NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 Nº 7 1960

La métaphysique des simples

Gaston ISAYE (s.j.)

p. 673 - 698

https://www.nrt.be/it/articoli/la-metaphysique-des-simples-1883

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La métaphysique des simples

La métaphysique des simples est valable.

Nous ne disons pas que les simples ne se trompent jamais, que le « bon sens » suffit à tout, qu'un homme intelligent est capable de résoudre les questions les plus difficiles sans les avoir étudiées laborieusement, que les spécialistes sont inutiles, voire nuisibles.

En réalité, tout homme est faillible. L'erreur vient souvent d'une précipitation : on veut trancher trop vite dans des questions où l'on n'est pas compétent. La vanité peut exister à tous les niveaux d'instruction. Lorsqu'elle se trouve dans l'homme de la rue, le danger d'erreur sera plus grand que chez un spécialiste, parce que les frontières resserrées du domaine connu par l'homme de la rue seront plus vite franchies.

En revanche, si l'homme de la rue est modeste, il se taira judicieusement ; et si le spécialiste est vaniteux, il voudra que son domaine propre soit coextensif à tout le connaissable. Cette assertion énorme se rencontre par exemple chez les néo-positivistes et chez certains savants.

L'homme de la rue est tout de même un homme et pas une bête. Le peu qu'il sait, il le sait. De son côté, le spécialiste peut avoir oublié les origines de sa propre connaissance, l'époque où il était un homme de la rue. Il peut ainsi devenir un hypercritique par rapport aux convictions spontanées des simples. A quoi le simple opposera son intuition authentique ; et un autre spécialiste, allié du simple, montrera comment discerner l'authenticité de cette intuition sans la confondre avec une impression vague ou une habitude extrapolée ou une mode plus ou moins tyrannique. Ce discernement se fera notamment, comme nous le verrons, par une « rétorsion ».

I. CRITIQUE ELEMENTAIRE

Nous prendrons le simple le plus simple : un enfant normal arrivé à l'âge de trois ans.

1. *Dialogue avec un enfant.*

L'enfant de trois ans comprend les questions suivantes, car il y répond correctement dans les circonstances les plus variées :

« De quoi parles-tu? » (ce qui revient à lui demander quel est le *sujet* de sa proposition).

« Qu'en dis-tu? » (quel est le *prédicat*?).

« Est-ce *vrai*? » En d'autres termes, l'enfant comprend si on lui dit : « Tu as raison, tu as tort, c'est faux, tu te trompes », etc.

L'enfant dira aussi : «*Ceci* est bon et *cela* est bon aussi. Je ne veux pas cette balle-ci, je veux celle-là ». Dans ces phrases interviennent les notions d'individualité et d'universalité.

L'enfant connaît aussi la différence entre *oui* et *non*. Par exemple, il protestera contre les refus, quitte à abuser lui-même des réponses négatives.

Il pose des *questions* et attend des *réponses*. Il n'est pas content si la réponse se fait attendre. Il répond lui-même à des questions.

Il comprend et emploie des propositions *universelles* et des propositions *hypothétiques*. Il connaît le sens des mots tels que *tous, toujours, si* (hypothétique).

Il comprend et emploie des *syllogismes*. « Maman, j'ai été sage, donne-moi une pomme... Tu avais dit que, si j'étais sage, tu me donnerais une pomme »... « Je voudrais bien manger cela; je sais que c'est bon, parce que je sais que c'est sucré »... « Ce n'est pas du lait : c'est noir ». Et il comprend la chanson : « Maman, les petits bateaux ont-ils des jambes? Mais non!... S'ils en avaient, ils marcheraient ».

Il sait qu'il est *lui* : prenez-lui *son* jouet et vous verrez! Et il sait qu'il connaît.

Plus tard, dans peu d'années, il saura ce qu'est l'obligation *morale*, le bien moral en tant que transcendant tout bien particulier, le bien moral qu'il ne confondra ni avec la pression sociale (systèmes de maux et biens particuliers dénommés récompenses et châtiments) ni avec l'influence de l'exemple, « l'appel du héros » (sportif ou autre).

Nous avons, à chaque expression de l'enfant, ajouté des termes techniques. Bien entendu l'enfant ignore les termes techniques.

Et même, sur certains points, il n'a pas une conscience réflexive. Par exemple, lorsqu'il fait un syllogisme, il admet la conclusion *parce qu'*il admet les prémisses, mais il n'a jamais réfléchi à cette opération. Son syllogisme est d'ailleurs légitime. Ce qui ne veut pas dire que Bébé échappe à tous les mauvais raisonnements; par exemple il confond parfois la condition nécessaire avec la condition suffisante, et il fait des généralisations hâtives : « C'est toujours comme cela ! »

Par contre, sur d'autres points, il a déjà une connaissance réflexe. Il comprend le sens de mots tels que « vrai », « question »,

2. *Une liste de principes.*

On peut retrouver dans ce que sait l'enfant ce qu'un philosophe critique ou un logicien appellerait les premiers principes. En voici quelques-uns.

1. *Le principe de la structure synthétique du jugement.* « Il m'arrive de prétendre avoir raison; et dans ce cas, je parle de quelque chose et j'en dis quelque chose ».

Convenons d'exprimer cela en termes techniques. Il m'arrive de faire des « jugements »; ceux-ci comportent une assertion (une prétention de vérité ou d'objectivité); l'assertion porte sur une synthèse de « sujet » et de « prédicat ».

Sujet et prédicat s'appellent *termes* du jugement. Ce qui est dans le jugement *sans être dans les termes* sera dit « exercé dans le jugement, vécu dans le jugement ».

Le jugement *« réflexe »* est celui qui prend comme terme (ou comme termes) tout ou partie de ce qui n'était qu'exercé dans un autre jugement.

2. *Le principe de faillibilité* : « il m'arrive de me tromper ».

3. *Le principe d'objectivité* : « il y a des jugements vrais ». Ceci est affirmé contre le scepticisme universel. Bien entendu il ne faut pas confondre le principe d'objectivité avec l'erreur que voici : « Tous les jugements sont vrais ».

4. *Le principe de contradiction.* Le sens habituel (par exemple chez l'enfant) de la *négation* est qu'il y a opposition de contradiction entre le jugement négatif et le jugement que nie ce jugement négatif. L'opposition de contradiction consiste en ceci : Il s'agit d'une paire de jugements tels que l'un des deux au moins soit faux (principe d'incompatibilité), et tels que l'un des deux au moins soit vrai (principe du tiers exclu).

5. *Le principe du prédicat universel.* « Il y a des jugements dont le sujet est singulier, individuel, non universel, et dont le prédicat est universel, et qui cependant sont vrais ». Comme un tel jugement affirme son sujet comme singulier, il nie que l'*universalité* du prédicat soit valable du sujet (tout en affirmant que *le prédicat* lui-même est valable du sujet).

6. *Le principe du sujet universel, ou principe du jugement universel, ou principe du syllogisme* : « Il y a des jugements vrais dont le sujet est universel ».

L'universel est pris ici au sens de l'applicabilité. Un jugement universel est un jugement applicable à des cas particuliers; en d'autres termes, dans ces jugements le mot « tous » signifie « chacun ». Par exemple : « toutes les faces du dé correct, sans exception, ont une chance sur six de gagner au prochain coup ».

