NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 Nº 8 1957

Une métaphysique intérieure et rigoureuse. La pensée du R.P. Scheuer, s.j. (1872-1957)

G. ISAYE (s.j.)

p. 798 - 815

https://www.nrt.be/es/articulos/une-metaphysique-interieure-et-rigoureuse-la-pensee-du-r-p-scheuer-s-j-1872-1957-2333

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une métaphysique « intérieure » et rigoureuse

LA PENSEE DU R. P. PIERRE SCHEUER, S. J. (1872 - 1957)

Les immenses progrès des sciences exactes ont excité l'envie des métaphysiciens. A la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e], de nombreux philosophes traditionnels ont été pris à ce mirage. Dans leur désir d'exactitude et de rigueur, ils ont voulu imiter les méthodes scientifiques, et même utiliser les conclusions des savants pour en faire des thèses métaphysiques au moyen de je ne sais quelle sublimation. On étudiait le monde extérieur et on essayait d'en tirer, par *raisonnement, des lumières sur l'âme spirituelle et sur le Créateur.*

Parmi nos contemporains, beaucoup suivent une orientation toute contraire. Ils recherchent l'intériorité; ils se livrent à l'observation réflexive, à la description psychologique. Mais, en s'éloignant des méthodes scientifiques et techniques, ils ont perdu le souci de la précision et de la rigueur. Une recherche sur les fondements critiques apparaît à certains comme étrangère à la « Sagesse »; et même, elle rendrait impossible, dit-on, toute communication entre des esprits humains.

Bien entendu, si d'aventure ces philosophes entrent en contact avec des hommes de science, ou encore avec des spécialistes en « logique mathématique », leurs descriptions psychologiques se heurtent à une fin de non recevoir. Inversement d'ailleurs, les savants et les logiciens actuels se trouvent dans l'impossibilité de fonder critiquement leurs propres branches. On en est toujours à chercher une justification de l'induction physique, et les mathématiciens ont perdu leur belle unanimité d'autrefois.

Haec oportuit facere et illa non omittere. Le P. Scheuer a voulu garder rigueur et précision tout en pratiquant une méthode réflexive. D'une part, comme il aimait à le répéter, il faut « savoir ce qu'on dit et pourquoi on le dit »; d'autre part, dans toute notre connaissance, le premier principe concret est la saisie du moi par le moi. La conciliation de ces deux exigences est réalisée par la « méthode transcendantale ».

Avant d'exposer brièvement cette méthode, situons le P. Scheuer dans le temps, pour bien montrer sa qualité de précurseur.

Né à Schaerbeek le 9 novembre 1872, Pierre Scheuer est entré dans la Compagnie de Jésus en 1891, et fut ordonné prêtre le 16 août

1903. Sauf une interruption d'une année — son « troisième an » de noviciat —, il a enseigné la philosophie aux jeunes religieux de la Compagnie de 1904 à 1917 : d'abord la logique et la métaphysique générale, puis la psychologie rationnelle, l'histoire de la philosophie et la cosmologie. Dans un enseignement lumineux, il mettait en œuvre ses dons d'orateur en même temps que sa vision de la Providence. A partir de 1918, il se consacra entièrement à l'apostolat, surtout auprès du clergé. Innombrables sont les prêtres qui ont suivi ses retraites et y ont renouvelé leur vie intérieure et leur zèle. Apôtre de Notre-Dame, ami de Banneux, il a longuement médité le message de la Vierge des Pauvres et l'a répandu par sa parole et ses écrits. Il est mort à Louvain, le 8 février 1957 : la fin de son article sur Dieu, que nous reproduisons plus loin, montre bien ce que dut être son dernier acte d'abandon à la Providence.

Dès les débuts de sa carrière, le P. Scheuer a exposé une métaphysique « intérieure » et rigoureuse. Essayons d'en rappeler les idées maîtresses. Pour ce faire, nous utiliserons son enseignement oral, des « fragments de métaphysique » dictés par lui, et l'article *Notes de Métaphysique* publié par la *Nouvelle Revue Théologique*, 1926, nos 5, 6 et 7.

Pour interpréter correctement les textes, nous n'oublierons pas que le P. Scheuer, surtout lorsqu'il dictait, employait un style oratoire. Sa pensée était bien précise ; mais ses expressions comportaient des figures de style. Assez souvent, il soulignait fortement un aspect de la question, quitte à reprendre en une autre occasion l'aspect complémentaire, apparemment opposé.

I. — LA METHODE TRANSCENDANTALE

La métaphysique est la science de l'être en tant qu'être. Le premier principe abstrait, principe d'objectivité de la pensée, pose précisément qu'il y a identité entre l'être et l'affirmable. Si nous appelons « intelligence » la faculté qui affirme, il y a bien identité entre l'être en tant qu'être et l'être en tant qu'intelligible.

Dès lors, si nous étudions l'affirmation en tant qu'affirmation, puisque nous y découvrons ce qui caractérise l'affirmable en tant qu'affirmable, nous découvrons du même coup ce qui caractérise l'être en tant qu'être.

Ainsi, en partant des termes par lesquels Aristote définit la « philosophie première », la métaphysique, nous aboutissons presque immédiatement à la méthode transcendantale : examen de l'affirmation comme affirmation, du jugement comme jugement.

Méthode concrète : nous partons d'une ***expérience réelle***. Métho-

de réflexive, « intérieure » : notre expérience initiale porte sur *notre* opération judicative.

Mais en même temps, *méthode rigoureuse*. Conformément aux règles de la logique, nous ne remontons pas indéfiniment de raisonnement en raisonnement, nous commençons par une saisie immédiate, une « intuition » de cette opération réelle et vitale qu'est notre affirmation, notre jugement.

Que si l'on rejette cette intuition comme fallacieuse, si l'on dit qu'il n'y a pas de jugement, *on affirme* qu'il n'y a pas de jugement, on admet par le fait même sa propre affirmation, son jugement. Il y a plus. Si, admettant le fait de l'affirmation, on dit que tout jugement est faux, que l'affirmé n'est jamais objectif, on dit que cette position (sceptique) est vraie, que ce jugement (hostile à toute certitude) est certain.

En d'autres termes, le principe d'objectivité « est affirmé dans n'importe quelle connaissance ». Il est « un fait premier, une nécessité dont nous sommes captifs et que nous ne saurions nier qu'en renonçant à notre qualité d'être pensant ». Encore cet acte de négation serait-il lui-même un exercice de la pensée, une affirmation de l'objectivité de cette pensée.

