NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 N° 5 1929

Du réel et de la réalité

G. DELANNOYE

p. 373 - 403

https://www.nrt.be/en/articles/du-reel-et-de-la-realite-3309

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Du Réel et de la Réalité

S'il pouvait revenir au monde, Jean Parreudt, un des derniers commentateurs de l'Isagogè de Porphyre, se reconnaîtrait dans bien des auteurs aussi peu « antimodernes » qu'il le fut lui-même : « Polliceor me secuturum... moderniores auctores... ; non sine ratione illos imitor, quum de quanto doctores fuerunt moderniores, de tanto solidius scripsisse praecipue in artibus et ingeniis subtilioribus floruisse eos arbitror » (1).

Voilà certes une sympathie intellectuelle excellente et légitime ; l'esprit humain poursuit sa route sans rebrousser chemin et tout penseur doit s'efforcer d'aider les hommes à résoudre leurs problèmes en fonction de leur époque et de leur tempérament.

Donnerons-nous donc, au problème que pose le réel une solution nouvelle ? Telle n'est pas notre intention. Nous nous proposons avant tout de rappeler la réponse qu'y firent Platon et Aristote, Avicenne et saint Thomas. Nous ne serons cependant antimodernes qu'en apparence. Nous espérons montrer que la question se pose de nos jours avec une complexité si grande parce que, négligeant les enseignements de la tradition, on oublie trop souvent de mettre à profit les solutions excellentes données jadis à cette question capitale dont l'énoncé seul varie. D'ailleurs — et en cela nous nous réclamons de l'exemple cité en commençant — nous tâcherons de repenser ces points de doctrine en fonction du problème tel qu'il se pose de nos jours.

Car le réel nous met devant un vrai problème. Ce mot, que nous avons sans cesse à la bouche, que nos lectures nous révèlent dans des contextes bien différents, théologiques, philosophiques, artistiques, littéraires et même très pratiques — la valeur réelle de notre argent, le coût réel de la vie —, ce mot prend chez un chacun

(1) Cité par PRANTL. *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4ter Band. Leipzig, Hirzel, 1870, S. 239.

des sens si différents, qu'à la réflexion il semblerait presque ne plus en avoir du tout. « Non enim unum significare, nihil est significare », nous redit Aristote. Et quel sens garde-t-il lorsqu'on fait la somme de tous les différents emplois auxquels on le soumet?

Puisque, dans cet article, les problèmes théologiques et philosophiques nous retiendront seuls, rappelons-nous quelques-uns des contextes dans lesquels nos deux termes, réel et réalité, se rencontrent.

En théologie d'abord : les processions réelles au sein de l'essence divine; la réalité de la nature humaine du Verbe Incarné; la présence réelle de Notre-Seigneur dans la Sainte Eucharistie; la réalité du corps mystique; la réalité du feu de l'enfer.

Qu'on nous permette de citer une réponse de la Sacrée pénitencerie en date du 30 avril 1890. Si, par la pensée, nous prenons la place du curé auquel est adressée la réponse, nous sentirons vivement la difficulté, que nous éprouverions d'expliquer, dans le cas concret, ce que signifie le mot réalité. « Paenitens se sistit coram confessario, et inter alia declarat opinari quod in inferno ignis non sit realis sed metaphoricus, scilicet quod inferni poenae, quaecumque illae sint, sunt vocatae ignis aliquo dicendi modo; nam sicut ignis dolorem omnium intensiorem producit, ita ad insinuandas atrocissimas inferni poenas, nulla adest imago aptior ad ideam inferni efformandam. Hinc parochus quaerit an liceat relinquere paenitentes in hac opinione et an liceat eos absolutione donari. Notat autem parochus quod non agitur de opinione alicujus individui, sed est opinio generaliter admissa in quodam pago ubi dici solet : infantes solum persuade, si potes, quod sit ignis in inferno. — R. Hujusmodi pœnitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos » (1).

Et en philosophie? Ne suffit-il pas, pour y trouver la question résolue, de consulter le vocabulaire technique et critique de la

(1) Cf. F. Cavallera. *Thesaurus Doctrinae Catholicae*. Paris, Beauchesne, 1920, p. 716, n° 1486.

philosophie, publié avec tant de soin par M. A. Lalande? Ouvrons-le et lisons. M. Lalande lui-même, dans sa critique des sens différents du mot « réel », nous fait remarquer toutes les nuances que ce terme peut exprimer. Je cite : « Il y a, semble-t-il, dans l'usage des mots *réel, réalité*, deux grands concepts primitivement distincts, mais aujourd'hui mêlés si étroitement, qu'on n'en peut le plus souvent faire le départ :

« 1°. — Un sens qui se rattache à l'idée de *chose* en tant qu'objet de pensée (quelque chose, *something*). C'est l'actuel, le donné; il comprend toute la matière de la connaissance, tout ce qui est présent ou présenté.... Ce sens est voisin de celui qu'ont les termes anglais *actual, actuality*; ou des termes allemands *wirklich, Wirklichkeit* (quand ils sont pris dans leur sens propre; car, là aussi, la pureté sémantique est bien rare)...

« 2°. — Un sens qui se rattache également à l'idée de chose, mais au sens plein de ce mot : ce qui constitue un objet défini, logique, permanent, ayant une certaine autonomie; ce qui présente un caractère d'efficacité, de valeur commune (ou du moins synnomique). Cette chose, ce réel peut être conçu comme entièrement phénoménal, comme immanent à la représentation. Et c'est même ainsi que le mot s'emploie le plus ordinairement : l'arc-en-ciel n'est pas un objet *réel;* l'air en est un....

« Les deux sens fondamentaux, à l'état d'isolement absolu, sont exceptionnels et presque choquants. *Réel,* en français, veut dire surtout véritable, authentique, sincère, solide; c'est un terme laudatif, qui fait appel au jugement d'appréciation d'un esprit sérieux et normal; et tout autour de ce centre, probablement secondaire, mais fortement constitué, rayonnent les divers sens du mot.

« On ne saurait donc prendre trop de soin, quand on parle de *réalité*, pour marquer auquel de ces critères, simple ou complexe, on entend se référer » (1).

(1) A. LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris, Alcan, 1926. Tome II, pp. 691, 692.

Au risque de passer pour un esprit moins sérieux, ou peu compréhensif, nous reconnaissons que ces deux sens fondamentaux nous paraissent encore assez complexes pour que des systèmes aussi éloignés et différents l'un de l'autre que le réalisme naïf et l'idéalisme subjectiviste puissent s'y lire à l'aise, sans faire violence au texte. D'ailleurs, quelques exemples, choisis presqu'au hasard, nous aideront à mieux comprendre la difficulté qu'a rencontrée M. Lalande ; ils nous inviteront aussi à une très grande prudence dans l'emploi des critères indiqués.

En résumant sa solution de la question : « le mouvement est-il mesurable? », M. Bergson nous dit : « Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace » (1).

Dans un ouvrage récent, à propos de la théorie d'Einstein, le même auteur expose ainsi sa conception de la réalité du temps : « On ne s'étonnera... pas si la propriété d'être perçu ou perceptible est exigée par nous, dans la présente recherche, pour tout ce qu'on nous offrira comme du réel. Nous ne trancherons pas la question de savoir si toute réalité possède ce caractère. Il ne s'agira ici que de la réalité du temps » (2).

Ne peut-on se demander jusqu'à quel point cette théorie concernant la réalité du temps ressemble ou s'oppose à l'opinion qu'avait Kant de son idéalité ?