Dans un syllogisme, la proposition universelle qui sert de « majeure » dit déjà implicitement que le syllogisme est valable. Admettre la valeur universelle d'une majeure, c'est admettre qu'elle est applicable au cas concret exprimé dans la mineure. Ce qui est admettre virtuellement la conclusion.

Bien entendu le principe du syllogisme ne signifie pas que tous les syllogismes soient valables. Sur les 256 espèces de syllogisme simple, il y en a au moins 232 qui ne sont pas valables.

Et nous pourrions continuer.

Passons immédiatement au *premier principe de l'ordre moral* : « Il y a une obligation morale, il faut faire le bien, il faut éviter le péché ».

Ce dernier principe n'est pas connu par l'enfant aussi tôt que les principes de l'ordre spéculatif.

3. Les premiers principes sont-ils vrais?

Ils sont vrais. Point n'est besoin de raisonner pour le savoir. En d'autres termes, nous connaissons leur vérité par une expérience immédiate, par une intuition.

Et tout homme qui se sert de son intelligence, saisit les premiers principes de l'ordre spéculatif. Et tout homme arrivé à l'âge de la raison morale saisit l'obligation morale (encore ne faut-il la confondre ni avec la pression sociale ni avec la force de l'exemple).

Mais c'est ici qu'intervient le spécialiste *hypercritique*.

« Vous ne pouvez vous fier à l'intuition. En effet, il y a beaucoup d'intuitions fallacieuses, des habitudes d'esprit (équivalentes à des généralisations hâtives) devenues tyranniques, ayant acquis l'apparence d'une nécessité stricte; mais ce n'est pas une nécessité stricte, car je m'y soustrais en exerçant mon esprit critique, mon discernement. Exemples : Le postulat d'Euclide est faux, la mécanique antérieure à la relativité est fausse. Le vraisemblable peut être faux. Qu'en est-il de vos premiers principes? Et remarquez que vous ne pourrez les prouver qu'en les présupposant, donc en commettant une pétition de principe ou un cercle vicieux ».

Nous répondrons à l'objection par le procédé aristotélicien dénommé « *rétorsion* »[1]. Nous pourrions procéder à cette opération pour chacun des principes que nous avons énumérés. Pour abréger, prenons simplement le principe de faillibilité.

« Il m'arrive de me tromper ». Je le sais pas expérience. Vienne l'adversaire hypercritique. Il est adversaire, il conteste donc ce que je viens de dire. Il déclare que j'ai eu tort de le dire ou du moins que j'ai eu tort d'en être sûr. Mais en déclarant que j'ai eu tort, il déclare par le fait même que je me suis trompé. Et c'est précisément ce que j'avais dit. L'adversaire, implicitement, est d'accord avec moi sur ce point.

On pourrait reprendre ce procédé pour chacune des propositions d'ordre spéculatif que nous avons avancées.

Sans doute, le simple ne se défend pas comme cela. Ce n'est pas nécessaire. Il n'est pas obligé d'être spécialiste; il n'est pas obligé de donner une démonstration. Ce que montre l'argument de rétorsion, ce n'est pas que, *désormais*, on aura raison d'admettre les premiers principes, mais c'est que le simple avait raison *d'avance*, avant la justification critique, avant la rétorsion.

Et maintenant, les exemples d'intuitions fallacieuses qui avaient servi d'argument pour l'objection hypercritique peuvent être comparés avec les intuitions des premiers principes. L'intuition du postu-

1. Voir *La justification critique par rétorsion*, dans la *Revue Philosophique de Louvain*, mai 1954, pp. 205-233.

lat d'Euclide, l'intuition de certaines lois dites classiques de la mécanique, ces intuitions ne sont pas nécessaires, ce ne sont que des habitudes d'esprit. On peut parfaitement poser une objection contre elles sans les concéder par le fait même. Par contre, la rétorsion consistait précisément à montrer, dans l'adversaire hypercritique des premiers principes, qu'il avait, lui, l'intuition des premiers principes et que cette intuition lui était nécessaire pour qu'il pût poser son objection. Il s'agissait d'une nécessité absolue pour l'exercice de l'intellection, tandis que l'habitude euclidienne n'est pas une nécessité absolue pour n'importe quel exercice de l'intellection.

Dans ce qui précède, nous avions la partie belle. Il s'agissait d'intuitions. Reste à voir si le simple arrivera à faire en métaphysique des *raisonnements* valables.

Notons déjà ceci : le simple fait des syllogismes valables. Et nous pourrions défendre la valeur de cette opération exactement par la même méthode qui nous a servi pour défendre le principe de faillibilité.

Passons donc aux différentes parties de la métaphysique.

II. ONTOLOGIE ELEMENTAIRE

L'ontologie comprend quatre questions principales : l'analogie, les propriétés de l'être en tant qu'être, la structure réelle de l'être imparfait, la causalité.

La théorie de l'analogie, au fond, est une réflexion sur la manière dont on prouve l'existence de Dieu. Nous ne l'exposerons donc pas ici. Il suffira de voir si la preuve de l'existence de Dieu est valable. De même le principe de causalité sera exposé à l'occasion de la théodicée élémentaire. Il reste deux questions.

1. *Propriétés de l'être.*

Dans ce résumé, nous omettrons l'unité. Nous considérerons donc l'intelligibilité, la bonté, l'activité de l'être.

Et d'abord tout être (tout existant) est *intelligible*.

Le simple exprimera facilement sa conviction en répétant : « C'est comme cela ! C'est comme je vous l'ai dit ! » En d'autres termes : « La réalité objective est telle que je vous l'ai dit. Mon jugement s'est conformé à la réalité objective ».

En d'autres termes, « existant » et « affirmable » sont posés simultanément dans le jugement comme jugement. Ces deux termes ont

donc la même extension (valent pour les mêmes choses) : tout existant est affirmable, et réciproquement.

Comparer l'intuition par laquelle je sais ceci : *le* coloré est visible, *le* sonore est audible (tandis que je n'entendrai jamais le bleu, et que je ne verrai jamais le timbre de la clarinette). De même, *l'*existant est affirmable.

L'intuition réflexive de la convertibilité entre existant et affirmable a lieu plus facilement si l'on compare l'assertion comme telle au prédicat universel.

Si, dans les termes d'un jugement, je fais abstraction de l'individualité, alors je ne considère plus que l'universel (aurait dit M. de la Palisse). Ceci n'est en fait nié par personne, tellement cette intuition s'impose. Par exemple, l'Empire State Building est une « construction haute de 380 mètres » : ce prédicat est, de soi, universel. Sans doute, je ne puis pas en conclure qu'il existe effectivement une deuxième « construction haute de 380 mètres »; je puis seulement dire que la question est ouverte. (Il se fait que, pour l'instant, d'autres informations me permettent de la résoudre négativement).

De même, dans mon jugement, ce qui limite l'assertion ou l'affirmation (en la différenciant des autres affirmations), ce sont les termes. Si donc je considère l'affirmation comme telle en faisant abstraction des termes, je fais abstraction de la limite (aurait dit M. de la Palisse). Sans doute, je ne puis pas en conclure immédiatement que, par exemple, Dieu (l'être qui exclut toute limite) doive être affirmé; mais la question est posée. Et elle est posée par la structure même de mon opération intellectuelle, de mon jugement.

