité du point de vue biologique et détruisit la foi à la différence fondamentale entre l'homme et l'animal.

Le marxisme transforma la vue idéaliste hégélienne de l'histoire en un matérialisme historique, en réduisant la conscience humaine à une fonction dépendant de la structure historico-économique de la société.

L'idéalisme post-kantien s'écroula, cédant la place à un positivisme naturaliste ou à un historicisme relativiste. C'était le culte de la science soi-disant objective, inspirée du motif de la domination de la nature, qui semblait regagner partout la suprématie dans la phi-

losophie humaniste. Seulement l'historicisme croissant commença à menacer les fondements religieux de l'idéal humaniste de la science aussi bien que de l'idéal humaniste de la personnalité.

Ce fut NIETZSCHE qui d'une façon vraiment prophétique montra les conséquences ultimes de cet historicisme. L'homme moderne, après avoir tué ses dieux par suite du développement de son esprit scientifique autonome, finira par le suicide spirituel à cause des conséquences d'un historicisme relativiste aboutissant au nihilisme absolu. En prévoyant le déracinement spirituel de la pensée humaniste et en s'opposant d'une façon fulminante à la morale d'esclave prêchée par la religion chrétienne, NIETZSCHE cherche à vaincre le nihilisme menaçant par un renversement de toutes les valeurs. L'homme, produit de la nature et issu du règne animal, n'a d'autre avantage sur les autres animaux que le fait qu'il est un animal non fixé. Il peut faire son histoire. Or l'histoire humaine, détachée de toute idéologie chrétienne et humaniste, ne présente d'autre image que la lutte pour le pouvoir en laquelle par suite d'une sélection naturelle les faibles sont soumis par les forts. Par conséquent, l'histoire ne présente d'autre perspective que la naissance du sur-homme puissant qui sur les ruines du christianisme et de l'humanisme établit son règne sur l'homme de la masse.

En effet, la crise fondamentale dans laquelle la civilisation occidentale s'est engagée au xx<sup>e</sup> siècle s'est avérée avant tout une crise spirituelle. L'historicisme issu de la dialectique religieuse du motif central humaniste de la nature et de la liberté ne pouvait manquer d'aboutir au relativisme universel, sapant les fondements religieux de l'idéal humaniste de la science aussi bien que de celui de la personnalité.

La philosophie contemporaine a perdu la foi à la puissance libératrice de la science soi-disant objective. Le développement récent des sciences mathématiques et de la physique atomique a montré que l'idéal antérieur d'une vérité scientifique purement objective n'était qu'une illusion. Cela a donné lieu à des visions pragmatistes et conventionnalistes de la valeur de la science.

D'autre part, l'historicisme radical a détruit la foi antérieure selon laquelle la culture occidentale a réalisé des valeurs absolues qui sont les normes de l'histoire universelle.

Les deux guerres mondiales ont sapé la confiance en la raison pratique autonome déjà détrônée par la psychanalyse.

Le déracinement spirituel de l'humanisme, causé par l'historicisme radical, donna naissance à des mouvements anti-humanistes, qui remplaçaient les idées de la raison par le mythe politique, ne se référant point à la vérité, mais plutôt aux instincts vitaux de l'homme de la masse.

L'atmosphère de déclin produite par un historicisme ne laissant à l'homme aucune perspective au-delà du processus historique, trouve



son expression dans l'ouvrage célèbre d'Ostwald SPENGLER : « Untergang des Abendlandes », et de même dans l'ouvrage existentialiste de HEIDEGGER : « Sein und Zeit », et celui de SARTRE : « L'Être et le Néant ».

L'existentialisme humaniste de ces deux derniers auteurs tient encore au motif de la liberté autonome de l'homme. Seulement c'est une liberté aboutissant à la mort inévitable, au néant, à une nuit sans aube. L'humanisme, ayant été le pouvoir dirigeant de la culture occidentale depuis plus de trois siècles, se trouve refoulé dans une position défensive, en face d'un nihilisme croissant évoqué dans la phase ultime du processus de sa dialectique religieuse, et favorisé par l'apparition de l'homme-masse à l'ère de la technique.

Nous nous trouvons dans une puissante période de transition de l'histoire universelle. Une lutte acharnée a éclaté pour la puissance dirigeante dans le développement futur de l'humanité. Le monde s'est divisé en deux camps opposés. La philosophie matérialiste dialectique du camp communiste provenue, elle aussi, du processus dialectique de la pensée humaniste, n'a pas pour fondement religieux le seul motif de la nature et de la liberté, en son sens originel. Ce motif s'est lié à celui d'un messianisme sécularisé du prolétariat souffrant et triomphant, et c'est ce dernier qui a rendu le communisme une puissance totalitaire et qui a profondément changé le sens de son motif humaniste.

C'est en cette situation critique que le catholicisme romain et le protestantisme, en tant que puissances culturelles dirigeantes, supplantés l'un et l'autre depuis plus de deux siècles par l'humanisme, sont sortis de leur léthargie philosophique et culturelle, et ont soulevé de nouveau le problème séculaire concernant les rapports intrinsèques entre la religion chrétienne et la philosophie et la culture.

Nous avons cherché à démontrer que cette réflexion ne peut pas conduire à une solution du problème en un sens véritablement chrétien sans l'intermédiaire d'une critique transcendante et radicale de la pensée théorique.

D'ailleurs, une telle critique s'accorde parfaitement avec la situation spirituelle de nos jours, dans laquelle tous les axiomes et dogmes théoriques de la philosophie antérieure ont perdu leur base de foi. Mais elle n'est pas du tout engagée dans cet historicisme relativiste qui a causé la crise fondamentale de la pensée occidentale. Au contraire, elle se met à la lumière consolante de l'Évangile de Jésus-Christ, seul Sauveur de l'humanité qui a perdu la foi en elle-même.