Pour W. James, « la réalité signifie uniquement une relation à

(1) H. Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* 22e édition. Paris, Alcan, 1924. pp. 83, 84. — (2) H. Bergson. *Durée et simultanéité.* Paris, Alcan, 1922, p. 90.

notre vie émotive et active » (1). Cette proposition serait-elle convertible? N'y aura-t-il donc réalité que par rapport à l'action et au sentiment ?

Un auteur qui semble s'être inspiré de la doctrine kantienne du jugement, expose ainsi les conclusions auxquelles il est parvenu : « La réalité est constituée par tout le contenu de la conscience en tant qu'il est organisé ou susceptible de s'organiser sous une forme esthétique ou artistique. Dès lors, la conscience individuelle est l'organe de l'appréhension de la réalité. La réalité entière serait l'expérience entière d'une conscience capable de la saisir et de la contempler sous la forme d'un ensemble esthétique.

« La réalité est une expérience organisée, et cette expérience a la forme d'un moi...

« Ainsi que nous l'avons vu, nous n'avons pas le droit d'accepter la conception ontologique de l'existence, de la réalité, conception d'après laquelle elle est quelque chose d'entièrement séparé de l'expérience. Par existence, nous entendons ce qui est atteint comme produit de la connaissance, ou comme idéal de la bonté, ou comme présomption, assomption ou jugement confirmé — toutes choses qui demandent un maniement conscient des données de l'expérience. Qu'est-ce que le monde physique sinon ce que, en nous appuyant sur l'ensemble de nos connaissances physiques, nous estimons qu'il signifie » (2)...

Un dernier spécimen : « Le sujet et l'objet sont des forces opposées l'une à l'autre comme réalités relatives. Nous existons, mais seulement pour autant qu'un quelque chose agit sur nous : et ce quelque chose existe, mais seulement pour autant que nous réagissons sur lui. Nous ne sommes pas des choses en soi ; et les

(1) « Reality means simply relation to our emotional and active life ». W. JAMES. *Principles of Psychology*, 1891. Tome II, p. 282. — (2) JAMES MARK BALDWIN. *Théorie génétique de la réalité. Le pancalisme.* Traduit par E. Philippi. Paris, Alcan, 1918, pp. 296, 298, 299. La matière de ce livre était destinée par l'auteur à un quatrième tome de son ouvrage : *Thought and Things or Genetic Logic.*

objets ne sont pas des choses en soi. La virtualité absolue cependant qui est tout en tout, n'est pas en nous et n'est pas en dehors de nous. Nous sommes en elle. Le sujet produit l'objet pour autant que l'objet produit aussi le sujet; cela signifie: pour autant que nous connaissons les deux comme réalités opposées. Nous sommes, exactement dans la mesure où nous nous distinguons de la réalité opposée » (1).

Comme nous l'avons dit, ces textes ont été pris, presque au hasard, parmi beaucoup d'autres. Ils permettent cependant de constater, en passant, quels avantages procurent aux Scolastiques les termes précis et clairs dans lesquels s'énonce leur système. Toutefois, en la matière qui nous occupe, à cause de circonstances historiques nombreuses et variées, la Scolastique elle-même n'échappe pas totalement à l'imprécision de la pensée moderne. Un auteur scolastique perspicace et bien informé nous en avertit : « Il faut avouer que, dans l'usage scolastique, la confusion n'est guère moindre [que dans la philosophie moderne] : la plupart des querelles d'école n'ont pas d'autre origine ; elles vivent de l'équivoque entretenue autour de ce mot » (2). De fait, il suffit de se rappeler l'épineuse question de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis.

Il paraîtra, après cette introduction, que le problème que nous avons rappelé est un problème difficile et fondamental. N'est-il pas *téméraire de s'y attaquer? Comment le traiter, en quelques pages,*

(1) « Subjekt und Objekt sind als relative Realitäten entgegengesetzte Kräfte. Wir sind; aber nur, sofern uns etwas entgegenwirkt: und dieses Etwas ist; aber nur, sofern wir ihm entgegenwirken. Wir sind keine Dinge an sich, und die Objekte sind keine Dinge an sich. Die absolute Virtualität aber, die alles in allem ist, ist nicht in uns und nicht ausser uns. Wir sind in ihr. Das Subjekt produziert das Objekt, sofern das Objekt auch das Subjekt produciert, das heisst: sofern wir beide erkennen als entgegengesetzte Realitäten. Wir sind, genau in demselben Masse, wie wir uns unterscheiden von der entgegengesetzten Realität ». Bouterwek. *Apodiktik*, II^er B., S. 73. Cité dans Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*. 4te Auflage, 2ter Band. Berlin, 1928, S. 277, 278. — (2) P. Pedro Descoqs, s. i. *Institutiones metaphysicae generalis*. Paris, Beauchesne, 1925. Tome I, p. 98.

d'une manière exhaustive ? Volontiers nous le concédons ; notre but est plus modeste. Nous sommes convaincus qu'en soi, le problème est plus facile à résoudre qu'à poser, et que la solution pleinement suffisante n'a qu'à se présenter selon un type approprié, pour se faire accepter.

Voici le plan que nous nous proposons :

En premier lieu, il paraît utile d'exposer schématiquement les principales théories modernes concernant le fait, le sentiment ou le jugement de réalité. Pour rendre plus claire, une matière que la complexité des doctrines et la multiplicité des sens de *réel* et *réalité* risquerait fort de faire paraître désespérément obscure, nous exposerons d'abord les conceptions différentes par lesquelles on explique — ou justifie —, de nos jours, le fait, le jugement ou le sentiment de réalité. Le réel expliqué ou justifié dans ces théories diverses sera de valeur différente ; nous ne nous préoccupons cependant pas de ces nuances dans la première partie de notre exposé. Lorsque nous aurons examiné les divers groupes de doctrine, il nous sera facile de distinguer clairement et d'étager les sens variés donnés au *réel* et à la *réalité*. Ce tableau récapitulatif dissipera les obscurités que la première partie n'aura pas dissipées ou même aurait pu créer. Cette double analyse nous fera comprendre la difficulté du problème étudié dans ces pages, tel que, de nos jours, il se pose.

Ensuite, réalisant le dessein que nous annoncions en commençant, nous exposerons, d'une façon synthétique, les principes qui permettent, à notre avis, de donner du *réel* et de la *réalité* une doctrine cohérente, suffisamment large pour accueillir tout élément de vérité, contenu dans les systèmes modernes, suffisamment rigide pour exclure toute hypothèse arbitraire, suffisamment « humaine » aussi pour permettre, à qui l'adopterait, de la vivre et de la mieux comprendre en la pratiquant.

Mais, — nous l'avons déjà dit — les lignes maîtresses de cette doctrine ont été tracées d'abord par Platon et Aristote. Bien d'autres penseurs ont collaboré à l'œuvre unique. Nous nous propo-

sons, dans notre troisième partie, de détailler, en formules concises, la part prise par chacun d'eux dans l'établissement de la doctrine exposée dans notre seconde partie. N'en déplaise à Descartes, l'édifice, cette fois, est d'autant plus solide et d'autant plus harmonieux, qu'ont été plus nombreux les architectes qui l'ont construit.