Exposons la même chose en présence d'une objection. Voyons ce que signifie la proposition de tel adversaire : « Dieu n'existe pas; la totalité de ce qui existe est limitée ». Ou encore cette proposition d'un autre adversaire : « Dieu est inconnaissable pour moi; la totalité de l'affirmable est limitée ». On ne peut poser la négation latente sous ces limitations que par opposition à un certain positif, à un certain au-delà de la limite comme limite. Bien entendu, ce positif n'est pas par exemple l'affirmation actuelle de l'existence de Dieu, de l'être infini; mais pour autant que l'objectant veut affirmer la totalité du connu comme limitée, ce positif, cet au-delà, doit être un certain genre d'illimité. Non pas un infini positif actuellement affirmé, mais un achèvement possible de ma recherche intellectuelle. Bref, « fini » signifie « pas encore satisfaisant pour ma tendance intellectuelle ». Donc, « pleinement satisfaisant pour ma tendance intellectuelle (satisfaction que je n'ai pas pour le moment) », ce sera l'« infini », Dieu.

Ceci ne prouve pas encore l'existence de Dieu. Mais la théodicée pourra achever la preuve.

Le *simple* le sait bien : toute question exprime un désir de savoir, et toute connaissance limitée en tant que limitée ouvre de nouvelles questions. Bref, j'ai le désir de tout savoir; même si, dans l'ordre chronologique, je dois renoncer provisoirement à résoudre certaines

questions pour mieux en résoudre d'autres plus urgentes. Et à partir de ces constatations, le *spécialiste* peut tirer une conclusion, à savoir, ce qui serait capable de satisfaire pleinement mon désir intellectuel doit être illimité.

En second lieu, *tout être (tout existant) est bon.*

On pourrait le prouver en réfléchissant sur l'acte de volonté et son rapport à l'intelligence. Cette preuve est omise dans nos pages.

Mais on peut aussi le prouver comme suit. Pour l'intelligence, toute nouvelle connaissance est un bien; et même, la première notion intellectuelle du bien est celle que nous avons en réfléchissant sur la recherche intellectuelle : « *quaerere* », poser une question, c'est affirmer que la réponse est désirable, que la réponse sera un bien.

Et puisque la réponse sera un jugement (et tout jugement peut être considéré comme la réponse à une question qui se poserait), cette réponse affirmera un existant comme indépendant de moi, comme objectif, comme « en soi ». Le bien que m'apporte le jugement est donc fonction de l'existant lui-même, dépend de l'existant lui-même. L'objectivité du jugement est un bien pour moi. En ce sens, l'existant en soi est un bien pour moi.

Donc tout intelligible est un bien pour moi. Or tout existant est intelligible. Donc tout être est bon.

On voit également que plus un être est positif (et notamment, plus un être est parfait), et plus cet être est intelligible et bon. Nous allons voir qu'il est aussi plus actif.

Tout être est actif.

Le premier sens métaphysique du mot « action », c'est l'action intellectuelle (ou encore cette autre action qu'est la décision libre). Comment arrive-t-on à employer le même mot « action » pour les autres êtres, depuis les minéraux jusqu'à Dieu? Par la constatation d'une dépendance, d'une réception.

Nous l'avons vu, c'est intuitivement que nous connaissons la valeur du raisonnement syllogistique. L'action intellectuelle par laquelle j'admets la conclusion n'est pas une affirmation gratuite : c'est une affirmation légitime *parce que* cette action *dépend* d'une autre *action* intellectuelle (celle par laquelle j'admets les prémisses).

Soit maintenant un jugement légitime, mais qui n'est pas la conclusion d'un raisonnement. En posant ce jugement comme légitime, comme non arbitraire, j'affirme (comme dans le raisonnement) que cette action dépend d'autre chose. Cette fois, l'autre chose n'est pas un système de prémisses; le jugement étant posé comme immédiat, l'autre chose est l'objet lui-même. Je me déclare réceptif à l'égard de l'objet. Je déclare que l'objet « agit » sur moi. Par exemple, quand je

déclare que ce papier est blanc, j'avoue que je suis *forcé* de juger ainsi : le choix entre blanc et noir ne dépend pas d'un décret arbitraire, mais de l'objet lui-même. Et c'est bien ainsi que le comprend l'homme de la rue.

Ainsi affirmer un objet comme objet, c'est l'affirmer comme « agissant » sur moi.

Si un adversaire hypercritique nie ma thèse, il emploie des sons ou des signes pour me faire considérer son objection et me faire admettre sa thèse. Si j'ai mal lu ou mal entendu, il me forcera à rectifier : bref, il agira sur moi... et concédera par le fait même ma propre thèse. Mes constatations expérimentales comportent bien une réceptivité, une dépendance à l'égard de l'objet que je constate ; dans le cas présent, c'est une dépendance à l'égard de celui qui prononce les phrases de l'objection.

Plus un être est positif, et plus il est intelligible. Mais plus il est intelligible, plus il est affirmable et plus il agit sur moi. Donc plus un être est parfait, plus il agit sur moi. C'est le sens de l'adage scolastique : « operari sequitur esse » ; du moins c'est l'un des sens de cet adage.

2. *Structure réelle de l'existant imparfait.*

La *composition d'acte et de puissance* est le scandale de l'aristotélisme. Qu'entre l'être et le néant, on puisse insérer un intermédiaire, un réel vraiment réel qui ne soit pas un existant, cela paraît une subtilité vaine et impossible à fonder, cela paraît le délire de l'intelligence abstractive, la réification des concepts, le simplisme qui oublie les complexités concrètes.

Or, Aristote a tout bonnement voulu dire ce que l'homme de la rue admet couramment : il y a des êtres *réellement complexes*. Et Aristote est tellement opposé au simplisme que, selon lui, les éléments de cette complexité réelle ne sont pas semblables. Un élément a un rôle plus positif que l'autre. L'acte a un rôle plus parfait, plus positif que la puissance.

Etablissons cette thèse dans le cas le plus immédiat : celui où l'on découvre la distinction réelle entre le « suppositum » et les « accidents physiques ».

Voici ce que peut se dire l'homme de la rue.

Lorsque, m'étant posé une question, j'arrive à apprendre la réponse, le jugement qui est la réponse est une opération réelle. Quelqu'un qui connaît la réponse est réellement différent de quelqu'un qui ne connaît pas cette réponse.

L'opération « réponse » est réellement nouvelle. Elle n'avait pas de réalité au moment où je me posais la question. Ceci est immédiate-

ment évident. Si se poser une question était réellement la même chose que connaître la réponse, tous les élèves auraient 10 sur 10 à l'examen : car le professeur fournit la question; l'élève sait donc quelle est la question; et par hypothèse il saurait du même coup la réponse! De même, lorsque l'adversaire hypercritique de cette thèse ou d'une autre thèse pose son objection, il veut m'amener à admettre sa réponse (à la question que nous posions tous les deux), il veut réellement me faire admettre son avis, il veut me changer réellement. Bref, une réponse que j'apprends *est une réalité nouvelle.*

D'autre part, *je* posais la question et *je* connais maintenant la réponse; ce *moi* est une réalité *non* nouvelle. C'est immédiatement évident. Si le moi qui doit connaître une réponse n'était pas le moi qui se pose la question, s'il suffisait qu'un *autre* « moi » connaisse la réponse, tous les élèves auraient encore 10 sur 10 à l'examen; car l'élève se pose la question, et il y a quelqu'un qui connaît la réponse : le professeur (du moins, espérons-le!). De même, mon adversaire hypercritique veut que *moi*, qui ne suis pas encore de son avis, *je* finisse par être de son avis. Ce *je* est identiquement ce *moi.* Bref, le moi qui apprend, c'est le moi qui ignorait; *ce n'est pas une réalité nouvelle.*

Donc, réellement *le moi n'est pas son opération intellectuelle.* Ce qu'il fallait démontrer.