Par contre, il est d'autres intuitions qui ne présentent pas la même garantie, le même type de nécessité. « Cette fleur est rouge » ; mais j'aurais pu ne pas passer par ici ; j'aurais pu être daltonien. « Cette musique est belle » ; mais j'aurais pu ne pas l'entendre, j'aurais pu être sourd, ou simplement béotien. Ces intuitions, je pourrais les rejeter, un autre que moi pourrait les nier, sans les concéder dans l'acte de nier.

Le P. Scheuer pratique donc une méthode transcendantale, à la fois concrète, réflexive, « intérieure » et rigoureuse.

Pour plus de clarté, *comparons la métaphysique et les sciences physico-mathématiques*. « Il importe de bien (les) distinguer... Car la méthode découle de l'objet et doit lui être appropriée. La confusion des objets entraînera celle des méthodes. Cette confusion, à notre avis, est la cause du désarroi actuel des intelligences et de l'abus énorme qu'on a fait de la science positive ». Par ces mots, le P. Scheuer marque son opposition à la tendance qui dominait au début de notre siècle. Cette tendance n'a pas totalement disparu. Mais, de nos jours, c'est plutôt l'excès contraire qui est à la mode. Pour autant, le désarroi des intelligences n'a pas diminué !

La comparaison entre métaphysique et science peut se faire *au point de vue purement critique*. Bien que la méthode transcendantale doive intervenir en philosophie des sciences, les disciplines purement scientifiques ne connaissent pas les nécessités du jugement *comme jugement*. Point n'est besoin de rappeler ces biologistes qui, rebelles à

toute réflexion proprement dite, prétendent *tout* décrire en décrivant *le « comportement » extérieur*, et *tout* définir, y compris la conscience, par des propriétés physico-chimiques du système nerveux. Notons simplement ceci. La science expérimentale part de constatations sensibles, portant sur des formes et des qualités telles que les couleurs ; or le rouge n'est pas nécessaire au jugement comme jugement (car un aveugle de naissance fait des jugements). Quant aux mathématiques, elles sont de nature spatiale et temporelle, et comportent notamment la notion d'extériorité au sens strict ; or l'extériorité se constate sensiblement, notamment par la vue. Et une affirmation comme celle des trois dimensions spatiales ne peut pas se réduire aux nécessités du jugement comme jugement. C'est pour cela que les fondements des sciences expérimentales et des mathématiques sont si difficiles à justifier critiquement. Ici encore, nous sommes en plein désarroi, bien plus qu'à l'époque où le P. Scheuer commença son enseignement.

La comparaison entre métaphysique et sciences peut se faire aussi *au point de vue psychologique*. Dans le thomisme, une psychologie rationnelle détermine la structure du composé humain. Ceci permet au P. Scheuer d'établir sa conception de la méthode métaphysique au moyen d'un argument *ad hominem*, valable s'il est adressé à un thomiste. Nous le citons en soulignant certains mots.

« Les caractères de la métaphysique s'opposent aux caractères de la physique et de la mathématique exactement comme l'*esprit* humain s'oppose au *composé* humain, c'est-à-dire qu'ils correspondent de tout point aux propriétés de l'âme en tant qu'elle est forme subsistante. Ceci est d'une évidence analytique et immédiate parce que *operari sequitur esse* ». Et le P. Scheur en conclut notamment :

1. « La métaphysique est systématique et elle est fondée sur un principe premier ».

2. « Elle est à priori, exactement comme il est vrai de dire que l'âme a un *esse ratione sui* ».

3. « Elle est le principe formel de tout savoir même scientifique, tout en restant hétérogène aux sciences, de la même façon que l'âme, sans être corps, *tribuit esse corpori* ».

4. « Elle dépend du sensible extrinsèquement et non pas intrinsèquement, ce qui veut dire qu'elle est impossible sans l'expérience, sans pourtant que l'expérience lui fournisse son contenu formel ».

« En un mot, elle est le savoir purement intellectuel dans la mesure et de la façon qui est possible à un esprit forme du corps ».

Tout ceci découle de la psychologie thomiste. Bien entendu, l'argument *ad hominem* ne vaut que si l'interlocuteur est thomiste. C'est pourquoi la comparaison entre métaphysique et sciences a dû être faite d'abord au point de vue critique.

Le P. Scheuer dit encore : « Nous insistons surtout sur l'apriorisme

de la métaphysique. Nous rejetons comme fausse ou du moins comme équivoque la formule de la philosophie fondée sur les sciences ».

Sans doute, pour le P. Scheuer, la métaphysique est impossible sans l'expérience sensible. Pour que je puisse discerner réflexivement ce qui est nécessaire à mon jugement comme jugement, il a bien fallu qu'il y ait jugement. Et celui-ci a dû tout d'abord porter sur le monde extérieur perçu sensiblement. Mais peu importe ce que j'ai perçu. Que mon jugement ait été vrai ou faux, qu'il ait porté sur du rouge, ou du bleu, ou du chaud, ou du rectangulaire, c'était un jugement, une opération bien réelle; et il comportait tout ce qui est nécessaire au jugement comme jugement. La réflexion transcendantale discerne ce « nécessaire », et la déduction en tirera toute la métaphysique proprement dite.

Faisons une remarque entre parenthèses : outre la métaphysique déductive, et *après elle,* il y aura place pour une métaphysique inductive, une « philosophie de la nature », une interprétation intelligible des apparences sensibles. Cette nouvelle discipline devra reconnaître où se trouvent, dans le monde de notre expérience concrète, les autres hommes, les êtres corporels doués de sensibilité ou de vie, les relations de causalité métaphysique, de finalité ontologique, etc. Il fait de la « métaphysique inductive », ce psychiâtre qui discerne si tel accusé est responsable de tel acte, si cet acte fut libre. Il y a donc *une* philosophie qui dépend des sciences; c'est pourquoi le P. Scheuer n'a pas déclaré fausse, mais seulement équivoque, la formule d'une métaphysique fondée sur les sciences.

La métaphysique proprement dite, celle qui doit précéder la « philosophie de la nature », est à priori.