I

Dans la quatrième édition de son dictionnaire des concepts philosophiques, Rudolf Eisler nous donne, au mot « Aussenwelt », l'énoncé suivant des systèmes concernant la conscience de la réalité du monde extérieur :

1. — Perception immédiate du monde extérieur.
2. — Certitude originelle de son existence dérivant de la perception.
3. — Certitude originelle de son existence dérivant de la raison.
4. — Certitude originelle de son existence dérivant de l'instinct.
5. — Nécessité rationnelle de l'existence du monde extérieur.
6. — Le monde extérieur posé comme postulat.
7. — Le monde extérieur posé comme hypothèse.
8. — Son existence immédiatement exigée par le freinage affectant le vouloir.
9. — Son existence immédiatement exigée par l'activité du moi.
10. — Son existence immédiatement exigée par la résistance rencontrée.
11. — Le monde extérieur exigé par l'« introjection » dans le donné de la perception.
12. — Le monde extérieur posé comme résultat d'une conclusion consciente quant à la cause de la sensation.
13. — Le monde extérieur posé comme résultat d'une même conclusion, mais inconsciente.
14. — Le monde extérieur posé comme résultat d'une élaboration catégoriale des données des sens.

15. — Exigence du monde extérieur par la raison pratique (morale). etc., etc. (1).

Ainsi donc, voilà quinze chefs d'explication pour la seule conscience de la réalité du monde extérieur. Quinze chefs d'explication, qui sont comme autant de notions génériques déterminées par des différences spécifiques nombreuses. Pour s'en convaincre, il suffirait d'étudier dans le dictionnaire monumental que nous avons cité, les cinquante-deux pages très serrées où l'auteur parcourt les opinions différentes concernant la nature de l'*objet* (2). En louant comme il le mérite ce magnifique exposé, il faut remarquer cependant qu'il présente quelques lacunes.

Or le problème de la réalité déborde de beaucoup celui du monde extérieur. Si nous voulions être complets, il nous faudrait donc encore dénombrer bien d'autres systèmes.

Mais nous ne devons pas entreprendre une pareille tâche, très longue et fastidieuse. A trop regarder le détail, se perd l'impression de l'ensemble. Procédons comme nous l'avons dit. Examinons d'abord les groupes de systèmes exposant ou légitimant la position du réel et de la réalité; énumérons, ensuite, les sens divers donnés dans les différents systèmes au réel et à la réalité.

A.

Pour ne pas nous égarer au milieu des multiples systèmes expliquant la position de la réalité, classons-les d'après les principaux arguments dont ils se réclament. De ce point de vue,

(1) « Betreffs des Aussenweltbewusstseins bestehen verschiedene Lehren : Annahme der unmittelbaren Wahrnehmung der A., der ursprünglichen, sei es perzeptionalen, sei es rationalen, sei es instinktiven Gewissheit ihrer Existenz, Denknotwendigkeit derselben, die A. als Postulat, als Hypothese, als unmittelbar durch die Hemmung des Wollens, der Tätigkeit des Ich, durch den erlebten Widerstand erfahren, als bedingt durch Einfühlung (Introjection) in das Gegebene der Wahrnemung, als Resultat eines (bewussten oder unbewussten) Schlusses auf die Ursache der Empfindung; als Resultat kategorialer Verarbeitung der Sinnesdaten, als durch praktische (sittliche) Vernunft gefordert, u. a. » — Eisler, *op. cit.*, I, p. 155. — (2) Eisler, *op. cit.*, II, pp. 275-328.

ils se partagent en cinq catégories. Un premier groupe de doctrines érige en principe que l'affirmation du réel est primitive ; les quatre autres essaient de l'expliquer ou de la légitimer en recourant aux facteurs suivants : l'action, la sensibilité, l'intelligence et la volonté.

1. — Interrogeons d'abord les penseurs d'après lesquels l'affirmation de la réalité est une donnée primitive de la conscience.

Comme on l'a fait remarquer très justement, l'affirmation de la réalité est, en fait, primitive (1). Les idéalistes les plus intempérants ont beau prétendre que le naïf qui s'y abandonne est victime d'une illusion dangereuse, ils doivent malgré tout reconnaître qu'il faut une conscience philosophique très avertie pour se prémunir contre elle et y résister victorieusement. Puisque, de l'aveu de tous, le mouvement spontané de la nature nous pousse à affirmer la réalité, nous ne pouvons être surpris de constater que la première source de cette affirmation est la conscience primitive de cette réalité même. Nombreux sont les philosophes qui, de nos jours encore, acceptent cette affirmation comme évidente et légitime.

L'école écossaise garantit par le « common sense » la réalité indépendante du monde extérieur. Nous percevons des choses, non des idées. Il est impossible de percevoir un objet par les sens sans croire qu'il existe. De cette existence réelle de l'objet, nous avons une certitude immédiate, évidente (2).

A cette doctrine de Reid correspond la première théorie de Uphues. Par la « conscience de l'objet », nous connaissons le rapport de notre conscience à l'objet existant en dehors d'elle (3). Cette conscience de l'objet, que notre auteur nomme aussi « conscience de la transcendance », consiste dans une « représentation (Vergegenwärtigung) de l'objet. Plus tard, Uphues a

(1) Cf. J. Maréchal, s. i., *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* (*Études sur la psychologie des mystiques.* Tome I, Louvain, 1924, pp. 69-131 ; en particulier pp. 118-131. — (2) Eisler, *op. cit.*, II, p. 322. — (3) *Ibid.*, p. 327.

complété cette théorie en spécifiant que nos représentations ne se rapportent aux objets que *par* et *dans* le jugement.

D'après Wundt, l'objectivité de la chose représentée est un caractère originel, indépendant de la pensée. En effet, l'objet peut être pensé comme séparé des états psychiques de celui qui se le représente. La pensée ne peut pas créer l'objectivité, elle ne peut que la conserver (1).

D'une façon plus nette et plus nuancée, M. Honecker enseigne que l'objet est en dehors de la pensée; il lui est « transmanent ». Nous trouvons chez ce philosophe des formules qu'il nous faudra retenir; elles nous aideront tantôt : « les objets concrets existent dans le temps; les objets réels ont l'existence; les objets abstraits ont une existence intentionnelle; chaque objet a son essence » (2).

Que l'affirmation de la réalité soit primitive, c'est aussi l'avis de M. Höffding. Avec une précision remarquable, cet auteur nous dira ce qu'il entend par cette affirmation. Il nous exposera en même temps comment elle débute et se parfait (3). « Il est très difficile de décider à quel moment commence la vie consciente d'un individu humain. Très certainement, on ne peut contester l'existence d'une vie consciente avant la naissance, bien qu'une telle vie soit nécessairement très vague et semblable à un rêve (op. cit., p. 3).... Si l'on voulait.... trouver déjà dans l'état du foetus un germe de l'opposition entre le moi et les choses, il faudrait le chercher dans l'opposition qui existe, d'une part, entre la sensation générale, la sensation de mouvement, les sentiments de plaisir et de douleur qui sont liés immédiatement à l'état de l'individu, et, d'autre part, les sensations tactiles correspondant aux excitations externes qui agissent sur le tendre organisme » (ibid., p. 4).

Après la naissance, « une telle diversité d'éléments afflue peu

(1) Eisler, *op. cit.*, I, p. 280. — (2) « Konkrete Objekte haben ein zeitliches Dasein; die realen Objekte haben Existenz; die abstrakten Objekte haben ein ideelles Sein; jedes Objekt hat ein Sosein. » *Ibid.*, p. 286. — (3) H. Höffding. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.* Traduction Poitevin. Paris, Alcan, 1900.