Le même argument vaut pour les autres opérations (volition libre, action des facultés inférieures).

Il vaut aussi pour les « habitus » acquis, vertus, sciences. Quelqu'un qui connaît les mathématiques, mais qui pour le moment est endormi ou pense à autre chose, est réellement différent de quelqu'un qui ne les connaît pas. De même, un homme profondément sincère, ou probe, ou dévoué, mais qui n'exerce pas ses vertus pour le moment, est réellement différent d'un menteur invétéré, ou d'un voleur, ou d'un égoïste. Or une science, ou une vertu, peut s'acquérir progressivement. Elle sera, dans le moi devenu savant ou vertueux, une réalité nouvelle. Or le moi sera réellement ce même moi qui autrefois ne possédait pas cette science ou cette vertu.

De proche en proche, on étendrait la démonstration aux dispositions innées et aux facultés opératives.

En termes techniques, toutes ces réalités sont appelées *accidents physiques* par opposition au moi qui est appelé *suppositum.* Une personne n'est pas autre chose qu'un *suppositum* doué d'intelligence.

Outre la composition de substance et d'accident, il y a d'autres complexités réelles : *actus essendi* et essence, forme substantielle et matière première. La composition d'*actus essendi* et d'essence est trop subtile pour que nous en parlions au simple. La question de la forme et de la matière se retrouvera en psychologie.

3. *Dépendance, relation.*

Sans établir ici le principe de causalité, rappelons que nous avons recontré, en exposant les propriétés de l'être, des *dépendances* et une *finalité.* Mon adhésion réelle à une conclusion dépend de mon adhésion réelle aux points de départ. **Mon expérience immédiate relative à un certain objet, si elle est légitime, et non**

arbitraire, dépend de cet objet. D'autre part, lorsque je me pose une question, je cherche la réponse comme un enrichissement réel, comme un bien, comme un but, comme une fin. L'homme de la rue fait toutes ces expériences.

La dépendance est une *« relation »*. La notion de relation est la plus subtile de toute la métaphysique. N'insistons pas, sauf deux remarques.

Les métaphysiciens parlent d'une relation dite « transcendantale ». Dans certains cas, celle-ci peut garder sa réalité alors que son terme est irréel. Cela paraît contradictoire. Or les simples font l'expérience d'une pareille relation. Lorsque je me pose une question, mon opération intellectuelle est essentiellement (en vertu de ce qu'est une question comme question) relative à une autre opération réelle, la possession de la réponse. Or la question est déjà réellement en moi, avec sa relation à la réponse, à un moment où l'opération « réponse » n'est pas encore réelle.

Autre difficulté : les relations dites « non mutuelles ». Ici encore le simple fait des expériences. Un bon portrait ressemble réellement à la personne qui lui a servi de modèle; mais, sauf plaisanterie, on ne dira pas que la personne ressemble à son portrait. Voici un autre exemple : dans chaque expérience légitime j'acquiers un enrichissement réel qui dépend de l'objet affirmé; mais l'objet affirmé, considéré en lui-même, n'acquiert, du seul fait que je le connais, aucun enrichissement réel.

On le voit. Des distinctions subtiles peuvent se rapporter à des expériences que fait le simple. Bien entendu, il y a d'autres subtilités qui sont en dehors des perspectives du simple et que nous ne pouvons pas élucider pour lui.

III. PSYCHOLOGIE ELEMENTAIRE

Nous examinerons successivement le caractère matériel de l'homme, par lequel il ressemble à l'animal sans raison. Ensuite, ce qui caractérise l'homme par opposition à la bête. Ensuite l'existence dans l'homme d'une réalité spirituelle. Enfin l'immortalité de cette réalité spirituelle.

1. *L'homme est matériel.*

La forme substantielle est difficile à définir. Nous ne donnerons pas cette définition; mais notons ceci : une fois que l'on a correctement saisi ce qu'est la forme, il n'est pas difficile de démontrer que tout individu possède une forme substantielle. Par contre, lorsqu'il s'agit de démontrer, la question de la matière première est bien plus difficile. Bien entendu, il ne s'agit pas de confondre cette matière première avec la matière dont parle le langage courant ou le langage du physicien.

Pour établir qu'il y a dans l'homme de la matière première, il existe plusieurs arguments. Nous n'en prendrons qu'un : la réceptivité de la sensibilité. Nous y avons déjà fait allusion en ontologie élémentaire lorsque nous avons prouvé l'activité de l'objet, l'influence de l'objet sur le sujet connaissant.

Nous caractérisons la matière par une réceptivité. Mais il y a plusieurs espèces de réceptivité ou de dépendance.

Lorsqu'un ange connaît, il agit. Dans cette action, il dépend de Dieu. Cette dépendance ne sera pas attribuée à la matière première. Peu importe à quoi le spécialiste va l'attribuer.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que dans sa connaissance un ange ne doit rien recevoir des objets sensibles. L'ange ne doit pas « apprendre ».

Par contre je dois ' apprendre ', et par une réceptivité d'ordre sensible. Tous les simples le savent bien : pour que je voie ou pour que j'entende, je dois subir une influence de l'objet extérieur. La réceptivité que je manifeste ainsi est caractéristique de la matière première. Nous pouvons la considérer comme l'équivalent d'une définition de cette matière première. En réalité, ce n'est qu'une propriété.

Bien entendu, le simple peut savoir aussi que les individus corporels distincts de lui-même, y compris les individus humains, possèdent la même réceptivité, la même matérialité.

2. *Ce qui caractérise l'homme : réflexion, moralité.*

L'animal connaît : il voit, il entend... il sait. Mais l'homme, lui, non seulement sait, mais *il sait qu'il sait*. C'est ce que nous appellerons la *réflexion*.

Cette caractéristique ne sera pas contestée (à ceci près que d'aucuns voudront peut-être l'étendre aux animaux supérieurs; nous ne discuterons pas ce point).

La seconde caractéristique de l'homme c'est qu'il est dans un ordre de *moralité*.

Les simples le savent bien : l'homme est soumis à une obligation morale, à un devoir. Comment le sait-on? Par intuition; point nécessaire de raisonner ici.

Et cette intuition n'est pas réservée à quelques privilégiés. Les simples aussi sont soumis au devoir. Or pour être obligé, il faut savoir qu'on est obligé. Donc les simples connaissent l'obligation morale. Concernant la religion, il y avait autrefois un certain slogan : « A vingt ans, il choisira ». Si l'on appliquait ce slogan à la question de l'obligation morale, si l'homme devait attendre l'âge adulte pour savoir s'il y a une obligation morale, pendant vingt années de sa vie, les vingt premières, l'homme ne serait soumis à aucune obligation. Ceci peut être admis pour la plus tendre enfance, mais pas pour les années suivantes.

Cette intuition de la moralité, tout le monde, disions-nous, la possède. Tout le monde, même les matérialistes, du moins dans la vie concrète (en dehors des discours académiques). Spontanément, tout

le monde admet qu'il y a une obligation de sincérité, de probité, de patriotisme, de respect pour la vie d'autrui.