En insistant sur cette affirmation, le P. Scheuer semble pactiser avec le kantisme. En réalité, *la méthode du P. Scheuer est rigoureuse précisément parce qu'elle est à priori.* Et ceci est un aristotélisme authentique.

Imagine-t-on un Aristote qui établirait la valeur du « principe d'identité » en procédant à un raisonnement inductif? Mais ce serait un vaste cercle vicieux! On ne *démontre* pas un *premier* principe, dit formellement Aristote.

Mais le philosophe n'est pas désarmé s'il rencontre un adversaire hypercritique qui déclarerait faux ou douteux le premier principe. L'arme d'Aristote, la justification rigoureuse du premier principe, c'est la « rétorsion » que nous avons rencontrée plus haut. Redisons-la dans les termes de saint Augustin et de saint Thomas : « Si rien n'est vrai, *il est vrai* que rien n'est vrai, il y a donc quelque chose de vrai ».

Ainsi se révèle le privilège de l'à priori. Il ne faut pas craindre de tomber dans le subjectivisme : comme le P. Scheuer l'a bien vu et souvent répété, si Kant admet un à priori, il n'est pas sceptique pour

autant; et la réfutation de Kant ne peut pas consister dans le refus de l'à priori. Loin d'être subjectif, l'à priori est objectif *parce qu'il est à priori*. En défendant Kant sur ce point, le P. Scheuer est fidèle disciple d'Aristote, de saint Augustin, de saint Thomas. L'à priori *nécessaire*, l'à priori justifiable par rétorsion, diffère profondément d'un à priori *arbitraire*.

Ceux qui, par crainte de subjectivisme, croient devoir rejeter l'à priori nécessaire devraient, logiquement, nier toute activité. Toute puissance opérative est spécifiée par un mode d'agir qui lui est propre, (par un « objet formel »). « Agir, c'est communiquer sa forme (*agens agit sibi simile*)... Si des éléments matériels deviennent *chêne* » (lorsque le chêne se nourrit), « ce n'est pas qu'ils y vont d'eux-mêmes : la *querceitas* leur est imposée ». De même, toute faculté de connaissance *assimilat sibi*; elle met son empreinte dans chacune de ses opérations concrètes, révélant ainsi sa nature. La méthode transcendantale consiste d'abord à discerner dans une opération concrète, dans un jugement, le nécessaire (dû à la nature de la faculté de connaissance) et le contingent (dû à la situation du moment, à l'influence du milieu). Du même coup, la méthode transcendantale réfute le relativisme et l'historicisme actuellement en vogue.

Si l'ontologisme radical et même l'innéisme ont péché par excès d'intériorité, l'empirisme radical et même l'agnosticisme kantien ont péché par défaut d'intériorité. Selon le P. Scheuer, Kant n'a pas suffisamment reconnu l'ampleur de l'à priori : « C'est là *toute* son erreur ».

L'erreur kantienne n'est donc pas non plus dans la distinction fort nette entre l'objectivité parfaite ou nouménale et l'objectivité imparfaite ou phénoménale (qu'il ne faut pas confondre avec une illusion ou une erreur : ce serait un non-sens aux yeux de Kant lui-même). Entre la connaissance intelligible et la connaissance sensible, il y a hétérogénéité de nature; l'esprit connaît autrement que l'animal, et c'est la connaissance spirituelle qui est la meilleure des deux.

II. — AD INTERIORA : LE MOI

En critique de la raison pratique, Kant reconnaît comme immédiatement évident qu'il y a une obligation morale. Il rejoint ainsi la philosophie scolastique (qui appelle « syndérèse » le pouvoir humain de saisir sans raisonnement l'existence du devoir). Mais me savoir *moralement* obligé, c'est me savoir responsable et libre. Me saisir comme agissant librement, c'est *saisir mon moi* comme source de ma décision.

Mais alors, la critique de la raison pratique nous met sur le chemin d'une saisie spéculative du moi. Le moi qui se sait libre, c'est le moi qui connaît l'obligation morale, c'est le même moi qui a, au préalable,

exercé son activité de connaissance. Bref, non seulement dans la décision libre, mais déjà dans n'importe quel jugement, même spéculatif, le moi se pose.

Et ceci va réfuter la *Critique de la Raison pure.*

Selon Kant, il y un « moi phénoménal », sensiblement déterminé, posé légitimement comme existant (répétons que l'objectivité imparfaite de la sensibilité n'est pas une connaissance erronée). Mais ce « moi » n'est pas intelligiblement déterminé, ce n'est pas cette réalité que prétend étudier la psychologie rationnelle, cette réalité dont on voudrait démontrer qu'elle comporte spiritualité et immortalité.

Selon Kant encore, il y a bien un moi métempirique, non sensible, dénommé « moi transcendantal ». Mais celui-ci n'est pas posé comme un existant. Il n'est pas *objet* d'un jugement d'existence; il est purement *sujet* orienté vers l'extérieur. On pourrait le comparer au principe vital d'un animal; l'âme de la bête n'a l'existence que comme partie d'un composé; ce qui existe, c'est le complexe « corps + âme ». De même, le « moi transcendantal » n'est pas le contenu d'un jugement d'existence; le jugement d'existence, émanant du moi, porte sur l'objet qui m'est donné dans ma sensibilité. En d'autres termes encore, Kant rejette la « réflexion parfaite » des scolastiques. Le moi transcendantal n'est qu'une « simple appréhension », s'exprimant par le seul mot « moi ». La réflexion parfaite, rejetée par Kant, sera un jugement métempirique, non sensible, qui, s'il s'exprimait, serait signifié par les mots « j'existe », ou « je suis moi ».

Pour réfuter Kant sur ce point, tout en maintenant dans sa rigueur la méthode transcendantale, il faudra trouver, comme une nécessité de n'importe quel jugement, l'affirmation existentielle du moi métempirique par lui-même.

En tout jugement, j'affirme l'objectivité de ma pensée, *non pas* sans doute *dans les termes* de tout jugement (les termes étant le sujet, par exemple « ce papier », et le prédicat, par exemple, « blanc »), mais *dans l'exercice* de mon activité judicative, *in actu exercito.* En d'autres termes, dans tout jugement, je prétends implicitement avoir raison de poser ce jugement. Un jugement est une thèse que l'on prend à son compte, et non une pure hypothèse, ni une simple question, ni la citation entre guillemets d'une thèse attribuée à autrui. On reconnaît la thèse traditionnelle, posée par saint Thomas dans la *Somme Théologique,* 1, q. 16, a. 2 et dans le *De Veritate,* 1, a. 3.