à peu dans la nouvelle conscience, qu'il peut se produire une opposition un peu plus précise entre deux parties, l'une subjective, l'autre objective, de son contenu. De même que, par suite de l'opposition plus grande qui s'établit avec le monde extérieur, les sentiments de plaisir et de douleur, la sensation générale et la sensation de mouvement revêtent une forme plus énergique, les impressions reçues du monde extérieur sont aussi plus précises et plus fortes.... Il se forme un cercle de souvenirs et de représentations, qui bientôt s'oppose aux sensations et aux perceptions... » La grande cause du progrès se trouve dans le mouvement : « L'énergie végétative accumulée fait en quelque sorte explosion dans le mouvement des membres et l'enfant se trouve ainsi amené à faire des expériences avec les objets du monde extérieur... L'enfant n'attend pas que le monde extérieur vienne à lui; par ses mouvements involontaires, il s'engage lui-même dès le début dans le monde, et c'est là qu'il prend la meilleure connaissance des limites qui séparent le monde de lui-même. C'est aux points où le mouvement se heurte à une résistance, surtout si cette résistance cause une douleur, que commence le non-moi » (ibid., p. 5, 6). Analysant comment le cours des représentations libres se manifeste à la conscience comme séparé des perceptions réelles, le même auteur souligne les échanges de bons procédés entre les éléments de représentation et les éléments de sensation. Plus nombreux et plus riches que les éléments de sensation, les premiers reçoivent de ceux-ci un caractère de réalité que par eux-mêmes ils n'auraient pas. L'attribution de ce caractère de réalité se fait si naturellement que « nous devons nous heurter encore souvent à la réalité, jusqu'à ce que ses limites nous deviennent évidentes » (ibid., p. 168). L'enfant apprend « qu'il y a encore plus d'objets et de circonstances que sa philosophie simpliste ne lui en avait fait soupçonner... Au point de vue logique, c'est un syllogisme à conclusion positive de la « seconde figure » qu'applique ici la conscience naissante, et en vertu duquel elle fait des expériences, qui viennent confirmer douloureusement les restrictions que fait Aristote à propos de cette

sorte de raisonnement » (ibid., p. 170). Mais ces déboires ne découragent pas l'affirmation spontanée. « Nous commençons par nous fier immédiatement à toutes les représentations qui se forment en nous. Le doute ne commence que lorsque plusieurs représentations différentes se heurtent et se montrent inconciliables entre elles. Une inconciliabilité de ce genre contredit l'identité avec soi-même, que la conscience cherche à maintenir partout. C'est pourquoi, en un sens, nous apprenons à connaître la réalité par la pensée, et non par la perception sensible, car nous ne reconnaissons comme réel que ce que nous pouvons maintenir dans notre pensée et notre action, sans tomber en contradiction avec nous-mêmes. Ce n'est que pour des êtres pensants qu'une réalité peut exister.... Le réel, c'est ce que nous percevons comme réel — ce que nous sommes obligés de laisser subsister tel quel, malgré tous nos efforts en sens contraire — ce que nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître » (ibid., p. 275).

Nous excuserons-nous d'avoir cité ces longs extraits? Nous entendrons bientôt des sons très différents. Il était bon, de ce chef, d'entendre expliquer et légitimer l'affirmation spontanée de la réalité; nous pourrons d'ailleurs tirer grand profit des idées que nous venons de lire.

La conscience primitive de la réalité et son affirmation spontanée, telle est donc la première source du jugement de réalité. Cette source est la plus pure, la seule vraiment pure. Elle n'est cependant pas la seule, ni la mieux connue. Nous avons déjà dit que pour légitimer l'affirmation de la réalité, les modernes empruntent encore leurs arguments aux données de l'action, de la sensibilité, de l'intelligence ou de la volonté. Parcourons rapidement ces quatre groupes de théories.

2. — Chez Höffding déjà, l'activité avait sa part dans l'affirmation de la réalité (1). Cependant, certains auteurs lui attribuent

(1) C'est à dessein que nous ne parlerons pas ici de la philosophie de M. Blondel. Nous l'estimons trop hautement pour la comparer, même en passant au pragmatisme que nous allons examiner.

une importance plus grande, d'aucuns même le rôle unique. Hobbes, jadis, avait noté qu'en vertu d'un « conatus versus externa », le phantasme nous apparaît comme « aliquid situm extra organum » (1). Wolff définit l'objet : « ens, quod terminat actionem agentis, seu in quod actiones agentis terminantur : ut adeo actionis quasi limes sit » (2). Crusius est du même avis : « Lorsqu'est présentée une chose en laquelle, par l'action, quelque chose est produit, cette chose s'appelle objet » (3).

De nos jours, les pragmatistes ont étudié et exposé, avec une perspicacité remarquable, les liens intimes unissant l'action et le sentiment ou le jugement de réalité. Rappelons-nous l'idée fondamentale du système : « Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le monde de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité » (4). Et le monde dans lequel se place cette action, sur lequel elle s'exerce? M. Schiller répond à cette question : « Le monde est essentiellement ὕλη (une matière à façonner) : il est donc ce que nous le faisons. En vain voudrait-on le définir par ce qu'il était à son origine ou par ce qu'il est en dehors de nous : il *est* ce qui en est fait, ce que nous avons fait avec. Par suite, le monde a pour caractère d'être plastique » (5). Cependant — il est loyal de le noter — cette conception ne nie pas la présence d'éléments réfractaires, de « variables indépendantes », comme W. James les nomme, dont nous devons tenir compte, avec lesquels notre théorie doit s'accorder. Parmi ces variables indépendantes, il faut même ranger les idées (6). Toutefois, « ce que nous disons de la réalité dépend... de la perspective où elle est projetée par nous. Son *existence* lui appartient à elle-même ; mais *ce qu'elle est* dépend de *nous*, parce qu'il s'agit de savoir *quel* intérêt nous avons à la

(1) Cf. Eisler, op. cit., II, p. 277. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) H. Bergson. *L'évolution créatrice.* 27e éd. Paris, Alcan, 1923, p. 47. — (5) *Personal Idealism*, p. 60. Cité par W. James, *Le pragmatisme*, traduit par Le Brun, Paris, Flammarion, 1918, p. 220. — (6) W. James, *op. cit.* Appendice. Deuxième erreur, pp. 276-278.

concevoir de telle manière ou autrement » (1). « Quelque fixité que puissent avoir les éléments de la réalité, nous jouissons cependant d'une certaine latitude dans notre façon de nous comporter avec eux » (2).

Un exemple, appliqué à un problème particulier, nous rendra plus familière la méthode pragmatique de W. James. Cet exemple, le premier qu'il donne, et le plus aride à son avis, est celui de la substance. Dans notre étude, aussi bien théologique que philosophique, il prend un intérêt tout particulier (3).

James définit ainsi la substance, dont il emprunte la notion aux nominalistes : « La substance est une idée toute factice, provenant de cet artifice, devenu chez l'homme une manie, de convertir un nom en un objet. C'est par groupes que les phénomènes viennent à nous, le groupe *craie*, le groupe *bois;* et chaque groupe reçoit un nom; puis nous regardons ce nom comme le support, en quelque sorte, du groupe de phénomènes qu'il désigne.... D'une manière générale, nous faisons du nom quelque chose qui serait un être et que nous plaçons derrière les faits désignés par lui. Or... les propriétés phénoménales ne résident assurément pas dans les noms; et ce n'est ni un nom, ni quoi que ce soit, qui fait leur *inhérence*. En réalité, elles *adhèrent* les unes aux autres, ou, plus exactement, il y a *cohésion* entre elles. Il faut donc abandonner la notion d'une substance qui nous reste inaccessible et dont nous croyons qu'elle explique cette cohésion en lui servant de support, à la manière dont le ciment donne de la cohésion aux pierres d'une mosaïque. L'idée de substance se réduit au fait de la cohésion elle-même, et derrière ce fait il n'y a rien.