## V

# LA NOUVELLE TACHE D'UNE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

En ayant mis en lumière l'influence décisive des motifs centraux religieux sur le développement de la philosophie occidentale, notre critique transcendantale de la pensée philosophique a accompli sa tâche. Il va sans dire que dans le cadre d'un petit nombre de conférences, nous n'avons pu exposer cette critique que d'une façon assez superficielle et qu'il nous était impossible de nous engager dans une critique plus détaillée des diverses tendances philosophiques. Néanmoins, nous espérons avoir réussi à vous donner du moins quelque impression de l'urgence de cette critique, tant pour une intelligence plus profonde des problèmes de la philosophie chrétienne que pour une étude historique de la philosophie en général.

Quant à la première question, il faut comprendre avant tout que le motif central de la sainte Ecriture, en vertu de son caractère radical et intégral, exige une réformation intrinsèque de la pensée philosophique et qu'une telle réformation est complètement différente d'une accommodation scolastique de conceptions philosophiques grecques ou humanistes à la doctrine ecclésiastique. Cette idée d'accommodation s'est avérée dépendante du motif religieux nature-grâce, et c'est précisément ce motif qui a obscurci le sens radical du motif biblique en attribuant à la raison soi-disant naturelle une autonomie qu'elle ne peut pas avoir, attendu qu'elle n'est rien sans le moi, sans le centre religieux de notre existence.

C'est un fait sans doute réjouissant que, sous l'influence augustinienne, une tendance croissante dans la philosophie néo-scolastique contemporaine s'oppose à l'idée d'une philosophie autonome et a franchement reconnu la nécessité d'une philosophie chrétienne. C'est une tendance philosophique étroitement liée au mouvement de la théologie nouvelle dans le catholicisme romain. Il n'est pas surprenant que divers penseurs appartenant à cette tendance aient mani-

festé une vive sympathie pour la critique transcendantale de la pensée philosophique que nous avons développée.

Le professeur Michel MARLET, un éminent représentant de ce mouvement, a défendu à l'université grégorienne de Rome la thèse que la nouvelle philosophie réformée dite la Philosophie de l'Idée de Loi est en plein accord avec la « philosophia in ecclesia accepta », telle qu'elle est entendue dans l'encyclique « *Humani generis* », et qu'elle peut par conséquent être acceptée par chaque croyant catholique. Nous laissons de côté la question de savoir si la Philosophie de l'Idée de Loi est en effet en accord avec l'esprit de cette encyclique. Mais il va sans dire que nous nous réjouissons de chaque manifestation de sympathie de la part de penseurs catholiques, d'autant plus que nous sommes d'avis que cette philosophie chrétienne est en effet de caractère œcuménique et ne se laisse pas lier à un groupement ecclésiastique ou théologique de caractère spécifique.

C'est que le point de départ de notre philosophie n'est rien d'autre que le motif central de la Sainte Ecriture qui, en tant que force motrice spirituelle issue du Saint-Esprit, est indépendante de toute interprétation théologique de la part de l'homme. L'interprétation théologique des vérités de foi de la religion chrétienne s'avère en effet déterminée par le motif religieux se trouvant à la base de cette interprétation. Ainsi cette interprétation serait condamnée à se mouvoir dans le cercle vicieux d'un subjectivisme humain illimité, si le motif central de la Sainte Ecriture n'était pas indépendant de toute exégèse théologique, en étant le juge suprême de cette exégèse. Le sens radical et intégral de la création, de la chute et de la rédemption par Jésus-Christ, en la communion du Saint-Esprit, ne nous peut être révélé que par le Saint-Esprit lui-même, opérant dans le motif central de la Sainte Ecriture, qui s'adresse au cœur, à l'unité de racine de notre existence. Toute interprétation théologique qui de façon quelconque retire à ce motif son caractère radical et intégral s'avère dominée par un motif non-biblique et manque de cette clé de la connaissance dont Jésus parle dans sa discussion avec les Pharisiens et les Scribes.

Or c'est un fait surprenant du point de vue théologique et ecclésiastique qu'il y ait des hommes tout à fait orthodoxes quant à leur conception théologique, qui s'accrochent à une vision dualiste de la vie chrétienne inspirée par le motif nature-grâce, alors qu'il y en a d'autres dont la conception théologique n'a pas l'air d'une orthodoxie, au sens de la théologie réformée, qui oublient toute controverse théologique quand ils se trouvent confrontés avec le sens radical et intégral du motif biblique et se soumettent à ce motif de tout leur cœur. C'est que la clé de la connaissance de Dieu et de soi-même ne dépend pas d'une interprétation humaine, mais a en elle-même le critère de sa vérité divine.

Pour cette raison, nous devons insister sur le caractère œcumé-

nique du point de départ de la philosophie chrétienne et sur son indépendance de la théologie. C'est uniquement en vertu de ce caractère indépendant de notre point de départ que notre critique transcendante de la pensée théorique est en mesure de pénétrer jusqu'aux fondements religieux de la philosophie aussi bien que de la théologie. En nous liant à une théologie ou même à une doctrine ecclésiastique particulière, nous serions incapables d'aller jusqu'au bout de notre recherche critique. Car il faut constater que jusqu'à présent le motif dualiste nature-grâce a influencé la théologie du catholicisme romain aussi bien que du protestantisme orthodoxe, de même que les livres symboliques des divers groupements ecclésiastiques. Si l'on voulait nous objecter qu'en détachant le point de départ de notre philosophie chrétienne de l'autorité doctrinale de l'Eglise, nous nous faisons l'avocat d'un individualisme spiritualiste, nous ne pourrions que répondre que ce point de départ garantit la communion du Saint-Esprit, qui est une plus solide sauvegarde contre l'individualisme subjectiviste qu'une autorité ecclésiastique quelconque.