Le principe d'objectivité de la pensée, ou principe d'identité entre l'affirmé et l'être, ou principe d'identité entre l'intelligible et le réel, est le *premier principe abstrait.*

Comment est-il possible à l'homme de poser pareil principe?

Relisons saint Thomas, *De Veritate,* q. 1, a. 9. L'argumentation du Docteur Angélique peut s'appliquer à notre question et devenir

ainsi une « déduction transcendantale ». Transcrivons-la en ajoutant entre parenthèses l'application transcendantale. En tout jugement, l'esprit, ou le moi, prétend avoir raison, affirme (connaît) sa propre vérité.

« Veritas non cognoscitur (ne exercite quidem) ab intellectu nisi secundum quod intellectus (exercite) reflectitur supra actum suum, secundum scilicet quod intellectus cognoscit proportionem (conformitatem sc.) sui actus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, ac proinde ipsius intellectus, quatenus in natura ipsius intellectus est ut rebus conformetur. (Il ne s'agit pas de saisir, dès ce stade, la nature de l'intelligence comme spirituelle, mais seulement comme fonction de conformité aux objets). Unde, secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur ».

Ainsi le moi intelligent se saisit lui-même, et se saisit comme en relation (de conformité) avec les êtres.

En regard, transcrivons quelques phrases du P. Scheuer.

« Pour que l'identité entre le réel et l'intelligible soit possible, il faut : 1° que l'intelligence soit elle-même intelligible; 2° qu'elle soit *quodammodo* (*sive actu sive potentia*) *omnia*... On arrive à un point ultime où le réel et l'intelligible sont absolument identiques, à un réel qui est une idée. C'est le *moi* dans son exercice. Pour tout être pensant, le *moi* est le premier principe concret. Dans le *moi*, il se découvre (1°) comme l'identité active du réel et de l'intelligible, et (2°) comme une infinité qui comprend *suo modo* (d'une manière très différente selon que l'esprit est divin, ou angélique, ou humain) *omnia* ».

Si l'esprit est divin, il comprend tous les autres êtres *ad modum creantis*. S'il est humain, il comprend les autres êtres *ad modum dependentis* (je subis, dans ma sensibilité, l'action des autres êtres corporels, et je dépends, dans mon activité même, de la Cause première). S'il est angélique, l'esprit dépend de la Cause première, y compris dans les relations par lesquelles il est « surordonné » aux êtres corporels (le fondement prochain d'une pareille relation constitue une *species innata*; et donc l'ange ne doit pas acquérir ses idées en recevant l'influence des corps).

C'est pourquoi le P. Scheuer continue : « Le panthéisme a abusé de cette doctrine; mais le panthéisme n'en découle pas. Découvrant sa potentialité, le moi ou l'esprit ne s'attribue toute réalité que selon le mode dont il la possède ».

Pour tout être pensant, le moi est le premier principe concret. Grâce à cette affirmation primordiale, « la métaphysique apparaît comme quelque chose de plus qu'un simple système de vérités abstraites ». Elle est un à priori, mais pas une déduction purement analytique partie de simples notions ou de définitions conventionnelles. Elle diffère ainsi profondément des enchaînements logiques élaborés de nos jours par des formalistes exclusifs; elle diffère aussi du ratio-

nalisme cartésien. « Elle est, dans notre être créé, ce point ultime et secret où, par une lointaine participation, se réalise quelque chose de la *Pensée qui se pense elle-même* ».

Dès lors, la connaissance humaine, dès son premier jugement, procède comme suit. La sensibilité reçoit l'influence de l'objet (ceci correspondrait à ce qui Fichte appelle *Anstoss*). Subissant ce « choc », recevant ce que l'objet lui donne, munie ainsi d'une détermination nouvelle (*species sensibilis impressa*), la sensibilité réagit conformément à sa nature corporelle et d'ailleurs complexe (ne cherchons pas ici les rapports entre qualités sensibles, espace géométrique, temps vécu par le sens intime). L'intelligence, ou plutôt le moi doué d'intelligence, réagit selon sa nature propre. Il prend conscience de lui-même, se pense lui-même, s'affirme lui-même comme un contenu de pensée posé dans l'ordre existentiel; bref, il pose le premier principe *concret*. Grâce à sa relation avec la sensibilité, il peut alors poser que tout ce qui est en relation avec lui, et notamment ce contenu que la sensibilité présente à la pensée, est aussi du réel. *L'objectivité* attribuée à ce cas concret et extérieur (cette fleur rouge par exemple), l'identité entre contenu psychologique et réalité indépendante de moi, *c'est bien l'empreinte déposée par le moi* dans son opération concrète, dans son jugement d'existence (« ceci *est* rouge »). *Tous* les jugements concrets portent la même empreinte, l'affirmation d'objectivité; et c'est ce qu'exprime, d'une manière *universelle et abstraite*, le premier principe *abstrait*, le principe d'objectivité de la pensée, le principe d'identité entre l'intelligible et le réel. Mais ce caractère qui se retrouve en tout jugement n'est lui-même que l'*empreinte* du moi en tant que le moi se pose par le premier principe *concret*. (Cette description pourrait être utilement comparée au célèbre *Ich bin ich* de Fichte).

Qu'il en soit ainsi, *c'est immédiatement évident*, aussi évident que l'appréhension du moi dans la saisie de la liberté ou de l'obligation morale. Et si quelqu'un objecte contre cette thèse, et si j'objecte moi-même contre cette thèse, l'objection elle-même concédera la thèse, car l'objectant posera l'objection comme *sienne*. C'est ce que dit saint Thomas sous forme négative dans son commentaire au *De Anima*, livre 3, leçon 7 : « Manifestum est enim quod *hic homo* intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus ». C'est pourquoi, selon saint Thomas, personne ne s'est jamais trompé à ce point qu'il ait nié sa propre existence en prenant cette négation à son compte (bien qu'on puisse émettre une telle négation comme pure hypothèse ou comme citation d'une opinion d'autrui) : par cela même qu'un homme pense quelque chose (par exemple, s'il pensait ne pas exister), il pense exister.