« Cette idée, empruntée au sens commun, la Scolastique l'a rendue très précise et très technique. S'il y a quelque chose qui

(1) *Ibid.*, p. 223. — (2) *Ibid.*, p. 222. — (3) Il est entendu, évidemment, que nous ne faisons nôtre ni la doctrine de James sur la substance, ni l'application pragmatique qu'il en fait. Cette remarque s'applique particulièrement à certaines expressions théologiquement inexactes qui se rencontrent dans l'exposé que fait W. James de la transsubstantiation.

semble peu susceptible d'avoir des conséquences pratiques pour nous, ce sont bien les substances avec lesquelles tout contact nous est interdit. Et pourtant, il y a un cas où la philosophie scolastique a prouvé l'importance de ce concept en l'étudiant du point de vue pragmatique. Il s'agit de certaines discussions relatives au mystère de l'Eucharistie. La substance ici devait apparaître comme ayant une valeur pratique des plus considérables. Puisque les propriétés de l'hostie ne subissent point de changement au moment de la consécration, et qu'elle est cependant devenue le corps même du Christ, il faut bien que la substance seule ait subi une modification : il faut bien que la substance du pain se soit comme retirée, et que la substance divine se soit miraculeusement substituée à elle sans altérer les qualités immédiatement saisies par nos sens. Une énorme différence n'en existe pas moins, puisqu'alors, en recevant l'hostie, on se nourrit de la substance divine elle-même ! De cette manière, la notion de substance fait en quelque sorte irruption dans la vie pour y produire un effet déconcertant, si vous admettez ici que des substances puissent se séparer de leurs propriétés respectives et que l'une puisse échanger les siennes contre celles de l'autre ».

« Cette application pragmatique de l'idée en question est la seule que je connaisse, et ne saurait, bien évidemment, être prise au sérieux que par ceux qui croient déjà, pour des raisons d'un tout autre ordre, à la « présence réelle » (1).

Terminons l'exposé de la deuxième source de l'affirmation de la réalité par cette citation caractéristique : « Le monde des réalités vivantes, par opposition aux irréalités, est donc ancré dans notre moi envisagé comme un terme actif et émotionnel. Ce moi est le crochet auquel est suspendu tout le reste. Mais de même qu'à un crochet peint, on ne peut suspendre qu'une chaîne en peinture, de même à un crochet réel on ne fera porter qu'une chaîne réelle. Tous les objets qui ont une connexion intime et continue avec ma vie sont des objets dont la réalité ne fait pas de doute pour moi » (2).

(1) W. James. *op. cit.*, pp. 91, 92. — (2) W. James. *Principles of Psychology*, II, p. 293.

3. — L'ensemble des philosophies faisant dériver de la sensibilité la croyance au réel se partage en deux groupes où nous pouvons encore distinguer deux systèmes. Le premier groupe comprend les doctrines objectivistes ; les théories subjectivistes appartiennent au second.

Condillac et Maine de Biran sont les deux chefs du groupe objectiviste. Ils recourent l'un et l'autre aux données des sens pour expliquer la genèse de la conscience du monde extérieur ; mais chez Condillac, le toucher joue le premier rôle, tandis que Maine de Biran insiste sur le sens de l'effort.

« Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le moi se répond à lui-même, [l'âme] prend connaissance de son corps ; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher, dans des bornes où le moi ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien ». « C'est le toucher qui instruit *les* sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût répandent à l'envi leurs sensations sur eux, et les modifications de l'âme deviennen les qualités de tout ce qui existe hors d'elles » (1). Telle est l'opinion de Condillac.

A la fin de son mémoire sur l'aperception immédiate — réponse à la question proposée par l'Académie de Berlin : « Y a-t-il une aperception immédiate interne ? En quoi diffère-t-elle de la sensation ou de l'intuition ? » — Maine de Biran se résume comme suit : « L'autorité du sens intime est pour ceux qui soutiennent la réalité objective des qualités premières qui se manifestent par le sens de l'effort dont le toucher n'est qu'un organe, et cela indépendamment de toute impression même du dehors sur les sens externes, de tout ce qui a le caractère de sensation ou même d'intuition.

« L'on peut donc dire que, si les qualités premières des corps son de simples rapports des êtres à nous, on ne peut douter du moins...

(1) Cf. Eisler, *op. cit.*, II, p. 309.

que ce ne sont pas des rapports comme les autres, comme ceux qui constituent les différentes espèces de sensations et d'intuitions externes purement phénoméniques et abstraites de la résistance....

« L'existence du monde extérieur est donc garantie par le fait de conscience, qui serait autre si le corps n'existait pas, et ne peut être ce qu'il est qu'autant que les objets du monde extérieur ont entre eux et avec lui les rapports constants et immuables, conditions nécessaires de toute idée objective.

« A l'exercice du sens de l'effort qui saisit une résistance ou force opposée, se rattachent ces principes ou notions d'objets absolus qui diffèrent essentiellement des idées générales et ne doivent pas se confondre avec l'abstraction, à moins qu'on ne distingue l'abstrait actif qui se réfléchit du sujet à l'objet, et l'abstrait passif, produit de la comparaison d'éléments phénoméniques sensibles, etc. » (1).

Nous rangeons dans le groupe subjectiviste les systèmes associationniste et phénoméniste.

Le premier nous assure que la réalité objective provient des combinaisons d'images subjectives ; le second tient que la sensation objective se différencie de la représentation libre par le moyen d'une « croyance » (*belief*) associée à la première et non à la deuxième.

D'après M. P. Janet, voici le principe de solution qu'apporte l'empirisme psychologique : « Ce qui sépare... l'imagination, le souvenir, la perception réelle d'un objet ou d'un événement, c'est tout simplement, le degré de complication et de coordination des différentes images dont la réunion systématique constitue la pensée de cet objet, de cet événement » (2).

David Hume, à qui sa philosophie n'avait certes pas donné une grande force d'affirmation, nous avoue cette fois encore qu'il lui est impossible d'expliquer pleinement le mode spécial de conception

(1) *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par V. Cousin. Paris, Ladrange, 1841, Tome III, pp. 135-136. A la vérification, nous n'avons pu retrouver le premier des deux textes empruntés par Eisler (T. II, p. 311) à cet ouvrage. — (2) V. Raymond et Pierre Janet. *Névroses et idées fixes*, t. II. *(Leçons cliniques du mardi)*. Paris, 1898, p. 169.

grâce auquel certaines sensations sont investies de « croyance ». La croyance, dit-il, « donne aux idées plus de poids et d'influence, rehausse leur importance, les ancre dans l'esprit, leur confère une autorité supérieure sur les passions et les érige en principes directeurs de notre action » (1).

Évidemment, il n'y a pas moyen de classer dans les cadres rigides que nous avons adoptés, tous les systèmes particuliers, ni d'y indiquer les transitions d'une théorie à l'autre ; il n'est même pas toujours facile de discerner les passages du groupe objectiviste au subjectiviste. A quelle classe appartient, par exemple, le système de Baldwin, d'après lequel la *croyance* à la réalité extérieure est « le sentiment du caractère de nécessité des sensations de résistance et de mon aptitude à les reproduire à tout moment » (2)? Comme nous l'avons annoncé, nous exposons les genres éloignés, sans entrer dans le détail de toutes les théories particulières.

4. — Après les systèmes fondés sur l'action et la sensibilité, voyons ceux qui empruntent leurs arguments au domaine de la raison et de la volonté.