La philosophie chrétienne ne peut avoir qu'un seul et unique point de départ, puisque la révélation de Dieu en Jésus-Christ n'a qu'un seul motif central. C'est ce motif lui-même qui dévoile le vrai sens des motifs non-bibliques. En tant que motifs apostats, ils sont reconnaissables par leur tendance à détourner la pensée philosophique de son vrai centre religieux en Jésus-Christ et à diriger l'impulsion concentrique innée au cœur humain vers l'absolutisation du relatif. C'est pourquoi ils présentent ce caractère dialectique que nous avons envisagé dans notre première conférence.

Attendu que dès le début la pensée chrétienne philosophique a subi l'influence de ces motifs dialectiques sans qu'on se fût rendu compte de leur vraie nature, la nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne est avant tout d'un caractère radicalement critique. Il faut en premier lieu purifier notre pensée philosophique de toutes les conceptions, modes de poser les problèmes et manières de former nos notions modales, dominées par un motif central de caractère dialectique. En ce sens, nous pouvons accepter le mot d'Anatole FRANCE : « *Primum purgare, deinde philosophari.* » (En premier lieu purifier, ensuite philosopher).

L'influence vraiment réformatrice du motif central biblique sur la pensée philosophique se révèle de cette façon qu'il affranchit cette pensée de préjugés obscurcissant la vue théorique de la structure fondamentale et intégrale de notre expérience.

Nous avons vu qu'en vertu de sa structure intrinsèque, la pensée philosophique ne peut partir que d'un motif central opérant dans le centre religieux de l'existence humaine comme le point de référence central de tout l'horizon temporel de notre expérience. Ce motif central et religieux s'est avéré le vrai point de départ de toute synthèse théorique que nous effectuons entre l'aspect logique de notre

pensée et les aspects non-logiques s'opposant à notre fonction logique comme son problème.

L'absolutisation d'un certain aspect de notre expérience temporelle conduisant à un ISME quelconque dans la vision philosophique de la réalité empirique s'est dévoilée comme le résultat de l'action d'un motif religieux de caractère apostat à l'intérieur de la pensée philosophique. Par conséquent, la prétendue autonomie de la raison théorique s'est avérée être un préjugé résultant d'un quelconque motif religieux non-biblique, qui détermine sa signification plus précise. Ainsi nous pouvions expliquer pourquoi cette signification ne pouvait manquer d'être différente en raison du motif religieux se trouvant à la base de ce dogme.

Il nous reste à indiquer comment ces motifs centraux contrôlent le développement interne de la pensée philosophique. Ils le font au moyen d'une triade d'idées transcendantales qui correspondent aux trois problèmes fondamentaux que nous avons discutés dans la première conférence en rapport avec la structure antithétique et synthétique de la pensée théorique.

Qu'est-ce qu'une idée transcendantale ? Une idée transcendantale est un concept-limite au moyen duquel la pensée philosophique se dirige successivement vers ses présuppositions nécessaires qui, comme telles, échappent à chaque effort pour les saisir dans un concept défini. Or, dans notre première conférence, nous avons successivement découvert trois conditions ou présuppositions nécessaires de la pensée philosophique.

Nous sommes partis de la structure antithétique de la pensée théorique, en vertu de laquelle elle dissocie les divers aspects ou modes d'expérience et les oppose l'un à l'autre. A propos de cette structure antithétique, nous avons constaté en premier lieu que la pensée théorique présuppose une liaison intermodale entre ces divers modes d'expérience, liaison garantie par le temps intégral, c'est-à-dire le temps dont on n'a abstrait aucun de ses divers aspects ou modalités. Nous avons ensuite regardé la synthèse théorique au moyen de laquelle nous nous trouvons obligés de nous former un concept logique des aspects non-logiques de l'expérience. Nous avons établi que cette synthèse présuppose un point de référence central, une unité de racine de notre conscience, c'est-à-dire le moi.

Réfléchissant à cette seconde condition, nous avons vu que ce moi central est nécessairement de nature religieuse en tant qu'il implique sa relation centrale avec les autres moi et sa direction vers sa véritable ou prétendue Origine absolue. Cela implique la troisième présupposition nécessaire de la philosophie. C'était le motif religieux, comme le vrai point de départ de la pensée philosophique dans laquelle cette double relation centrale du moi avec les autres moi et avec l'Origine absolue s'avéra exprimer. Or, c'est la fonction essen-

tielle des idées transcendantales de la pensée philosophique qu'elles dirigent cette pensée concentriquement vers ces trois présuppositions, à savoir vers la liaison mutuelle des divers aspects d'expérience, vers leur unité de racine et vers leur Origine absolue.

Ces idées maintiennent leur caractère théorique. C'est-à-dire, elles ne peuvent supprimer en aucune façon la dissociation théorique des divers aspects de notre expérience, parce que cette dissociation résulte de la structure antithétique de la pensée théorique. Mais elles donnent à cette pensée la direction concentrique sans laquelle aucune philosophie n'est possible.

Les trois idées transcendantales qui interviennent aux différentes étapes de la réflexion critique et que nous venons d'énumérer forment une indissoluble trinité. En effet, la question de savoir comment on se représente la relation et la liaison mutuelle des divers aspects de notre expérience dépend de celle de savoir si l'on accepte ou non une seule unité de notre conscience et de notre existence à la racine de tous ces aspects. Et cette dernière question, qui est une question de connaissance de soi-même, dépend de la question ultime : Accepte-t-on ou non Dieu, le Créateur, comme l'origine absolue de tout ce qui est relatif ?

Il en résulte que nous pouvons considérer ces trois idées préalables comme les trois directions d'une seule et même idée transcendante en laquelle la nature concentrique du moi pensant trouve son expression théorique.

C'est cette idée fondamentale qui, dans le premier projet de notre critique de la pensée philosophique, a été désignée par le terme IDÉE DE LOI. C'est qu'au moyen de cette idée la pensée théorique est soumise à la loi centrale, qui se trouve à la racine de toute diversité de l'ordre temporel et que nous avons nommée la loi de concentration de l'existence humaine.