Le processus que nous avons décrit pourrait aussi se démontrer *par exclusion*. Car le fait est que nous posons le premier principe abstrait, et nécessairement (donc légitimement : ceci a été justifié critiquement par la méthode transcendantale). Or, si nous le posons *autrement* qu'en fonction du premier principe concret, il faudra que ce soit : *ou* par analyse immédiate de ses termes (sujet et prédicat) *ou* par un raisonnement déductif, *ou* par un raisonnement inductif. Mais ces trois solutions sont inadmissibles. Car les deux termes (« pensée » et « réel ») sont formellement différents, et l'analyse de l'un ne donnera jamais l'autre. La déduction devrait partir d'un principe plus général que le principe d'identité, ce qui est contradictoire. L'induction devrait partir d'une série de jugements expérimentaux, dont chacun supposerait le principe à démontrer. Reste qu'il y ait un concret qui soit à la fois réel et idée et se révèle comme tel. Le seul concret commun à tous mes jugements, si variés qu'ils soient, c'est mon « moi ». Il y a donc position immédiate du moi par le moi. Et nous avons, contrairement à l'agnosticisme kantien, un savoir dont le contenu n'est pas fourni par l'expérience sensible.

La métaphysique du P. Scheuer est donc « intérieure » autant que rigoureuse. Elle laisse à d'autres disciplines le soin d'inventorier le concret sensible (mais elle se réserve d'utiliser ensuite, en « philosophie de la nature », les résultats des recherches empiriques et scientifiques). En métaphysique proprement dite, le P. Scheuer fait abstraction des données sensibles, contingentes, multiples et variées. Au prix de ce renoncement, il retrouve le concret métaphysique, la vie de l'intelligence humaine, ou plutôt de l'homme en tant qu'intelligent ; vie plus noble que celle de l'expérience sensible, vie dans laquelle il va retrouver la trace de Dieu, la « participation lointaine à la *Pensée qui se pense* ». Cet esprit éminemment original se replace ainsi, par un effort vigoureux, exactement dans la ligne du génie aristotélicien et thomiste.

La spiritualité de l'âme se démontre facilement à partir de la réflexion parfaite.

Il s'agit de rejoindre la conception spontanée selon laquelle la spiritualité rend possible l'immortalité. Pour que l'âme, malgré la dissolution du composé humain, puisse conserver finalement son existence, il faut qu'elle ait son existence par elle-même, et non pas en dépendance de son union avec le corps. Il faut donc (*operari sequitur esse*) que l'âme ait une opération *par elle-même*. Un « morceau d'opération » attribuable à l'âme ne suffirait pas : l'opération de tout être corporel, même du minéral, comporte un élément formel, se rattachant à la forme substantielle, et un élément de singularité dû à la matière. **Ainsi, dans l'opération de connaissance, si une partie d'un jugement**

se rapporte à la forme, une autre partie à la matière réceptrice et passive, on ne peut tirer de ce fait aucune preuve de la spiritualité.

La réflexion parfaite, elle, ne comporte aucun élément sensible (bien qu'elle se produise en union avec une perception sensible portant sur des couleurs ou des sons) ; elle est bien métempirique, d'ordre formel (ceci ne serait pas contesté par Kant). Mais ce qui est décisif dans l'argumentation, c'est que la réflexion, due à la forme, n'est pas seulement un « morceau d'opération », un terme ou un élément de jugement; elle est un jugement : « Je suis moi ». La forme a donc une opération bien à elle, elle a donc un *esse ratione sui*, ce qu'il fallait démontrer.

Bien entendu, la considération de la liberté, par où nous commencions ce paragraphe, donne elle aussi une preuve de la spiritualité, en tant que l'âme transcende la nécessité des lois matérielles. Comme dit le P. Scheuer : « L'Etre libre est nécessairement spirituel. L'être matériel, étant synthèse d'opposés, ne possède qu'une activité qui est en même temps une passivité. Son action n'est pas l'autodétermination du sujet, mais la détermination par l'objet, détermination qui doit recevoir le même sens à tous les degrés de l'être matériel; chez tous, l'action est déterminée, parce qu'ils sont passifs à raison de la matière première ».

La structure de l'homme est ainsi découverte comme condition à priori de l'opération intellectuelle (ou de l'opération volontaire) considérée selon ses propriétés nécessaires.

Les autres thèses de la psychologie se déduiront de la structure de l'homme. Parmi ces thèses signalons un point — le seul — où le P. Scheuer s'écarte de saint Thomas. Selon lui, et contrairement à l'enseignement courant chez les thomistes, l'intelligence ne peut pas recevoir des *species* des choses matérielles. Par exemple, soit le jugement : « Ceci est rouge ». Quelle serait bien la détermination intelligible, présente dans l'intelligence *dès la position de ce jugement*, qui correspondrait à la détermination sensible « rouge » ? Question insoluble !

Ceci simplifie notablement le problème de l'origine des idées. Ce n'est pas le corps qui actue l'âme, c'est l'inverse. Dans les jugements antérieurs à la réflexion métaphysique, et dans toute la recherche scientifique, « la causalité intellectuelle immanente au sensible est de tout point comparable à celle du principe vital au sein de l'organisme ». A ce stade, l'intelligence pose son assertion d'objectivité, son affirmation d'être, sur ce qui est présent dans la sensibilité. Bien entendu, quand il n'y a rien dans la sensilibilté, rien n'est affirmé. Bien entendu encore, l'objectivité conférée par l'intelligence à l'image sensible est posée comme imparfaite. Au contraire, parfaite serait l'objectivité si elle était conférée par une intelligence angélique selon une *species intelligibilis* (*innata*). De même, l'intelligence humaine

confère une objectivité parfaite quand, par un effort ultérieur de réflexion transcendantale, elle trouve en elle-même la détermination « moi » posée dans l'existence et son mode d'activité. *Intellectus intelligit se intelligere, et naturam huius actus.* Ensuite, *après* la métaphysique proprement dite, l'intelligence pourra, *par raisonnement,* interpréter métaphysiquement le sensible.

III. — AD SUPERIORA : DIEU

« Pour tout être pensant, le *moi* est le premier principe concret. Dans le *moi,* il se découvre comme l'identité active du réel et de l'intelligible, et comme une infinité qui comprend *suo modo... omnia* ».

Si l'être pensant est Dieu, il est l'Infini selon le mode de l'identité. Si l'être pensant n'est pas Dieu, il est un avec l'Infini (*unum quodammodo cum Infinito*), par unité de relation, comme être participé.