Plus d'une fois déjà, dans ces pages, des auteurs nous ont dit que le réel est de la compétence de l'esprit. C'est par la pensée, et non par la perception sensible que nous apprenons à connaître la réalité, remarquait Höffding. En effet, pour reconnaître le réel, nous devons pouvoir maintenir l'objet sans tomber en contradiction avec nous-mêmes. Or, le maintien de cette identité avec nous-mêmes est du domaine de la raison (3). Uphues, au second stade de sa théorie, tenait que nous connaissons la réalité du monde extérieur *par* et *dans* le jugement. Honecker mettait la même doctrine à la base de sa terminologie : les objets réels ont l'existence (4). La solution que nous donnerons pose en principe que l'intelligence est

(1) Hume. *Inquiry concerning human Understanding*, sect. V, part. 2. (*Hume's Essays and Treatises*, Edinburgh, 1800, vol. I, pp. 51-52). — (2) « A feeling of the necessary character of sensations of resistance and of my ability to get such sensations again at any time. » Cf. Eisler, *op. cit.*, II, p. 316. — (3) Cf. *supra*, p. 385. — (4) Cf. *supra*, pp. 383.

la faculté qui affirme le réel ; l'intelligence ne nous met pas seulement en contact avec *du* réel (c'est là l'apanage du sens), elle atteint formellement *le* réel en tant que tel.

Il importe d'autant plus de noter avec soin comment, dans quelles limites et sous quelles déterminations, l'intelligence, ou l'entendement, affirme le réel selon les théories des modernes. Cette affirmation du réel peut d'ailleurs se comprendre de deux façons nettement distinctes : on peut affirmer le réel, constitué antérieurement à cette affirmation ; mais l'affirmation peut aussi constituer formellement le réel qu'elle affirme. Dans le premier cas, l'affirmation porte sur un objet indépendant de l'affirmation actuelle ; dans le second, l'affirmation actuelle est identiquement constitutive du réel actuellement affirmé.

Les raisons que nous donne Descartes dans la seconde partie des Principes de la philosophie sont du premier type : « Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée ; car il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, mais cela dépend entièrement de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquérir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose : mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement une matière étendue en longueur, largeur et profondeur dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper ; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle

est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde, avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps ou la substance des choses matérielles » (1).

Chez Descartes, la clarté et l'évidence, garanties par la véracité divine, nous font affirmer la réalité déjà constituée. Dans les systèmes de Kant et de Schopenhauer, la réalité est inséparable du jugement qui la constitue. Cependant, ces philosophes entendent de façon différente le mode selon lequel s'opère l'affirmation : chez Kant, la réalité est le fruit de l'application de la catégorie de même nom ; chez Schopenhauer, au contraire, la catégorie appliquée est celle de la causalité.

Exposons d'abord la théorie kantienne. Pour que la connaissance de la réalité ait valeur objective, elle doit remplir deux conditions : elle doit être connaissance, et cette connaissance doit être valide.

Les présupposés requis par cette double exigence ne sont pas formellement les mêmes ; nous devons cependant les connaître, si nous voulons comprendre la doctrine de Kant, et, au risque de n'en donner qu'une caricature, il nous faut brièvement les exposer.

a) *Pour qu'il y ait connaissance en général, il faut qu'il y ait conscience.* Pour qu'il y ait conscience — sensible ou rationnelle, peu importe, — il faut que ce soit la conscience d'un *sujet*. Pour qu'il y ait conscience, il faut donc l'aperception originaire, qui n'est autre que le moi fixe et permanent, en tant que condition à priori, nécessaire et logiquement préalable, tant de l'unification d'un divers quelconque, que de la conscience de ce divers unifié. Qu'il s'agisse de l'entendement ou de la sensibilité, rien n'y fait ;

(1) DESCARTES. *Les principes de la philosophie*, seconde partie, n° 1 (*Œuvres de Descartes* publiées par VICTOR COUSIN, Paris, 1824, tome III, pp. 120-122).

sans synthèse du moi, pas de conscience possible; sans conscience, pas de connaissance.

b) Mais toute synthèse du moi fixe et permanent ne donne pas une connaissance valide. Pour qu'une connaissance soit valide, c'est-à-dire — puisque maintenant nous ne parlerons plus formellement que de l'entendement — objective, la synthèse de la donnée au moi doit se faire selon les lois nécessaires et universelles régissant à priori toute élaboration catégoriale du divers de la sensibilité.

Analytiquement, voici les étapes du processus :

a) Le Moi pur, condition nécessaire et logiquement préalable à toute unification d'un divers.

b) L'unité synthétique de l'aperception; le moi unifiant un divers.

c) L'unité synthétique de l'aperception se fait dans le jugement.

d) Dans le jugement, par l'application de la catégorie, est unifié le divers de la sensibilité.

e) Cette unification se fait par l'intermédiaire du schématisme, méthode selon laquelle l'imagination peut, dans le sens intime, construire l'image ou, à tout le moins, déterminer formellement le temps, relativement à une matière donnée spatialement (1).

f) La matière de cette unification, le divers de la sensibilité, est cependant déjà l'unification inférieure d'un donné selon la forme du temps, pour toute connaissance sensible; selon l'espace et le temps, s'il s'agit d'une connaissance sensible extérieure.

Synthétiquement, l'on exprimerait ainsi les conditions requises pour l'objectivité d'une connaissance : a valeur objective le jugement dans lequel un divers de la sensibilité, conformément à la méthode du schématisme, est unifié sous une catégorie et synthétisé ainsi validement à l'unité originaire du moi.

Nous devions rappeler ces points de la doctrine kantienne. En

(1) Ce point de la doctrine kantienne est particulièrement obscur; Kant lui-même appelle le schématisme l'art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux.

effet, la réalité est, dans son système, l'une des douze catégories de l'entendement. C'est le premier des trois concepts de qualité (les deux autres sont : négation et limitation). A l'état pur, antérieurement au divers unifié selon lui, le concept désigne une sensation en général, une existence dans le temps. Le schème de la réalité est l'existence dans un temps déterminé.

Dans la conscience directe, évidemment, toutes ces distinctions passent inaperçues, mais au regard critique de l'esprit, elles se révèlent distinctes quoique logiquement emboîtées.

Désirez-vous assister, de façon concrète, à la genèse d'un jugement de réalité? Jetons ensemble un lent regard sur le paysage qui se déroule devant nous. Nous voyons, près de nous, l'herbe qui reverdit, plus loin, la terre qu'on laboure, des cottages rustiques, un train qui passe... Chacun de ces objets, ou de ces groupes d'objets que nos sens extérieurs perçoivent, constituent dans le sens intime autant de petites unités de conscience sensible à signe positif. Telles des fusées qui montent lumineuses, ces données surgissent devant le sens intime, en petits « touts » de connaissance sensible. D'après les principes rappelés, ces groupes ou ces objets sont donc susceptibles d'une unification supérieure sous le concept de réalité : les données spatiales sont acquises; elles sont déterminées positivement par rapport au temps. Spontanément, le jugement de réalité se fait par l'application de la catégorie correspondante. Le moment logique où se réalise cette unification supérieure, est caractérisé par une double transformation : de sensible, l'unité devient rationnelle, et de particuliers, les sujets sont devenus universels. Dans le jugement : « les corps étendus sont des réalités objectives », les corps, « représentation de représentations », prennent la place de l'herbe, de la terre, etc., et la synthèse effectuée est investie de nécessité et d'universalité.

Ce que nous avons dit permettra au lecteur de se rendre compte des limites et des modalités selon lesquelles la réalité catégoriale est affirmable et affirmée. Nous exposerons dans la deuxième partie la nature particulière du réel, ainsi posé.

Selon Schopenhauer, l'intuition empirique est rapportée par l'entendement à la cause dont elle émane. Par cette application de la loi de causalité, la cause de l'intuition est posée dans le temps et l'espace comme objet de l'expérience. La réaction de l'entendement est immédiate, nécessaire. Dès que l'intuition sensible se présente, l'entendement passe de l'effet à la cause; notre intuition empirique a donc immédiatement valeur objective, puisqu'elle met en œuvre la loi de causalité.