Ceci est manifeste lorsque l'on fait un examen de conscience. Souvent, ce sera l'examen de la conscience du voisin. Par exemple, en politique, notamment dans les querelles internationales, rien n'est plus ordinaire que les reproches d'immoralité faits à un ennemi. Spontanément encore, on n'admettra pas des principes tels que : « Pas vu, pas pris ! » Ou encore : « La force prime le droit ». Le « fort » n'est pas pris ; sera-t-il innocent pour cette raison ?

Nous pourrions accumuler les exemples. Nous nous contenterons d'un seul. Il est pratiquement (et même strictement) impossible d'objecter ou de discuter si l'on n'admet pas deux devoirs corrélatifs : le devoir de confiance chez l'auditeur, et le devoir de sincérité chez l'orateur. Si l'orateur ment, il fait un abus de confiance. Si l'auditeur, sans raison suffisante, refuse sa confiance, il viole illégitimement le devoir de charité : « Nemo mendax donec probetur ».

3. *Il y a en moi une réalité « spirituelle »* [2].

On pourrait démontrer qu'il y a dans les êtres inférieurs à l'homme une « forme substantielle », laquelle est appelée une « âme » si elle est un principe vital de plante ou de bête. Nous omettrons ici cette démonstration. La réalité spirituelle présente dans l'homme s'appellera aussi une « âme », de qualité supérieure évidemment.

Mais, pour les simples, que signifie le mot « spirituel » ?... Il a deux sens.

Il peut signifier d'abord ce qui permet à l'homme d'avoir une certaine immortalité, ce qui dans l'homme ne meurt pas. Mais alors, il s'agit d'une âme qui continue à exister alors que son union avec le corps est rompue. Donc son existence est, dans une large mesure, indépendante de son union avec la matière. En termes techniques, on dira qu'elle a son existence *non dependenter a compositione cum materia,* ou encore qu'elle a son existence *ratione sui.* Ainsi la définition technique exprime ce qui se trouvait déjà en termes non techniques dans la psychologie des simples.

Pour les simples, une réalité spirituelle signifie encore ceci : une chose qui échappe aux lois du monde corporel ; concrètement, une chose qui échappe au déterminisme des lois physico-chimiques.

Ces deux conceptions pourront servir dans la démonstration. Une démonstration plus technique s'appuyant sur la première conception utiliserait le fait de la réflexion. Nous l'omettrons ici.

---

2. Sur cette question, voir *Nouvelle Revue Théologique,* novembre 1953, pp. 913-836, *Les robots et l'esprit* ; et septembre-octobre 1957, pp. 798-815, *Une métaphysique « intérieure » et rigoureuse.*

Nous donnerons d'abord une preuve qui se base sur la *moralité*.

Il y a un devoir moral. Le simple le sait très bien. Or *ad impossibile nemo tenetur*. Donc l'être qui agit conformément à la moralité ou qui viole la moralité le fait librement, donc il y a dans cet être quelque chose qui échappe au déterminisme des lois physiques.

Cette liberté même, le simple en a une connaissance expérimentale. Quand il fait son examen de conscience, il doit voir dans quelle mesure il a été responsable, il doit voir dans quelle mesure son action a été une décision « personnelle », une décision *libre*. Une réaction involontaire n'est pas imputable; elle n'est ni exercice de vertu ni péché.

Renversons les conditions de l'expérience. Adressons-nous à un édifice minéral ou à un vivant sans réalité spirituelle; et supposons que nous lui adressions des reproches pour telle ou telle réaction qui ne nous a pas plu : « Tu as manqué à ton devoir ».

Si l'individu purement matériel peut répondre, il dira ceci : « D'abord, je ne suis pas libre; je n'aurais pas pu faire autrement que je n'ai fait; je n'étais donc pas obligé de faire autrement que je n'ai fait. *Ad impossibile nemo tenetur*. Donc je ne mérite pas de reproches. Il y a plus : Je mérite des louanges, car j'ai obéi à ce qui est ma première loi, c'est-à-dire à la loi physique. Si j'avais violé une loi physique, alors je ne serais pas en règle. Mais je ne l'ai pas fait, pour l'excellente raison que c'était pour moi impossible ».

Admettre la moralité au sens strict, c'est bien admettre la liberté, et donc une transcendance à l'égard des lois physiques, une spiritualité.

Dès lors, un matérialiste, s'il est logique, finira par nier la moralité, malgré le témoignage de notre conscience et de sa conscience. Par exemple, Jean Rostand : « Toute action humaine est strictement déterminée par le concours de l'hérédité et du milieu »... Et ailleurs : « La société a sans doute le droit de se protéger contre les protoplasmes antisociaux ». Formule étrange chez un matérialiste, car enfin s'il n'y a pas de devoir, il n'y a pas de droit non plus. Mais poursuivons la citation : « Il faut bien que la société sache que, lorsqu'elle croit châtier un homme, elle ne punit jamais qu'un œuf ou des circonstances ».

Le même Jean Rostand a dit ailleurs : « Si nous avons une âme immortelle, il faut aussi qu'il y en ait une dans les infusoires qui habitent le rectum des grenouilles ».

Oui... si Jean Rostand peut nous démontrer que les infusoires susdits possèdent une moralité au sens strict! Ou encore s'il peut nous démontrer que les infusoires possèdent une réflexion! Ceci nous mène à notre autre argument.

L'homme sait qu'il sait.

Il *se* saisit donc. Ce qui est plus que « voir que j'ai des mains ». Il s'agit de saisir le moi dans son unité.

Or une faculté matérielle (telle que la sensibilité) a besoin d'un *organe* qui soit *intermédiaire* entre le connaissant et le connu. Par exemple quand je vois, grâce à mes yeux, à ma rétine, à mon nerf optique, que j'ai des mains, j'ai dû me servir d'un organe. Or un or-

gane, un intermédiaire, peut bien rapprocher deux réalités distinctes telles que la vision et mes mains, mais il ne peut pas rapprocher un moi de ce même moi.

On dit bien : « je me vois par l'intermédiaire d'un miroir ». En réalité, je vois dans le miroir une silhouette *qui n'est pas moi*; et il faudra l'équivalent d'un raisonnement (devenu réflexe conditionné) pour que ce « reflet » me conduise à une image de mon corps, laquelle a été elle-même associée (à travers tout un apprentissage) avec le vrai moi, le moi dont j'ai par ailleurs et dont j'avais d'avance une intuition intelligible. C'est cette intuition qui se passe d'organe. C'est elle qui est spirituelle.

Il y a plus : l'homme sait qu'il sait en ce sens qu'il peut *se justifier sa connaissance*, en établir la valeur. C'est ce que nous avons fait en critique élémentaire.

Or, un édifice purement matériel ne peut pas justifier sa « connaissance ».

En effet, le premier principe auquel obéit un minéral, c'est le principe de l'existence des lois physiques. C'est équivalemment le principe de l'induction. Or demandons à un robot de nous justifier ce principe. Le robot va faire fonctionner ses rouages et finalement faire apparaître un voyant que nous interpréterons comme un « oui, le principe de l'induction est vrai ». Mais tout ce fonctionnement qui aboutit à la réponse affirmative n'est lui-même digne de confiance que si l'on admet *par avance* la fidélité du robot à des lois physiques, c'est-à-dire si l'on admet *par avance* le principe de l'existence de lois physiques. Bref, le robot n'a pu faire qu'un parfait cercle vicieux.