Plus explicitement, la connaissance est identité active de réel et d'idéal. « Cette identité qu'implique la connaissance est parfaitement réalisée dans l'*Esse,* dans Dieu seul. Sa connaissance est donc parfaitement *immanente,* et elle embrasse, en l'épuisant d'un seul coup, tout le domaine du réel. Il *connaît* tout, parce qu'il *est* tout, formellement *ou éminemment* ».

Mais « la conscience diminue et *se complique d'autrui* dans la mesure où l'être, mélange de puissance et d'acte, s'écarte de la parfaite identité. Toute intelligence *connaît* le tout de l'être, ce qui requiert qu'elle *soit* le tout ; mais elle ne l'est *pas par parfaite identité,* et ainsi le connaissant créé, bien qu'il devienne un avec le connu, reste pourtant l'autre vis-à-vis de l'autre. Cette altérité, cette distinction du Sujet et de l'Objet, ne constitue pas l'essence de la connaissance, mais en est l'imperfection et la tare chez les êtres qui ne sont pas l'*Esse* mais des composés d'essence et d'*esse* ».

En quoi consiste maintenant cette relation de l'homme à Dieu, qui va permettre à l'homme d'affirmer Dieu ?

Le P. Scheuer le dit d'abord d'une manière extrêmement brève. L'homme doit poser le principe d'identité. « La pensée postule l'identité entre l'être et l'intelligible ; elle est donc impossible si on n'a pas l'être adéquat à l'intelligible, qui est Dieu. Cet être-là lui suffit, tandis qu'elle reste parfaitement possible si disparaissaient les êtres inadéquats à l'intelligible ». (Bien entendu, dans ce cas, il n'y aurait plus que l'être divin et la pensée divine). Le P. Scheuer conclut : « *Dieu seul* est nécessaire en soi parce que son affirmation est impliquée dans l'identité fondamentale... ; si l'intelligible parfait n'était pas réel, on ne pourrait pas dire que le réel est intelligible. *Les*

êtres autres que Dieu sont dits contingents parce que leur affirmation n'est pas impliquée dans celle du premier principe ».

Ce texte est extrait d'un fragment relatif à la notion de nécessité; il ne s'agit donc pas de prouver l'existence de Dieu.

Mais voici un résumé (très condensé) de la métaphysique, qui comporte la question de l'existence de Dieu.

Rappelons que la pensée et le réel sont formellement différents; le principe d'identité entre l'intelligible et le réel est donc synthétique.

« L'existence de Dieu est incluse dans le principe d'identité en tant que principe synthétique. L'essence de la pensée exige absolument l'identité de la pensée et de l'être. Dieu seul la réalise; donc Dieu a par lui-même ce qu'exige l'objet de la connaissance, il *est* par lui-même. L'être composé d'acte et de puissance ne réalise pas par lui-même cette identité; il n'a pas par lui-même de quoi *satisfaire la pensée*; il *est par autrui*; il n'est possible comme être qu'à condition d'être unifié avec l'Infini ou l'Intelligible pur ».

Pour mieux comprendre ces deux textes parallèles, rapprochons-les de ce qui a été dit sur la connaissance humaine ou angélique. « La conscience se complique *d'autrui* dans la mesure où l'être, mélange de puissance et d'acte, s'écarte de la parfaite identité ».

Dans le premier principe concret, je me pose, et nécessairement, comme étant une identité active d'intelligible et de réel.

Mais je découvre en même temps ma potentialité. Je suis *quodammodo omnia*, mais *quodammodo* seulement. Je me découvre comme en relation avec le tout de l'être. Je ne suis pas parfaitement moi-même, et, dans cette même mesure, je suis *quodammodo* le tout de l'être, lequel est donc dans autrui. Il existe un autre que moi-même, lequel est le tout de l'être.

On conçoit qu'un métaphysicien aussi intuitif que le P. Scheuer puisse voir dans une formule aussi condensée la preuve de l'existence de Dieu.

N'empêche que nous n'avons pas encore rencontré une réponse explicite à la question du *quodammodo*. Je suis en relation avec Dieu, mais quelle relation? Reprenons notre lecture.

« Cette doctrine n'a rien de mystérieux. Elle est familière à tous les scolastiques *quand on l'applique à la volonté*. L'enseignement courant affirme que, dans tout acte de volonté, il y a tendance au bien parfait, et que le bien fini n'est aimable, c'est-à-dire n'est possible comme objet de volonté, qu'en tant que participant du Bien comme tel. *Nous transposons cette doctrine à l'intelligence* ».

En d'autres termes, l'être fini n'est affirmable, c'est-à-dire n'est possible comme objet de mon activité intellectuelle, qu'en tant que participant de l'Etre comme tel. Bref, « nous connaissons Dieu par notre *mouvement vers* l'intelligible ».

La comparaison avec l'argument tiré de la volonté se trouve déjà

dans l'expression rencontrée plus haut : « L'être composé d'acte et de puissance... n'a pas en lui-même *de quoi satisfaire* la pensée ».

« Fini » signifie « non satisfaisant pour mon intelligence ». C'est un bien pour mon intelligence, sans doute ; mais celle-ci, non encore satisfaite, cherche au delà.

Dans l'ordre des activités matérielles, on trouve une indication analogue ; mais celle-ci permet un *processus in infinitum*. « Toute activité est dirigée par une *finalité interne*, qui tend à réaliser l'objet formel et à le réaliser pleinement (*finis in ordine causarum recte dicitur prima*). Ainsi, un chêne, dès le stade initial de gland, tend à réaliser pleinement l'idée de chêne. Et comme la *querceitas* est un universel qui dépasse l'individu, le chêne tend à la réaliser au-delà des bornes de son individualité. D'où la génération, observe profondément Aristote ».

Que suit-il de ce principe ? Continuons notre lecture, en ajoutant quelques parenthèses.

« De même l'intelligence, *de par sa finalité innée et interne*, tend 1° à informer le sensible en le rendant « *actu* intelligible » (jugement direct, préscientifique) ; 2° à achever cette œuvre en totalisant l'expérience (finalité scientifique) ; 3° l'être dépassant le sensible, à pénétrer au-delà du sensible dans les déterminations internes que le sens n'atteint pas et qu'il masque au contraire (finalité métaphysique) ; 4° *à remonter jusqu'à l'intelligible pur, qui seul réalise pleinement l'objet formel, la « ratio entis »*.