Pour nous, nous ne sommes pas attachés à ce terme. Mais en Hollande, il a acquis droit de cité et on utilise ce terme pour caractériser le mouvement philosophique tout entier qui s'est inspiré de cette idée fondamentale.

Une idée de loi, dans ce sens transcendantal et fondamental, se trouve à la base de chaque philosophie possible, qu'on s'en soit rendu compte ou non. Sans son intermédiaire, la pensée théorique ne peut pas devenir vraiment philosophique. Mais une *philosophie* de l'idée de loi n'est pas possible tant qu'on s'accroche au dogme préconçu de l'autonomie de la raison théorique. C'est que cette idée fondamentale, nonobstant son caractère théorique, n'est pas du tout une idée autonome, parce que son contenu précis est dépendant du motif religieux qui est le véritable point de départ de la pensée philosophique.

Attendu que les motifs religieux de caractère dialectique, par suite de leur direction complètement ou partiellement apostate, détournent le moi pensant de la vraie connaissance de Dieu et de

soi-même, toute philosophie partant de ces motifs ne peut manquer de se fonder sur des fausses idées de l'unité radicale et de l'unité d'Origine de la diversité modale de notre expérience temporelle. Il s'ensuit que l'idée transcendante de la relation mutuelle et de la liaison continue des divers aspects modaux, elle aussi, doit alors revêtir un contenu erroné de principe. Cela n'implique pas du tout que la philosophie grecque, scolastique ou humaniste n'aient produit que des erreurs et qu'il serait possible pour une philosophie chrétienne de rompre tous les liens historiques avec la pensée antérieure et de s'attribuer le monopole de la vérité dans le domaine interne de ses recherches théoriques. Une telle conception révolutionnaire de la philosophie chrétienne ne témoignerait que d'un immense orgueil issu d'un manque de connaissance de soi-même. Il ne faut pas détrôner l'idée scolastique d'une *sancta theologia* pour la remplacer par la fausse idée d'une *sancta philosophia christiana*.

En partant du motif central de la révélation divine en Jésus-Christ, le philosophe chrétien doit avant tout reconnaître la solidarité de l'humanité dans la création aussi bien que dans la chute. Nous n'anticipons point sur un état de perfection appartenant au Royaume de Dieu dans sa révélation eschatologique. Nous nous trouvons dans ce monde pécheur en pleine solidarité avec le péché de toute l'humanité qui est notre propre péché ; nous nous trouvons placés dans une civilisation occidentale, dont la tradition historique nous a formés en un sens socio-culturel et à l'égard de laquelle nous éprouvons les symptômes d'un déracinement spirituel. L'esprit d'asotatie qui a engendré les divers motifs religieux dialectiques ne nous est point étranger. Nous éprouvons l'action de cet esprit dans notre propre cœur et nous savons que notre pensée, elle aussi, est continuellement exposée à l'influence des motifs apostats.

C'est pourquoi une philosophie chrétienne ne peut être qu'un ouvrage humain faillible et défectueux. Néanmoins, en se trouvant sous la prise du motif central de la Sainte Ecriture, la pensée philosophique chrétienne ne peut manquer de révéler l'action réformatrice du principe de la vie nouvelle en Jésus-Christ, qui donne à cette pensée une direction concentrique radicalement opposée à celle effectuée par les divers motifs de l'esprit d'apostasie. Nier cette opération réformatrice dans le domaine philosophique, c'est la nier dans toute la vie temporelle, y compris la vie ecclésiastique, c'est renoncer à l'idée fondamentale de la Réformation.

Nous ne nions pas du tout l'action de la grâce commune dans la philosophie non-chrétienne. C'est grâce à cette action que nous trouvons dans chaque tendance de cette philosophie des vérités relatives de haute importance, qu'une philosophie chrétienne ne pourra jamais négliger impunément. Seulement il s'agit de l'interprétation philosophique de ces vérités relatives et c'est justement dans cette interprétation que la signification centrale des idées transcendantes

se trouvant à la base de chaque philosophie se révèle d'une façon décisive. C'est pourquoi une philosophie chrétienne ne peut jamais procéder d'une manière éclectique, ni accepter les fondements d'une philosophie partant d'un motif dialectique.

La philosophie chrétienne, elle aussi, ne pourra se développer sans donner naissance à une diversité de tendances à mesure que le développement historique nous placera devant de nouveaux problèmes, inconnus dans une phase antérieure. Seulement, ce développement de la philosophie chrétienne ne pourra pas manifester les tensions dialectiques issues de motifs religieux de caractère non-biblique, aussi longtemps qu'elle restera fidèle à son point de départ. Car c'est son point de départ lui-même qui lui dévoile le vrai caractère et l'origine de ces tensions, de sorte qu'elle peut reconnaître l'influence d'un motif apostat, même s'il est camouflé sous des formes les plus fallacieuses, pourvu que la philosophie chrétienne ne néglige pas l'auto-critique transcendantale. C'est-à-dire que cette critique radicale de la pensée philosophique que nous avons exposée dans les conférences précédentes doit également être appliquée à la philosophie chrétienne elle-même, et pas du tout uniquement à la philosophie soi-disant autonome.

En soulignant le caractère réformateur du motif central biblique par rapport à notre pensée philosophique, nous avons souligné en effet la nécessité d'une réformation continuelle de cette pensée. C'est qu'elle ne peut se détacher du premier coup de la puissante influence de la tradition scolastique et humaniste quant à des préjugés invétérés s'avérant dépendants de motifs non-bibliques.