Et même, supposons que le principe de l'induction soit établi. Il reste encore ceci : Un mécanisme « logique » peut fonctionner correctement comme mécanisme, donc en gardant sa fidélité aux lois physiques, mais fonctionner incorrectement comme machine à « raisonner ». Car il est possible, et même facile, de construire une machine qui « raisonne » selon une mauvaise logique; par exemple, selon une « logique » en contradiction avec le principe du tiers exclu.

Or la structure fondamentale d'une machine dépend intégralement du constructeur; celui-ci pouvant être, si l'on veut, un hasard aveugle. Et la machine ne pourra jamais exclure l'hypothèse selon laquelle le constructeur l'aurait combinée pour qu'elle raisonne selon une mauvaise logique. Car cette hypothèse peut parfaitement se réaliser. Il resterait donc toujours un doute.

Donc un édifice purement matériel ne pourra jamais fournir une justification critique de ses « premiers principes ». Or nous l'avons vu, l'homme est capable de fournir pareille justification. Donc il y a dans l'homme une réalité qui dépasse la réalité purement matérielle d'une édifice purement matériel : minéral, ou végétal, ou animal.

4. L'âme humaine est immortelle.

Les simples admettent l'immortalité notamment pour des raisons de moralité.

Nous savons par la morale qu'une sanction est nécessaire; nous ne le démontrerons pas ici; les simples s'en rendent compte spontanément. D'autre part, nous savons par expérience que la sanction terrestre est insuffisante. Donc l'âme vit encore après la séparation des deux composantes de l'homme.

Mais cette vie de l'âme doit-elle durer toujours? On peut le deviner d'après le caractère absolu de l'obligation morale. On peut aussi s'en rendre compte par les considérations suivantes.

Anticipons sur la théodicée. Elle nous dit que Dieu a créé tout le monde corporel. Quel est le *finis ultimus cui* de cette création; c'est-à-dire, quel est l'être qui, en fin de compte, en profitera, en sera heureux?

Dieu? Il n'y gagne rien.

L'ange? Il gagne quelque chose à sa propre création. Il ne gagne rien à la création du monde corporel.

Les animaux, les plantes, les minéraux? L'homme ne peut pas leur être subordonné.

Le genre humain comme tel? Cette hypothèse, comme la précédente d'ailleurs, est exclue pour deux raisons. D'abord, parce que l'individu humain a une intelligence capable de comprendre Dieu lui-même, l'Etre infini; donc la personne humaine ne peut pas être sacrifiée à autre chose. En outre, parce que la personne humaine est libre et doit avoir la maîtrise de son opération; cette maîtrise ne peut pas être donnée à un autre, pas même à un autre homme, pas même à la collection des autres hommes.

Pour ces raisons, l'individu humain ne peut pas être un simple *moyen* pour un autre être.

Mais alors, l'âme humaine étant *finis ultimus cui* ne peut périr.

Car tout ce qui se fait dans le monde matériel a pour but de la rendre heureuse. Cest cela que Dieu veut. Or la mort de l'âme ne la rendrait pas heureuse.

On pourrait objecter par une supposition : l'âme deviendrait parfaitement heureuse un moment, et ensuite Dieu cesserait de la conserver dans l'existence.

Mais dans ce cas, l'âme ne serait pas parfaitement heureuse. Car, ou bien elle saurait qu'elle va mourir et elle en serait malheureuse; ou bien elle ne le saurait pas et cette ignorance elle-même serait un mal.

Ces considérations ne font qu'expliciter le désir du bonheur. Sans doute, certains existentialistes déclarent ce désir absurde. Mais alors,

toute recherche de vérité, par exemple la recherche selon l'existentialisme, est absurde! De plus, selon le mot de saint Augustin, « *Fecisti nos ad Te* », il faudrait dire finalement que si l'immortalité est absurde, Dieu lui-même est absurde.

Ceci nous amène à la théodicée.

IV. THEODICEE ELEMENTAIRE

Nous n'exposerons qu'un argument. Au préalable nous ferons deux remarques.

Et d'abord une objection. « Si Dieu, être parfaitement bon et tout-puissant existait, *il n'y aurait pas de mal* ».

Cette objection, les simples la posent souvent. Encore faut-il distinguer l'objection spéculative et le désir subconscient. Souvent, ce que l'on demande sans le dire, c'est, ou bien la suppression de ce qui fait souffrir, ou du moins un anesthésique. Cela regarde un médecin ou un bienfaiteur ou un thaumaturge. Mais le philosophe n'est pas compétent. Par contre, la foi chrétienne centrée sur le Sacrifice rédempteur peut faire accepter la souffrance sans la supprimer : l'expiation pour soi et pour le prochain en union avec le Christ souffrant.

Quant à la difficulté spéculative, il faut encore distinguer. Ou bien il s'agit d'un *mal physique*, plus précisément d'un mal distinct du péché. Alors c'est une *épreuve*. La bonté divine veut nous donner plus tard cette joie spirituelle, et donc cette joie plus haute [3], d'avoir mérité notre bonheur. Quant au *péché*, le philosophe ne peut pas l'expliquer, c'est-à-dire le rendre rationnel. L'origine du péché, c'est l'irrationnel accepté par le pécheur.

Notre seconde remarque concerne une preuve de l'existence de Dieu admise par les simples. Il s'agit de l'*argument moral*. Voici les expériences qui interviennent successivement dans ce raisonnement.

Il y a une obligation morale.

L'obligation morale est une dépendance tout comme l'intellection est une dépendance (voir l'ontologie élémentaire). Elle a donc une cause (finale) ou une série de causes.

Dans cette série, il y a une cause (finale) dernière; toute comme, dans les intellections, il faut une intellection première.

La cause finale dernière du bien moral est la cause de tout bien, car tout bien doit être subordonné au bien moral.

Cette cause finale dernière doit être le Bien suprême, *Bonum a quo cuncta bona procedunt*, c'est-à-dire Dieu.

Tout cela est très résumé [4]. Nous avons voulu consacrer tout l'espace diponible à un seul argument : celui qui considère l'ordre du monde. Il sera instructif de comparer à cet égard les réactions d'un savant et les réactions des simples.

Notre propos n'est pas de commenter le texte évangélique « abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis ». Les savants ne sont pas de

3. Il n'est pas très élevé, l'idéal selon lequel le Seigneur se bornerait à récompenser dans la créature « une vie de coq en pâte ».

4. Voir *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, dans la *Revue Philosophique de Louvain*, février 1953, pp. 42-100; notamment pp. 96-100.

faux sages, ils ne sont pas des suffisants, pas plus que l'homme de la rue, pas plus que l'artiste. S'il faut citer un texte scripturaire, nous songerions plutôt au *De Profundis* : « Mon âme attend plus sûrement le Seigneur qu'un veilleur n'attend l'aurore ». Si l'on attend l'aurore, c'est parce que l'on admet les lois physiques. Eh bien, comparons le savant qui prédit en vertu des lois physiques les phénomènes futurs et l'homme qui attend le Seigneur.