La conception d'E. Zeller est assez proche de celle-ci. La conscience du monde extérieur dépend d'une conclusion préconsciente, qui s'allie si intimement à la perception, que nous croyons percevoir immédiatement les choses existantes (1).

5. — Nous arrivons à la volonté, cinquième et dernier principe invoqué pour l'explication et la justification de l'affirmation de la réalité.

D'après von Hartmann, ce qui nous force à associer à la sensation la causalité transcendante, c'est l'expérience que la sensation est subie par moi, indépendamment de ma volonté propre. Il y a ici collision entre deux volontés. Dans cette collision, ma volonté succombe; logiquement, il faut donc reconnaître la causalité transcendante d'un vouloir étranger. Je ne sens pas immédiatement cette volonté étrangère; je ne sens immédiatement que ce que je suis forcé d'admettre dans ma subjectivité. C'est d'une façon inconsciente que je conclus à une influence dynamique étrangère par l'application inconsciente du principe de causalité, dans son sens transcendant (2).

Nous rangerons aussi dans cette dernière catégorie tous ceux qui, comme Riehl et Poincaré, recourent à la nécessité de la vie sociale pour expliquer notre croyance à la réalité.

Selon Riehl, la sensation de résistance nous manifeste, avec notre propre corps, l'existence d'autres corps; cependant cette pensée ne reçoit sa pleine valeur que par nos rapports avec les

(1) Eisler, *op. cit.*, II, pp. 321, 322. — (2) *Ibid.*, pp. 313, 314.

autres hommes. En dernière analyse, la perception du monde est donc un produit social (1).

D'après Poincaré, la première condition de l'objectivité est « le fait d'être commun à plusieurs esprits ». « Ce qui nous garantit l'objectivité du monde dans lequel nous vivons, écrit-il, c'est que ce monde nous est commun avec d'autres êtres pensants. Par les communications que nous avons avec les autres hommes, nous recevons d'eux des raisonnements tout faits; nous savons que ces raisonnements ne viennent pas de nous et en même temps nous y reconnaissons l'œuvre d'êtres raisonnables comme nous. Et comme ces raisonnements paraissent s'appliquer au monde de nos sensations, nous croyons pouvoir conclure que ces êtres raisonnables ont vu la même chose que nous; c'est comme cela que nous savons que nous n'avons pas fait un rêve » (2).

N'est-ce pas plutôt le lecteur qui devrait se demander s'il n'a pas fait un rêve? Que de théories différentes pour expliquer le réel! Comme nous voilà loin de la conscience primitive immédiate de la réalité! Est-ce à dire que tous ces systèmes ne sont que des tissus d'erreurs? « Nulla privatio tollit totaliter esse ». Nous nous en souviendrons bientôt.

Appliquons-nous maintenant à notre seconde tâche et dégageons des doctrines parcourues les sens divers du mot *réel* et *réalité*.

Nous pouvons les disposer autour de deux principes de division, suggérés par M. Lalande : *le réel donné* et le *réel construit*. Toutefois, comme *le réel donné* n'est pas *le réel passivement subi*, les deux formules prendront, sous notre plume, les nuances suivantes : le réel donné, est le réel non totalement élaboré par le sujet qui le pose, l'affirme; le réel construit est le réel totalement élaboré par le sujet.

Le *réel donné* peut être de nature diverse; il peut être déterminé

(1) *Ibid.*, p. 315. — (2) H. POINCARÉ. *La valeur de la science*. Paris, Flammarion, 1923, p. 262.

de façon différente. Ce seront là les deux subdivisions, autour desquelles nous étagerons les significations diverses que représente le réel donné.

Selon les systèmes, le réel est soit physique, soit physique et spirituel. Le physique est le dernier échelon de la réalité. Sont réels, en ce sens, les êtres matériels ; sont réelles aussi les relations permanentes ou passagères qui se nouent entre eux. Seuls les matérialistes et les positivistes se contentent de ces réalités inférieures. Outre le réel physique, la plupart des philosophes reconnaissent des réalités supérieures, spirituelles : Dieu, les esprits. Déjà Descartes nous l'a dit ; les Scolastiques, à bon droit, affirment également l'existence de ces choses-en-soi d'un ordre plus élevé. Cependant, à l'encontre de Descartes, la plupart des Scolastiques enseignent que ces réalités ne sont connues par l'homme qu'indirectement, donc d'une façon non-intuitive ; exception faite pour l'âme humaine, qui peut avoir d'elle-même, dans son acte second, une véritable expérience métaphysique. Notons encore que, chez Descartes, comme chez les scolastiques, l'intelligence est la faculté de ce qui est réel. Que le réel soit spirituel, qu'il soit physique ; ce principe reste le même : le réel est du ressort de la raison.

Cette doctrine, jointe à cette autre que selon Kant et son école la compétence de l'esprit humain ne s'étend pas au delà de l'expérience sensible, nous invite à considérer uniquement le réel physique et à expliquer les façons différentes selon lesquelles il peut être déterminé.

Nous passons donc à notre seconde subdivision.

Descartes, les Scolastiques, aussi bien que Kant admettent le donné physique ; il y a cependant entre ces deux groupes une différence radicale. D'après les Scolastiques et Descartes, l'esprit humain détermine le donné physique « en soi », tel qu'il est en lui-même, d'une façon nouménale. Kant, au contraire, tout en posant le donné physique « en soi », déclare que l'entendement ne le détermine que d'une façon phénoménale, pour autant qu'il est en rapport avec le sujet connaissant.

Au double point de vue théologique et philosophique cette différence doit nous arrêter un instant. D'après les Scolastiques, le réel physique peut donc recevoir les prédicats métaphysiques d'être, de substance; etc. Ces notions sont objectives, sont réelles. D'après Kant, ces notions ne sont que des mots vides, engendrés par l'orgueil funeste de la raison humaine. Il ne s'agit pas ici d'une opposition de principe entre la philosophie scolastique et la philosophie moderne, car le Père de cette dernière, Descartes, est de l'avis des Scolastiques. Comme nous l'avons déjà vu, il va même bien au delà de beaucoup d'entre eux, puisqu'il admet la détermination intellectuelle intuitive du réel physique.

Descartes, d'ailleurs, n'est pas seul à nous tenir compagnie. Condillac et Maine de Biran pensent comme lui, malgré les apparences. Nous disons, malgré les apparences. En effet, s'ils en appellent au toucher et au sens de l'effort, pour expliquer la position de la réalité, ils ne se contentent pas de la sensibilité pour la légitimer. Chez Condillac, fidèle cartésien, la sensibilité est spirituelle. Et voici les utiles leçons que nous donne le second : « Le moi ne commence à exister pour lui-même qu'à l'exercice de la libre activité, ou dans l'effort voulu auquel correspond une sensation particulière... On ne peut pas dire que ce soit le moi phénoménal qui éprouve la sensation musculaire... L'âme ne se sent exister que par l'effort... mais ce n'est qu'en concevant cette âme subtance sous une notion ontologique... que nous pouvons concevoir, je ne dis pas sentir, plusieurs modifications adventices, réunies dans la même unité de conscience... Lorsque je dis que je vois le soleil, je dis que je perçois la cause ou l'objet réel d'une intuition phénoménique, immédiatement présente à mon âme... L'effort senti.. est le sujet immédiat de l'aperception interne dont l'âme est le sujet absolu... de même que l'intuition est l'objet immédiat de la perception externe, dont une subtance matérielle est l'objet médiatement conçu ou cru exister absolument » (1).