A côté de cette tâche interne, la philosophie chrétienne a une tâche importante par rapport à la communauté de la pensée philosophique qui doit embrasser tous les divers courants de la philosophie. A première vue, cela pourrait sembler paradoxal. On nous objectera sans doute : votre critique transcendantale de la pensée philosophique a conduit au résultat qu'il y a une antithèse irréconciliable entre le point de départ de la philosophie chrétienne en son sens réformé et celui de toute autre philosophie. Elle a voulu démontrer que cette antithèse ne peut manquer de se manifester à l'intérieur de la philosophie elle-même. Par conséquent, toute cette démonstration ne peut qu'aboutir à la conclusion qu'une communauté de pensée philosophique entre la philosophie chrétienne et la philosophie soi-disant autonome est impossible par principe.

Néanmoins, cette conclusion serait tout à fait erronée. La philosophie chrétienne réformée est capable d'entretenir avec les autres courants de la philosophie des relations plus profondes et autrement fructueuses que ne pourront jamais l'être celles des diverses tendances de la philosophie soi-disant autonome. Son point de départ embrasse tous les autres dans le motif de la chute, dévoilant leur vrai sens à



la lumière du motif de la création de l'homme à l'image de Dieu. L'antithèse radicale entre ces deux motifs n'est point de nature dialectique, attendu que le pouvoir de l'esprit d'apostasie n'est pas un pouvoir indépendant, mais emprunté à la création, c'est-à-dire à l'impulsion religieuse innée au cœur de l'homme impliquant sa tendance à la connaissance de l'Origine absolue de toute la diversité de sens qu'il trouve concentrée en soi-même.

Par conséquent, le motif de la rédemption n'est pas du tout une pseudo-synthèse dialectique entre la création et la chute. La chute de l'homme est bien plutôt expiée en réalité par le sacrifice de Jésus-Christ. D'autre part, la philosophie chrétienne est capable d'entretenir une véritable communauté de pensée avec les diverses tendances de la philosophie soi-disant autonome en raison de sa position radicalement critique. Le dogme de l'autonomie de la raison ne peut en aucune façon être une base suffisante pour la communauté de pensée entre tous les courants philosophiques qui acceptent cette prétendue autonomie. Tout au contraire, il a conduit à un exclusivisme infructueux des diverses écoles et tendances, impliquant la vaine prétention d'être en possession du monopole de la vérité philosophique. C'est qu'on ne se rend pas compte des motifs religieux différents se trouvant à la base de la croyance en l'autonomie de la pensée théorique. Quel contact réel y a-t-il de nos jours entre l'école du positivisme logique et les partisans de l'existentialisme sartrien ou heideggérien, ou entre celle-ci et l'école néo-hégélienne isolée ou les adhérents d'une philosophie vitaliste ? La philosophie chrétienne, en son sens réformé, peut contribuer à la restauration de la communauté de pensée entre ces diverses tendances exclusivistes en mettant en lumière leur point de départ commun, qui seulement en vertu de son caractère dialectique a conduit à cette division de la philosophie humaniste en courants polairement opposés l'un à l'autre.

Elle exerce une critique vraiment immanente à l'égard des divers courants philosophiques en les interprétant à partir de leurs propres points de départ, seule méthode capable de rendre justice à l'adversaire philosophique.

La critique transcendantale de la pensée philosophique aboutit à une distinction aiguë entre jugements théoriques et présuppositions supra-théoriques comme conditions nécessaires *a priori* d'une philosophie. Elle lutte d'une façon inexorable contre tout dogmatisme philosophique imposant ses *a priori* supra-théoriques sous la forme d'axiomes théoriques qu'il faut accepter préalablement comme condition nécessaire de toute discussion sous peine d'être exclu de la communauté des penseurs.

Or, la lutte contre les motifs religieux apostats ne se laisse pas faire à l'aide d'arguments philosophiques. Les rapports philosophiques entre la philosophie chrétienne et les diverses tendances de la philosophie soi-disant autonome, que nous voulons résumer sous la

désignation de *philosophie de l'immanence*, ne peuvent que se restreindre à l'horizon temporel de l'expérience humaine. Dès lors, comment et sur quelle base des courants philosophiques, si radicalement différents dans leurs motifs religieux et leurs idées transcendantes, pourront-ils coopérer dans le cadre de leur commune tâche philosophique ? Pour répondre à cette question, nous sommes obligés de prendre en considération certaines objections.

Deux fois deux font toujours quatre, entendons-nous souvent dire, que ce soit un chrétien ou un païen qui formule ce jugement.

Cet argument est d'abord invoqué contre toute idée de science ou de philosophie chrétienne, mais il saute aux yeux qu'il pourrait tout aussi bien se faire valoir contre le résultat de notre critique transcendante de la pensée théorique, à savoir que cette pensée est toujours dépendante d'un *a priori* religieux.

Cet argument serait bien misérable s'il avait vraiment l'ambition de réfuter les résultats de notre critique transcendante ! Comme tel, il est pourtant intéressant parce qu'il attire notre attention sur un fait qui va nous aider à préciser la base d'une coopération nécessaire entre les diverses tendances philosophiques dans l'accomplissement d'une tâche commune.

Remarquons en premier lieu que la proposition  $2 \times 2 = 4$ , n'est pas vraie « en elle-même », c'est-à-dire en un sens absolu, mais seulement dans le contexte des lois de l'aspect numérique, des lois logiques de la pensée et des lois modales de l'aspect linguistique concernant la signification symbolique des signes utilisés pour formuler la proposition. Ce contexte, nous l'avons vu, présuppose la liaison universelle de sens de tout notre horizon temporel d'expérience avec sa diversité de modalités, qui se rapporte à son tour au moi, comme l'unité de racine ou le centre religieux de notre conscience. Aucune vérité relative ne se suffit à soi-même. Une vérité théorique partielle n'est vraie que dans sa liaison avec d'autres vérités théoriques et, dans sa relativité même, cette liaison présuppose la totalité de la vérité.