1. *Une lettre d'Einstein.*

Le 30 mars 1952, Einstein écrivait à Maurice Solovine :

« Vous trouvez curieux que je considère la compréhensibilité du monde (dans la mesure où nous sommes autorisés à parler d'une telle compréhensibilité) comme un miracle ou comme un éternel mystère. Eh bien, à priori on devrait s'attendre à un monde chaotique, qui ne peut en aucune façon être saisi par la pensée. On pourrait (oui, *on devrait*) s'attendre à ce que le monde soit soumis à la loi dans la mesure seulement où nous intervenons avec notre intelligence ordonnatrice. Ce serait une espèce d'ordre comme l'ordre alphabétique des mots d'une langue ».

Si un canal est rectiligne, si un gratte-ciel est vertical, c'est que l'intelligence du constructeur a imposé un ordre à la matière. Mais le monde que le savant découvre n'a pas été fait par l'homme. Et pourtant les théories conçues par l'intelligence humaine existent; et le monde répond à ces théories !

« L'espèce d'ordre, par contre, créé par exemple par la théorie de la gravitation de Newton est d'un tout autre caractère. Mais si les axiomes de la théorie sont posés par l'homme, le succès d'une telle entreprise suppose un ordre d'un haut degré du monde objectif qu'on n'était, à priori, nullement autorisé à attendre. C'est cela le « miracle », qui se fortifie de plus en plus avec le développement de nos connaissances. C'est ici que se trouve le point faible des positivistes et des athées professionnels, qui se sentent heureux parce qu'ils ont la conscience, non seulement d'avoir avec plein succès privé le monde des dieux, mais aussi de l'avoir dépouillé des miracles ».

Jusqu'ici nous avons la partie positive de la lettre. Mais l'emploi des mots « miracle » et « mystère » a une saveur religieuse; Einstein veut rester savant et rien que savant. Il ajoute :

« Le curieux, c'est que nous devons nous contenter de reconnaître le « miracle », sans qu'il y ait une voie légitime pour aller au-delà. Je me vois forcé d'ajouter cela expressément, afin que vous ne croyiez pas que, affaibli par l'âge, je suis devenu une proie des curés. »

2. *Le veilleur attend l'aurore.*

Ce veilleur c'est le savant. Selon le mot de Poincaré : « Avant tout, le savant doit prévoir ».

Le savant sait que le matin viendra. C'est qu'il a fait une induction. **« Jusqu'ici chaque nuit a été suivie d'une aurore; donc... ».**

Mais la science ne se contente pas d'inductions universalisantes. Elle a besoin de faire une autre démarche, elle a besoin d'édifier des théories.

Ces deux types de raisonnements ont entre eux des ressemblances et des différences.

Ressemblances : Dans les deux cas, la conclusion du raisonnement ne peut pas être déduite des points de départ, c'est l'inverse qui est vrai. Il suit de là qu'il est difficile de justifier critiquement ces deux manières de raisonner. Nous y reviendrons.

La différence entre les deux raisonnements est celle-ci. Pour l'induction, on part d'expériences bien distinctes, mais qui, malgré certaines différences, se ressemblent. C'est sur ces ressemblances qu'on se base, et l'on en tire une loi universelle. Dans la théorie au contraire, le point de départ est formé de faits et de lois extrêmement variés, et l'on se base sur ces variations mêmes. La théorie sera d'autant mieux appuyée qu'elle rendra compte d'une variété plus grande de lois ou de faits.

A propos des théories, nous devons remarquer deux choses. Pour fixer les idées, prenons la théorie des particules microphysiques : neutrons, protons, électrons, etc. Ces particules sont réelles, mais inobservables.

Et d'abord, elles sont *inobservables*. Dans le raisonnement inductif, on dit que l'aurore va venir. Il se fait qu'on a déjà vu, et souvent, l'aurore succéder à la nuit. Dans certains cas, une théorie aussi pourra se trouver vérifiée par une constatation directe. Exemple : la découverte de Neptune. Mais dans de nombreux cas, il est impossible de vérifier directement la réalisation d'une théorie.

Lorsqu'il s'agit de la vision, la limite de la sensibilité humaine ne descend pas en dessous d'un centième de centimètre. Aucune expérience ne peut atteindre directement le millionième de centimètre. Or le physicien *sait* que le microscope électronique atteint le dixième de millionième de centimètre et peut faire mieux encore. Comment le sait-on? Ce n'est pas purement à priori, car une vérité de physique expérimentale ne peut être connue par le seul mathématicien. Mais ce n'est pas non plus par confrontation avec des expériences antérieures portant sur le millionième de centimètre. De pareilles expériences sont impossibles, nous l'avons vu.

On pourrait croire qu'il s'agit d'une déduction. Déjà dans le cas du microscope électronique, ces déductions se heurtent à des difficultés. Il faut en effet supposer à tout le moins que les théorèmes de géométrie sont valables dans le monde physique même dans de pareilles dimensions, si faibles qu'elles soient. Ceci n'a pas été établi expérimentalement. Cette remarque vaut à fortiori lorsqu'il s'agit des par-

ticules microphysiques. Rappelons les formules d'incertitudes caractéristiques de la microphysique actuelle.

En réalité, on a posé une hypothèse invérifiable *en soi*; et pourtant cette hypothèse est érigée en thèse, soit probable soit certaine, parce que *cette hypothèse a une valeur d'explication*. Elle permet de synthétiser, de mettre en harmonie une grande variété de faits et de lois.

Einstein par exemple ne met aucunement en doute la valeur de l'hypothèse électronique.

D'autre part, les particules microphysiques sont posées *comme des réalités*. Aucun savant ne consentirait à dire simplement : les expériences faites à l'échelle humaine s'expliquent suffisamment par un axiome abstrait, par une loi de la nature, sans qu'il soit nécessaire de poser la réalité des particules. Une pareille attitude reviendrait à refuser de donner une explication. Elle serait comparable à la *virtus dormitiva* par laquelle on a cru expliquer le fait que l'opium fait dormir.

3. *Mais le savant est un homme.*

Lorsqu'Einstein écrit à Solovine, il sait que le destinataire comprendra l'intention de l'écrivain. Lorsqu'Einstein prononce une conférence, écrit un article ou un livre, il sait que les auditeurs, les lecteurs, attribueront les sons ou les caractères écrits à l'intention d'Einstein lui-même. Et réciproquement, Einstein attend de ses auditeurs ou de ses lecteurs une réaction qui sera, ou bien une adhésion ou bien une objection. En d'autres termes, Einstein ne croit pas à l'hypothèse des singes dactylographes.

Voici cette hypothèse. En présence d'une page d'écriture, on pourrait se demander si les caractères n'ont pas été tirés au sort par une machine. Pour donner une représentation plus concrète, imaginons un singe qui a vu un homme utiliser la machine. Le singe alors se met à se servir au hasard des touches de la machine. Bien entendu, l'ensemble de caractères qu'il imprime n'exprime aucune intention du singe. Par exemple, aucune intention d'ordre scientifique.

Cette hypothèse est exclue. Pourquoi? Reprenons la lettre d'Einstein. Elle comporte environ 1500 caractères. Une machine comporte environ 80 caractères. Lorsque le singe frappe une touche, il y a une chance sur 80 d'obtenir tel caractère déterminé. Pour obtenir la lettre d'Einstein, 1500 caractères, la probabilité devient 1 divisé par un nombre de 26 chiffres. Et s'il s'agit d'un livre? Et s'il s'agit d'une bibliothèque? L'improbabilité s'accroît dans des proportions hyperastronomiques.