Si donc nous voulons expliciter en termes précis la preuve du P. Scheuer, nous devrons prendre les étapes successives qui conduisent au Bien parfait, et les transposer à la finalité intellectuelle. Ces étapes se trouvent, par exemple, dans la *Somme Théologique, Prima Secundae*, q. 1 et q. 2, surtout art. 8. Sans doute, saint Thomas ayant déjà prouvé l'existence de Dieu dans la *Prima* n'a plus l'intention de faire une démonstration. Mais on peut tirer de son texte un argument valable, du moins si l'on y ajoute tel autre principe thomiste.

Tout agent a une fin (q. 1, a. 1 et a. 2). Il n'y a pas *processus in infinitum* dans la série des fins ; donc la volonté humaine tend vers une fin dernière (a. 4 et a. 5). Et tout ce que veut l'homme, il le veut en vue de sa fin dernière (a. 6). Quelle est celle-ci ?

« Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum : alioquin non esset ultimus finis si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum : sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo » (q. 2, a. 8).

Pour achever l'argument, il faut ajouter le principe suivant : la

volonté humaine, faculté intellectuelle qui tend vers l'être en soi, ne pourrait tendre vers le néant.

Transposons à l'intelligence.

L'intelligence tend vers une fin. Le *processus in infinitum* étant exclu, l'intelligence tend vers une fin dernière. Et toute opération concrète de l'intelligence, tout jugement, l'affirmation de n'importe quelle réalité, se fait en vertu de la tendance vers la fin dernière. Celle-ci doit pleinement satisfaire l'intelligence. Or l'intelligence n'est pas faculté de tel être fini ou de tels êtres finis, mais de l'être en tant qu'être. Donc l'intelligence ne peut être pleinement satisfaite par les êtres finis. Donc la fin dernière de l'intelligence est Dieu.

Ajoutons ceci : l'intelligence, faculté affirmatrice, ne peut être satisfaite que par l'affirmation non erronée d'un existant. Elle serait contradictoire et ne pourrait rien affirmer si elle n'affirmait nécessairement la non absurdité de sa fin dernière, c'est-à-dire finalement l'existence de Dieu. Bien entendu, cette affirmation de Dieu enveloppée dans chaque jugement, moteur de l'intelligence en chaque opération, n'est pas faite en propres termes mais seulement d'une manière vécue, *in actu exercito*.

On reconnaît l'argument publié par le P. Maréchal dans son *Point de départ de la Métaphysique* [1], cahier V. Le P. Maréchal avait donné une première esquisse de sa doctrine dès 1909 dans son article *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques* (voir *Revue des Questions Scientifiques*, 1908 et 1909; ou bien voir une réédition dans *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I, 2e éd., pp. 120-121). Bien entendu, l'argument est présenté par le P. Maréchal sous une forme beaucoup plus technique et très précise, grâce à des développements considérables. Inversement, la question du moi, premier principe concret, se trouve exposée chez le P. Scheuer avec plus de netteté que chez le P. Maréchal. Les deux œuvres se complètent admirablement.

De toute façon, on trouve chez le P. Scheuer la preuve de l'existence de Dieu avec ses étapes principales. La finalité de l'intelligence est nettement affirmée. Est posé aussi le rôle indispensable de la fin dernière en chacune des opérations concrètes de la faculté intellectuelle. Le fini ne satisfait pas la pensée humaine; le principe d'identité ayant une portée universelle, en d'autres termes, l'intelligence ayant comme objet formel l'être en tant qu'être, le moi est *quodammodo (ad modum tendentis) omnia*. Et Dieu seul réalisant pleinement l'objet formel est aussi le seul à satisfaire pleinement l'intelligence; il est bien la fin dernière, le Bien suprême recherché dans chaque opération, dans chaque jugement. Dès lors, comme il est nécessaire d'affirmer

1. Voir notre article *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, dans la *Revue philosophique de Louvain*, t. LI, 1953, pp. 42-100.

(même si l'on cherche à douter de tout), il est nécessaire de poser Dieu comme cause finale dernière.

D'après cela, on pourra mieux comprendre certaines expressions paradoxales, voire hyperboliques, suggérées au P. Scheuer par son tempérament d'orateur.

Dieu est affirmé « sans intuition », et aussi *sans raisonnement* fondé sur un « principe ». Mais le P. Scheuer précise lui-même : « C'est en raisonnant que nous parvenons à nous rendre compte de ce qu'est la pensée, et que nous prouvons que Dieu est l'affirmation toujours présente; mais ce n'est pas à la suite d'un raisonnement que cette affirmation commence en nous ». En d'autres mots, pour que je puisse légitimement affirmer en propres termes, *in actu signato*, que Dieu existe, je dois faire un raisonnement. Mais je trouve Dieu comme cause finale ultime de n'importe laquelle de mes opérations intellectives; or *finis est prima causarum;* donc l'attraction réelle exercée par le Bien parfait ou l'Intelligible parfait sur mon intelligence se trouve à l'origine même de n'importe quelle intellection, à l'origine de mon tout premier jugement. *In actu exercito*, l'affirmation de l'existence de Dieu est, en moi, le premier moteur de ma première affirmation, que celle-ci concerne du blanc, du rouge, ou du chaud. On voit combien ceci diffère de l'ontologisme, selon lequel Dieu serait le premier objet connu par moi *in actu signato*.

Et la position du P. Scheuer diffère profondément de l'argument ontologique, selon lequel une analyse de *notions*, sans recours à aucune expérience, suffirait pour constituer une bonne preuve de l'existence de Dieu. Selon le P. Scheuer, l'analyse notionelle ne suffirait pas, même si l'on se bornait à vouloir prouver une possibilité intrinsèque. La preuve du P. Scheuer n'est pas une analyse de notions; elle part d'une expérience réelle, l'expérience de l'opération affirmatrice.