(1) Maine de Biran. *Prolégomènes psychologiques.* Éd. cit. pp. 305-308. Cf.

Chez Kant, étant donné son principe, les formules usuelles prendront un autre sens. Le réel, chez lui, n'est plus l'être, la chose. « Notre connaissance de la nature des choses en elle-même n'est pas seulement obscure, mais nulle (2). Et pourquoi donc? A cause de la collaboration inévitable du sujet et de l'objet, il est impossible de déterminer selon son essence l'objet, qu'il faut poser cependant, mais comme le grand X inconnaissable, sinon selon ses rapports au sujet connaissant. » « Dès que nous faisons abstraction de notre constitution subjective, l'objet représenté avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible ne se trouve plus ni ne peut plus se trouver nulle part, puisque c'est précisément cette même condition subjective qui détermine la forme de cet objet comme phénomène » (3). « Nous voilà donc en plein relativisme? Protagoras redivivus? De droit, sans aucun doute. Nullement, d'après Kant. La chose-en-soi inconnaissable mais posée, connue selon son phénomène, est connue véritablement et cette connaissance a une valeur universelle pour tout esprit humain.

Puisque la réalité n'est que le prédicat phénoménal de choses-en-soi connues nécessairement de façon relative. Dieu, l'esprit, ne sont donc pas des réalités devant la raison spéculative. Ils ne seraient pas ce qu'ils doivent être, s'ils étaient, dans ce système, des réalités objectives.

Mais il nous faut descendre encore. Après la détermination intellectuelle de la chose « en soi », nous avons rencontré la position de la « chose », et sa détermination objective selon son phénomène; nous voici, chez Höffding, à la détermination relative d'une chose posée selon un mode métaphorique. « Nous ne connaissons ce qu'on appelle les « choses », les totalités immédiatement données que par leurs propriétés et celles-ci désignent autant de rapports à d'autres choses. Même les molécules, les atomes et les électrons sont des « choses » constantes, des totalités qui ne sont

Ibid. Division des faits psychologiques et physiologiques, p. 202 et passim. — (2) E. KANT. *Critique de la raison pure*. Trad. TREMESAYGUES et PACAUD. *Esthétique transcendentale. Du temps*, p. 82. — (3) *Ibid.*

connues et comprises qu'au moyen de leurs relations » (1). Notre esprit ne connaît donc « la réalité que par les relations fixes entre les objets que présente l'observation et que l'on est plus ou moins à même de découvrir » (2). De même que la « chose » est un concept-limite, de même « la réalité ». « La réalité n'est pas entière et achevée, de sorte que nous n'ayons qu'à l'approcher pour la contempler. Elle ne surgit pour nous qu'à la suite d'un sérieux travail intellectuel d'observation et de pensée » (3). On comprend, dès lors, le titre de l'ouvrage : La Relativité Philosophique ».

Dans les diverses acceptions du mot *réel* que nous venons d'exposer, la réalité était toujours *donnée*; elle n'était pas totalement élaborée par le sujet lui-même. Nous passons maintenant au second groupe indiqué : *le réel construit*.

A cette catégorie appartient le réel des pagmatistes; des partisans de l'association et de la « croyance ». Toutefois, pour « réaliser » ce que représente, au juste, le réel construit totalement par le sujet et essentiellement identique à celui-ci, il nous faut entendre les idéalistes. Plutôt que de parcourir, à la hâte et sans fruit, différents systèmes, écoutons, un instant, Schopenhauer. Avec grande clarté il nous dira lui-même ce qu'est dans son système, le réel (4).

« La volonté seule existe; elle, la chose en soi. (I; 17.) ». — « Cette volonté est également libre de s'affirmer, ou de se nier. (II; 971) ». — « Quand elle se nie, son phénomène nous est inconnu; quand elle s'affirme, son phénomène est le monde. (II; 971). ». — « Le monde comme représentation est le miroir de la volonté, dans lequel elle se reconnaît elle-même avec une clarté qui va grandissant par degrés; c'est dans l'homme que cette connaissance arrive à sa

(1) H. Höffding. *La relativité philosophique*. Trad. J. de Coussange. Paris, Alcan, 1924, p. 229. — (2) *Ibid.*, p. 230. — (3) *Ibid.*, p. 288. — (4) A. Schopenhauer. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. J. Cantacuzène. 2 volumes. Leipzig, Brockhaus.

perfection. (II; 437.) ». — « La connaissance ne peut exister que dans le monde, de même que le monde n'existe que dans la connaissance. (II; 973.) ». — « Le monde comme représentation a deux moitiés essentielles; l'une est objet, ses formes sont l'espace et le temps; l'autre moitié, c'est le sujet; elle existe, entière et indivisible dans tout être percevant. (I; 7.) ». — « Le corrélatif subjectif du temps et de l'espace, considérés en soi est la sensibilité pure. Le corrélatif subjectif de la matière et de la causalité, car les deux ne sont qu'un, c'est l'entendement. Connaître la causalité, c'est sa seule force, mais cette force est grande et trouve de nombreuses applications, bien que ses manifestations aient une identité qu'on ne saurait méconnaître. Inversement, toute causalité, donc toute matière n'existe que pour l'entendement, par l'entendement, dans l'entendement. La première manifestation de l'entendement, celle qui est toujours existante, c'est l'intuition du monde réel : mais celle-ci consiste absolument à reconnaître l'effet par la cause; aussi toute intuition est elle intellectuelle. (I; 17.) ». — « Le monde est ma représentation, [cette] vérité, valable à l'égard de tout être vivant, l'homme seul [peut] la porter à sa connaissance abstraite et réfléchie : dès qu'il y sera parvenu, il sera clairement démontré qu'il ne connaît pas un soleil et une terre, mais toujours uniquement un œil qui voit un soleil, une main qui sent le contact d'une terre; que le monde n'existe que comme représentation, c'est-à-dire uniquement par rapport à un autre être, celui qui perçoit et cet être c'est lui-même. (I; 3.) ». Une dernière réflexion l'amènera à reconnaître que « l'universalité des phénomènes, si variés dans la représentation, ont une seule essence, la même qui lui est immédiatement connue, celle qui dans sa manifestation la plus apparente porte le nom de *volonté*. La volonté est la substance intime, le noyau de toute chose particulière comme de l'ensemble. (I; 178.) ».

Nous avons fini notre enquête. Avec de nombreuses erreurs, elle nous a révélé cependant des vérités partielles, également nombreuses :

le rôle nécessaire, essentiel du sujet dans le jugement de réalité ; l'importance de l'action ; le concours du sentiment. De ces points de doctrine, nous tiendrons compte dans la seconde partie.

En attendant, pourrions-nous conclure cette première partie — et ce premier article — plus adéquatement qu'avec ces paroles du grand Docteur, si moderne en son temps et si moderne encore au nôtre : « La connaissance de la vérité est un bien de grande valeur. Il est donc juste de rendre grâces à qui nous aide à l'obtenir. C'est pourquoi le Philosophe enseigne qu'il faut être reconnaissant non pas seulement envers ceux dont nous pensons qu'ils ont trouvé la vérité et dont nous partageons les avis en les suivant, mais aussi envers ceux qui « superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur (1). Même ces penseurs-là nous aident. En étudiant leurs opinions d'après une méthode sûre, la contradiction nous y apparaît. De ce chef, nous comprenons mieux que nos yeux sont dans la lumière.

(A suivre).

G. DELANNOYE, S. I.
Eegenhoven (Louvain).

(1) Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In Metaphysicam Aristotelis*, edidit P. CATHALA, Turin, Marietti, 1915, Lib. II, lect. 1, n° 287, 288 p. 99.