Il en résulte que même une conception philosophique de la relation et de la liaison mutuelles des aspects numérique, logique et linguistique est influencée dès le départ par une idée transcendante et par le motif religieux qui détermine son contenu.

En second lieu — et cela est d'importance directe pour la question concernant la base de coopération des divers courants philosophiques — il est indubitable que le jugement :  $2 \times 2 = 4$ , se rapporte à un état de choses qui est indépendant de toute vue théorique subjective, non point certes que cet état de choses soit une « vérité en soi » possédant quelque « validité absolue ». De la même manière que la proposition qui l'établit, ce fait dépend de l'ordre du temps universel et de la liaison intermodale de sens qu'il garantit, en dehors de quoi il n'a plus aucun sens. Il est fondé sur cet ordre et non sur une vue

théorique de l'aspect numérique et de ses lois modales. Quant à cette vue théorique, il se manifeste immédiatement une différence principale entre les divers courants de la philosophie des mathématiques. La tendance logiciste s'oppose à une tendance intuitioniste, à une tendance formaliste, et à une tendance empiriciste ou sensualiste. Aucune de ces tendances ne s'oriente à une idée transcendante qui, quant à son contenu, répond à celle de la philosophie chrétienne. Néanmoins, l'ordre structurel de l'horizon temporel de l'expérience avec tous les états de choses qui y sont fondés est sans doute le même pour tout penseur, quelque orientation que puisse avoir sa pensée.

Dès qu'ils sont découverts, les faits structurels s'imposent d'eux-mêmes à chacun, et il n'y aurait aucun sens à les nier. Toutes les écoles et tendances de la philosophie reçoivent en commun la tâche d'en rendre compte d'une façon philosophique, donc à la lumière d'une idée transcendante tripartite. Elles sont interdépendantes et doivent apprendre les unes des autres, même à l'égard des erreurs qu'elles ont pu commettre dans l'interprétation théorique des lois et des faits structurels fondés dans l'ordre temporel de notre horizon d'expérience. La philosophie soi-disant autonome, que nous avons résumée sous le terme de philosophie de l'immanence, peut découvrir de nombreux faits qui jusqu'à présent auraient échappé à la perspicacité d'une philosophie dirigée par une idée transcendante tripartite, de contenu chrétien, et inversement. Il peut, il doit donc y avoir entre toutes les tendances de la philosophie une noble et saine émulation.

La philosophie chrétienne, dite philosophie de l'Idée de Loi, ne prétend à aucune position privilégiée en ce sens qu'elle voudrait attribuer à ses résultats provisoires et faillibles le caractère infaillible de son point de départ religieux. S'il y avait des adhérents de cette philosophie qui présentent une tendance à l'élever au rang d'un système canonique et définitif, nous ne pourrions que constater qu'ils n'ont point compris sa véritable intention. Aussitôt qu'elle serait canonisée, elle serait perdue en un double sens, à savoir du point de vue religieux et du point de vue philosophique.

Néanmoins, nous pouvons constater que grâce à son point de départ, cette philosophie a été capable de découvrir des états de choses structurels dans l'horizon temporel de l'expérience humaine qui jusqu'à présent ont été cachés à la philosophie de l'immanence à cause de ses motifs religieux dialectiques.

C'est en premier lieu la structure modale des divers aspects de notre expérience qui devait échapper à l'attention des partisans du dogme de l'autonomie de la pensée théorique, en toutes ses diverses significations. Cette structure modale garantissant en même temps l'irréductibilité des divers aspects et leur liaison intrinsèque mutuelle, elle exclut par principe chaque tentative pour absolutiser un aspect quelconque. Il fallait donc l'éliminer du point de vue de la

prétendue autonomie de la pensée philosophique. Seulement cette élimination ne pouvait manquer d'engager la pensée philosophique dans des antinomies intrinsèques, ces antinomies se présentant toutes les fois qu'on cherche à réduire l'un des aspects modaux de notre expérience à tel autre. Elles étaient connues déjà dans la philosophie grecque dès ZÉNON, le disciple de PARMÉNIDE. Dans la philosophie moderne, KANT a accordé une attention particulière aux antinomies de la pensée théorique. De nos jours, la logique symbolique s'est engagée dans un examen détaillé des antinomies mathématiques qu'elle cherche à résoudre d'une façon logique.

Mais il faut constater que la philosophie de l'immanence n'a jamais pénétré jusqu'à la vraie origine de ces antinomies. C'est que son point de départ central, à savoir un motif religieux dialectique, implique l'absolutisation d'un aspect quelconque de notre horizon d'expérience, ce qui ne peut manquer d'aboutir à une destruction théorique de la structure intégrale de cet horizon. Par conséquent, il était impossible de découvrir la vraie origine et le caractère propre des antinomies résultant de cette destruction. KANT n'a pas distingué entre l'antinomie théorique et la contradiction purement logique. Il chercha l'origine de ces antinomies seulement dans une utilisation métaphysique des catégories logiques de l'entendement qui selon lui ne peuvent qu'être appliquées à l'expérience sensorielle. En faisant ainsi, la pensée s'engage dans des contradictions logiques, vu qu'elle cherche à défendre en même temps une thèse et son antithèse, ce qui contredit un principe fondamental de logique. Cependant, l'antinomie théorique n'est jamais d'un caractère purement logique, quoiqu'elle implique en effet une contradiction logique. Elle se rapporte toujours à la relation entre les divers aspects modaux de notre horizon temporel d'expérience. L'antinomie surgit dès que la pensée théorique néglige le sens modal irréductible d'un aspect en s'efforçant de réduire cet aspect à celui d'une autre modalité. Or, chaque aspect implique un cercle de lois de caractère modal irréductible. En négligeant les bornes modales des aspects, la pensée philosophique se trouve confrontée avec un apparent conflit entre leurs lois modales particulières. Et c'est ce conflit illusoire qui se présente dans l'antinomie théorique.