Une autre expression du P. Scheuer doit être précisée. Notre connaissance de Dieu est « une connaissance *négative*. Dieu est connu comme ce qui est au-delà du connu,... au-delà de ce qui pour nous est l'être et la pensée, et au-dessus même de ce qui pour nous est le principe même de la pensée... On doit donc dire qu'on ne connaît pas Dieu; qu'il est l'Ineffable, l'Inconnu et l'Inconnaissable. Il n'est pas présent à la conscience d'une manière positive... »

Le P. Scheuer rejoint ainsi les expressions de certains mystiques. Pourtant, tout vrai thomiste doit l'admettre, si la *via negationis* dépasse la *via causalitatis*, elle est à son tour dépassée par la *via eminentiae*; et dépasser la *via negationis*, c'est bien admettre quelque chose de positif dans notre connaissance du Dieu transcendant.

Et c'est bien la pensée du P. Scheuer. Rappelons-nous la parenté

des deux preuves qui aboutissent à Dieu en partant, l'une, de notre vouloir, l'autre, de notre affirmation. Dieu est ainsi posé comme notre Bien suprême et comme notre Vrai suprême. L'Etre suprême reçoit ainsi deux prédicats nettement différenciés, car notre acte libre et notre opération de connaissance sont nettement différenciés ; pourtant, ces deux prédicats sont valables pour l'en-soi même de Dieu, car notre volonté et notre intelligence sont, toutes deux, des facultés de l'être en tant qu'être, des facultés de l'en-soi.

Allons plus loin. Non seulement Dieu est Bien suprême et Intelligible suprême, mais encore, puisque nous dépendons *totalement* de lui, il est souverainement indépendant et libre dans l'acte par lequel il nous cause ; il a donc lui-même une volonté et une intelligence. Et pourtant, ces termes sont différenciés entre eux par des notes positives.

C'est que le P. Scheuer admet la réalité des perfections ontologiques, propriétés de l'être en tant qu'être : identité ou unité, activité, notamment activité d'intelligence et activité de volonté. Chacun de ces prédicats est valable de tout être, moyennant le *principe de proportionnalité ou d'analogie,* c'est-à-dire en tenant compte du degré de chaque être. Nous saisissons l'être en tant qu'être en nous-mêmes : le moi, premier principe concret, attribue aux êtres qu'il affirme les caractères de l'être qu'il découvre en lui : *intellectus assimilat sibi,* le moi met son empreinte dans chacune de ses opérations affirmatives. Mais il affirme en même temps les différences de degré, ce qu'exprime l'adverbe *quodammodo* dans la célèbre formule : *anima est quodammodo omnia* (Aristote et saint Thomas). Je n'affirme l'autre que selon ma relation à lui ; je ne lui attribue les propriétés de l'être que selon le degré d'être qui revient à cet autre, degré connu selon ma relation à lui. « Ce que nous découvrons en nous, nous l'étendons, au-dessus de nous par extension, au-dessous par restriction ».

Dès lors, s'il est bien vrai que l'individu minéral (appelons-le « atome ») n'a pas de connaissance, néanmoins « on doit affirmer qu'il y a dans l'atome quelque chose qui est à l'intelligence ce que l'être de l'atome est à l'être de l'esprit ». L'activité est saisie dans le moi par expérience immédiate de mes opérations : *mens intelligit se intelligere et naturam huius actus, et se velle et naturam huius actus.* C'est moyennant une restriction, et donc selon un degré déficient de participation analogique, que l'atome sera dit « actif » ; et pourtant ce sera au sens propre, et non par simple métaphore. Ainsi ma manière d'agir sur le monde extérieur en vertu de ma décision volontaire s'adaptera aux déterminations que mon intelligence aura saisies sous l'influence du monde extérieur ; en vertu de l'analogie, l'action (non libre) de l'atome sur son entourage sera une « réaction » et s'adaptera aux déterminations données préalablement à l'atome par le monde extérieur ; *mais,* en vertu de la dégradation, le système réception-réaction adaptée sera moins complexe et plus pauvre. Outre les déterminations venues

du dehors, les déterminations dues à l'agent lui-même auront un rôle dans l'action; *mais*, en vertu de la dégradation, ces déterminations seront dues à la nature même de l'agent minéral, tandis que l'agent humain, outre les déterminations naturelles, apportera son autodétermination, l'exercice de sa liberté.

De même, les propriétés de l'être en tant qu'être, découvertes en moi, devront être attribuées aux degrés supérieurs éventuels (aux anges) et à l'Etre suprême, *mais* selon un mode supérieur. Si ce mode a été difficile à préciser en ce qui concernait les êtres infra-humains, ce sera encore plus difficile lorsque nous parlerons des anges et surtout de Dieu.

Pourtant le principe reste posé. Il y a une analogie qui court à travers toute la hiérarchie des êtres. « Dieu n'est que vie, intelligence, amour; et pourtant il voit en lui-même, comme sa participation déficiente, l'être de l'atome. Serait-ce possible si l'atome était tout à fait hétérogène, tout à fait *alterius rationis* que la vie, l'intelligence et l'amour? Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et permet de lui échapper ».

Ainsi, grâce au principe d'analogie, notre connaissance de Dieu n'est pas purement négative.

Un changement de point de vue nous permettra d'énoncer un « principe d'homologie ». Le voici : « Dans un même être, les différentes perfections ontologiques sont toutes réalisées au même degré, ou avec le même coefficient ». Il est facile de voir le rapport qui existe entre l'analogie et l'homologie.

Le P. Scheuer emploie constamment ces deux principes. Après la preuve de l'existence de Dieu, la description métaphysique de l'essence divine, avec l'énumération et la définition précise des attributs divins, résultera de cette méthode parfaitement simple et logique.

Conclusion. — La métaphysique du P. Scheuer est à la fois originale et traditionnelle. Elle met en lumière les principes essentiels du thomisme. Et elle est à la fois intérieure et rigoureuse.

Parce qu'elle est rigoureuse, elle n'a pas à se soucier d'être, comme on dit, « à la page ». Quand la page sera tournée, certaines intuitions fugitives[2] appartiendront au passé; les principes nécessaires resteront.

Parce qu'elle est intérieure, la métaphysique du P. Scheuer est concrète et vivante. Et elle peut retrouver la présence de Dieu dans nos opérations d'intelligence et de volonté. La trace de Dieu est partout; mais l'image de Dieu est dans l'homme.

G. ISAYE, S. J.

---

2. Nous faisons allusion à une certaine forme d'existantialisme individualiste ou d'historicisme, dont l'encyclique *Humani generis* dit qu'elle est *brevi temporis spatio vigens*; par contre, selon l'encyclique, les principes métaphysiques sont immuables.