Partant du motif central de la Sainte Ecriture, la philosophie chrétienne dite Philosophie de l'Idée de Loi a mis l'accent sur le caractère purement subjectif de ces antinomies en faisant une distinction aiguë entre les lois structurelles de la réalité créée et les sujets ou objets qui y sont soumis, tout en accentuant en même temps la corrélation indissoluble entre la loi et le sujet. Ce ne peut pas être l'ordre structurel en tant que loi qui implique des antinomies, c'est seulement la pensée théorique subjective qui cause ces antinomies en méconnaissant les lois structurelles de l'expérience et de la réalité empirique.

Or, la philosophie de l'immanence s'est alternativement efforcée de résoudre ces antinomies intrinsèques d'une façon logique ou de

les imputer à la structure interne de la pensée théorique et de la réalité. Les tendances rationalistes ont choisi la première voie, alors que les tendances irrationalistes ont choisi la seconde. C'est que le rationalisme tend à réduire la subjectivité à une loi générale, tandis que l'irrationalisme cherche inversement à réduire toute loi structurale à la subjectivité en sa pleine individualité dynamique. Or, l'effort rationaliste de réduire les antinomies à de simples contradictions logiques qui se laissent résoudre par la logique elle-même, d'après des règles générales, méconnaît la signification sérieuse des antinomies. C'est pourquoi la conception irrationaliste a l'air de prendre ces antinomies beaucoup plus au sérieux en les imputant à la structure contradictoire de la pensée et de la réalité et en niant toute possibilité d'une véritable solution.

Seulement, ni la vue rationaliste, ni la vue irrationaliste ne peuvent rendre justice à la structure fondamentale de la pensée théorique et à celle de l'expérience et de la réalité empirique. Il s'ensuit que ni l'une ni l'autre ne sont capables de rendre compte de la vraie origine et du caractère intrinsèque de l'antinomie théorique.

Il faut constater que la philosophie chrétienne qui s'est développée comme philosophie de l'idée de loi, en mettant en lumière la structure modale des aspects, a découvert des états de choses de validité générale qu'il est désormais impossible de négliger, de sorte que les partisans de la philosophie de l'immanence seront obligés d'en rendre compte de leur propre point de vue.

Chaque ISME dans la vue théorique de l'expérience et de la réalité temporelle, issu de l'absolutisation d'un aspect particulier, a entraîné sa propre sorte d'antinomies. Comment est-il possible que pourtant tous ces ISMES s'imposent à la vue théorique avec un tel semblant de justesse ? C'est l'analyse de la structure modale des aspects qui apporte une réponse satisfaisante à cette question. Chacun des aspects modaux de notre expérience s'avère un miroir de l'ordre intégral des aspects, de sorte que la liaison universelle entre eux s'exprime dans des moments analogiques de leur structure intrinsèque. Cet état de choses est désigné dans la philosophie de l'Idée de Loi par le terme de l'universalité de chaque aspect à l'intérieur de sa propre modalité.

Il se laisse vérifier par le fait que toutes les sciences spéciales dont le champ de recherche est délimité par un aspect modal de notre horizon temporel d'expérience se trouvent obligées de se servir de notions fondamentales d'un caractère analogique. La notion de l'espace, par exemple, révèle un sens bien différent dans la mesure où elle se rapporte à l'espace physique, ou à l'espace biotique, ou à l'espace sensoriel, ou à l'espace historico-culturel, ou à l'espace juridique, etc... Cependant, toutes ces notions analogiques de l'espace présupposent en dernière analyse le sens originaire de l'aspect spatial de notre expérience. Les aspects physique, biotique, psycho-sensoriel, historique, juridique, etc... présentent dans leur structure modale un moment analogique de spatialité qualifié par le noyau modal de ces

aspects, qui est nettement distinct de celui de l'aspect spatial en son sens originaire.

Nous trouvons un autre exemple d'une notion fondamentale analogique dans le concept de mouvement, qui présente un sens modal différent à mesure qu'il se rapporte à un mouvement physique, ou à un mouvement biotique, ou à un mouvement psychique dit émotion, ou à un mouvement impliqué dans un processus historique, etc...

Ce ne sont là que deux exemples des notions fondamentales analogiques. Mais il est d'une importance primordiale pour la philosophie de soumettre l'ensemble de ces concepts à une analyse structurale, attendu que l'absolutisation d'un aspect particulier de notre expérience se sert justement de ces concepts analogiques pour effacer les bornes modales entre les divers aspects. Nous pouvons constater que la théorie kantienne de la connaissance a complètement méconnu la structure analogique des aspects logique et sensoriel de l'expérience. C'est ce qui a causé une confusion fondamentale dans son exposition des soi-disant formes *a priori* de l'expérience sensorielle et de l'entendement.

La philosophie chrétienne, dite philosophie de l'idée de loi, a pu découvrir d'autres états de choses qui devaient échapper à l'attention de la philosophie de l'immanence à cause de son point de départ.

Nous ne pouvons que les relever en passant. C'est en premier lieu la vraie structure de l'expérience pré-théorique dite naïve, qui a été exposée à des malentendus fondamentaux de la part de la philosophie de l'immanence à cause de la fausse identification de la relation antithétique de la pensée théorique avec la relation pré-théorique du sujet et de l'objet. Ce sont en second lieu les structures typiques d'individualité qui se trouvent à la base de notre expérience intégrale des choses, des événements concrets, des divers cercles communautaires et inter-individuels (non-communautaires) de la société, etc...

Attendu que ces structures intégrales présupposent celles des aspects modaux de notre expérience, la philosophie de l'immanence était obligée de les éliminer de même. Cette élimination a donné lieu à des visions ontologiques tout à fait erronées, qu'elles se présentent sous une forme métaphysique ou sous une forme positiviste ou épicuriste, ou phénoménologique. La philosophie chrétienne en son sens réformé a trouvé un champ de recherche inépuisable dans tous ces états de choses structurels qui avaient été négligés dans la philosophie de l'immanence. C'est pourquoi sa tâche particulière par rapport à la philosophie contemporaine ne se restreint pas du tout à une critique radicale de la pensée théorique, mais embrasse aussi une contribution positive au développement fructueux de la philosophie occidentale.

Mais la première condition pour l'accomplissement de cette tâche est que cette philosophie chrétienne reste fidèle à son point de départ, à savoir le motif central de la révélation biblique.

# LA REVUE RÉFORMÉE

## Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de **solidarité** permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à **prix réduit**, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) **gratuitement**, aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des **dons** peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

**FRANCE** : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.).  
Compte postal : Paris 7284.62.

Abonnement : 1.000 francs. Abonnement de solidarité : 1.500 francs ou plus.  
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 700 francs.

**ALLEMAGNE** : Pastor Wilhelm LANGENOHL, Rheydt, Kirchstrasse 1. Konto Nr. 4854. Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.  
Abonnement : D.M. 10 ; Etudiants : D.M. 7.

**BELGIQUE** : Les Semailles, Centrale du Livre : 7, rue d'Ecosse, Bruxelles. Compte postal : 703.49.  
Abonnement : 110 francs belges. Abonnement de solidarité : 150 francs belges ou plus.  
Pasteurs et étudiants : 90 francs belges.

**ETATS-UNIS, CANADA** : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).  
Abonnement : \$ 2,50. Abonnement de solidarité : \$ 5 ou plus.

**GRANDE-BRETAGNE** : Mr. G. S. R. Cox, Tyndale Hall, Clifton, Bristol 8. — Chèques and Postal Orders should be made payable to Barclays Bank, Ltd (40, Corn Street, Bristol 1).  
Abonnement : sh. 17.

**ITALIE** : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.  
Abonnement : lires 1.200.  
Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 750.

**PAYS-BAS** : M. Th. J. BARENTSEN, Leijweg 176. s'-Gravenhage. Postrekening Nr. 384573. Telefoon : 335703.  
Abonnement : Fl. 9. Abonnement de solidarité : Fl. 15 ou plus.  
Etudiants : prix réduit : Fl. 6.

**PORTUGAL** : Prof. M. CONCEICAO Jr., Avenida dos Combatentes, 26-1° D. Algés.  
Abonnement : 60 \$ 00.  
Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

**SUISSE** : M. R. BURNIER, 39, boulevard Grancy, Lausanne. Compte postal : 11.6345.  
Abonnement : 10 francs suisses. Abonnement de solidarité : 15 francs suisses ou plus.  
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 francs suisses.

AUTRES PAYS : frs f. 1.100

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

## (Extraits)

Au siège de *La Revue Réformée* (cf. page 3 de la couverture, France).

### NOUVEAUTES.

- Catholicisme et Protestantisme*, Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine, 4<sup>e</sup> édition entièrement refondue. Format de poche 18 × 12. Collection « Les Bergers et les Mages » .....
- Jean CALVIN, *Brève Instruction chrétienne*, Adaptation en français moderne. Collection « Les Bergers et les Mages » .....
- Jean CALVIN, *Petit Traité de la Sainte-Cène*, adaptation en français moderne. Collection « Les Bergers et les Mages » .....
- Jean CALVIN, *La Nativité*.  
 I. L'annonce faite à Marie et à Joseph .....  
 II. Le Cantique de Marie .....  
 III. Le Cantique de Zacharie .....  
 IV. La naissance du Sauveur .....

### NUMEROS SPECIAUX DISPONIBLES.

- Pierre LESTRINGANT, *Le Ministère de l'Eglise auprès des malades*.....
- Jean CALVIN, *Sermons sur la mort et passion du Christ* ..
- Théodore DE BÈZE, *La Confession de Foi du Chrétien* .....
- Auguste LECERF, *La Prière* (Notes dogmatiques, I) .....
- Auguste LECERF, *Des Moyens de la Grâce* (Notes dogmatiques, II) .....
- G. C. BERKOUWER, *Incertitude moderne et Foi chrétienne* .....
- John MURRAY, *Le Divorce* .....
- Pierre MARCEL, *Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de grâce* .....
- Pierre MARCEL, *L'Actualité de la Prédication* .....
- La Confession de Foi des Eglises réformées en France*, dite « Confession de La Rochelle ». Format de poche .....
- Sécularisation du monde moderne*, par H. DOOYEWEERD, R. GROB, D. M. LLOYD-JONES, Jean CADIER, André SCHLENKER, etc. ....

(Les numéros spéciaux de *La Revue Réformée* se trouvent également en librairie).

### DIVERS.

- Auguste LECERF, *Etudes Calvinistes*, recueillies et introduites par André SCHLENKER (Ed. Delachaux et Niestlé) .....
- Jean CADIER, *La doctrine calviniste de la Sainte-Cène* (Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier) .....

A LA LIBRAIRIE PROTESTANTE, 140, Bd St-Germain, Paris, 6<sup>e</sup>

Jean CALVIN, **INSTITUTION DE LA RELIGION CHRETIENNE**  
 (Editions Labor et Fides, Genève)

Livre I, relié : 1.890 fr.	Broché .....	1.
Livre II, relié : 2.190 fr.	Broché .....	1.
Livre III, relié : 3.570 fr.	Broché .....	3.
Livre IV et Tables, relié : 4.500 fr.	Broché .....	1.

- Jean CALVIN, *La vraie façon de réformer l'Eglise* .....
- Pierre MARCEL, *A l'Ecole de Dieu*, Catéchisme réformé .....
- Pierre MARCEL, *A l'Ecoute de Dieu*, Manuel de direction spirituelle.....

Le Gérant : Pierre-Ch. MAUCO

Cahors, Imprimerie A. Coueslant. 94 580

Dépôt légal : III-1959

Achevé d'imprimer le 2