Le hasard est donc exclu. Cela signifie qu'*il faut expliquer* l'arran-

gement stupéfiant, « miraculeux », des lettres dans les livres imprimés, ou des sons dans les discours et les conférences.

Où trouver l'explication? La réflexion que peut faire le savant ou l'homme de la rue sur *ses propres intentions* montre que l'*intention est bien une explication* des arrangements produits par l'homme quand il parle ou écrit. C'est parce que j'ai eu telle pensée que finalement je prononce tels sons ou que finalement j'écris tel arrangement de lettres.

Ainsi, attribuer un discours ou un livre à une intention humaine, cela se fait par un raisonnement analogue à celui des physiciens relativement à la théorie des particules microphysiques. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est posé catégoriquement, c'est *du réel*. Pas plus que les réactions chimiques ou les raies spectrales, les arrangements de lettres ne sont attribués à un axiome abstrait, mais à un homme réel, avec une pensée réelle.

Et dans un cas comme dans l'autre, ce réel, posé catégoriquement, est pourtant *inobservable en soi*. Le savant ne verra jamais les protons ou les électrons. Il les affirme comme explication de phénomènes observables scientifiquement. De même l'homme ne verra jamais la conscience d'autrui, l'intention d'autrui. Il l'affirme comme explication des arrangements de sons ou de lettres.

En ce qui concerne la conscience d'autrui, ce processus peut prendre une allure rapide, intuitive. Mais alors ce sera une intuition au sens large, une intuition par l'intermédiaire des signes sensibles, les sons que l'on entend ou les dessins, les lettres, que l'on voit sur le papier. L'analyse logique que l'on peut faire du processus y montre une succession de propositions devenues maintenant explicites, ou du moins une succession de pensées, conforme à la description que nous avons faite. (L'intuition au sens strict est exclue par le caractère conventionnel des signes oraux ou écrits) [5].

Pourtant, le raisonnement par lequel le savant pose une théorie et le raisonnement ou l'intuition « par signes » qui conduit l'homme de la rue à affirmer l'intention réelle d'un autre homme, ces deux raisonnements ne sont pas tout à fait semblables. Dans le cas du physicien, il n'y a aucune expérience immédiate de l'objet affirmé finalement : protons, électrons; tandis que l'homme a une expérience immédiate, non pas de la conscience d'autrui, mais de sa propre conscience. Cette expérience n'est pas le fait du savant comme savant, elle est le fait de l'homme en tant qu'homme. C'est pourquoi tout

5. Il y a des siècles, un groupe d'hommes a fait, arbitrairement ou au hasard, des conventions sur des relations entre certains sons et certaines lettres; ces hommes ignoraient que j'existerais et que je lirais un écrit d'Einstein. Comment pourrais-je avoir l'intuition *au sens strict* de l'intention d'Einstein écrivain?

homme la fait, savant, artiste, homme de la rue, philosophe, etc. Et cette expérience est métaphysique.

Bon gré mal gré, s'adresser à son prochain, c'est admettre équivalemment une « complicité » de l'expérience sensible avec la métaphysique.

Nous avons décrit le processus du raisonnement scientifique et aussi le raisonnement qui fournit l'existence de notre prochain. Nous n'en n'avons pas fait la justification critique. Il y a plusieurs justifications. En voici une, en bref.

Celui qui nierait la valeur du raisonnement en question poserait son objection sous forme de discours ou d'écrit; ou bien, ce qui revient au même, il la poserait sous forme de dénégation opposée à mon discours ou à mon écrit.

Par le fait même, il concéderait qu'à travers les sons ou les imprimés, on saisit valablement une intention humaine, ici son intention d'objecter.

Il concéderait du même coup la valeur du type de raisonnement que nous avons décrit.

Bien entendu, le fait qu'un savant parle ou écrive même sur des sujets purement scientifiques implique la même concession.

4. *Et l'homme attend le Seigneur.*

Il existe une prière de Lessius à la présence de Dieu. Nous en extrayons quelques mots :

« *Sicut* enim invisibilis *anima* in hominibus se foris aperit per motus et operationes qui exterius patent in corpore sic ut ipsius praesentiam clare cognoscamus, *ita tu,* qui omnium est vita supervitalis et omnium esse superessentiale, te satis manifeste prodis per ipsam creaturarum speciem, in qua elucet admirabilis sapientia et potentia tua ».

Quand on affirme les protons, neutrons, électrons, quand on affirme la présence d'une intention humaine exprimée par les sons ou les lettres, on le fait parce que l'intelligence exige une explication, un principe d'intelligibilité.

Or, nous avons le droit de poser le même parallélisme que Lessius. Selon la lettre d'Einstein à Solovine, le succès même de la méthode scientifique pose un monde objectif par ailleurs invraisemblable. Ce monde possède un ordre d'un haut degré, sans que notre intelligence ordonnatrice ait été capable de façonner elle-même ce monde à la manière dont elle arrange les lettres du discours oral ou écrit.

Mais Einstein ajoute : « Le curieux c'est que nous devons nous contenter de reconnaître ce miracle, sans qu'il y ait une voie légitime pour aller au-delà ».

Certes, si l'on veut rester au point de vue étroitement « scientifique », on ne va pas au-delà.

Mais dans la question de l'existence du prochain, on est déjà sorti du point de vue étroitement scientifique et on a eu raison de le faire. Einstein lui-même le fait, nous l'avons vu. L'exigence de dépasser

l'ordre étroitement scientifique est la même exigence d'intelligibilité qui a permis à la science elle-même de poser ses théories. D'ailleurs, nous l'avons vu également, rejeter la possibilité ou la légitimité de pareil raisonnement, ce serait concéder quand même sa valeur, car ce serait concéder, par le fait même qu'on parle ou qu'on écrit, l'existence du prochain.

Alors soyons logiques! L'exigence d'intelligibilité impose de dépasser le stade de l'étonnement. S'il y a « miracle », s'il y a dans le monde un ordre d'un degré étonnamment élevé, il faut une explication. Si pour cette explication on doit sortir du point de vue étroitement scientifique, eh bien, l'intelligence exige qu'on franchisse ce pas. Comme il a bien fallu le franchir (et comme le savant lui-même a bien dû le franchir) dans la question du « prochain ».

Et puisque l'intelligence exige une intelligibilité totale, valable pour tout l'être, il faudra un premier Intelligible, explication de tous les arrangements, explication de tout le réel.

Et de même que l'exigence d'intelligibilité arrive en physique à des atomes réels, chez le simple à un prochain réel, et non pas seulement à des lois purement abstraites, ainsi l'exigence d'intelligibilité totale arrive à un premier Intelligible qui soit une réalité et non un simple « axiome éternel ».

Et si cet Intelligible premier n'est pas en lui-même objet de notre expérience sensible, les atomes et la conscience du prochain étaient dans le même cas. Cela ne nous empêche pas de devoir les affirmer comme réels.

Bref, la preuve de l'existence de Dieu, premier Intelligible, par l'ordre du monde (la cinquième voie de saint Thomas) est valable.

5. *Discussion.*

Contre cette preuve, on a objecté comme si c'était l'extrapolation illégitime d'une induction à base étroite.

L'horloge, dit-on, est faite par un horloger. De cette expérience et d'autres analogues, on induit qu'il faut toujours une cause. Mais ce principe de causalité n'est valable que dans le domaine restreint de notre expérience quotidienne. On n'a pas le droit de l'étendre à un ordre transcendant et de poser ainsi une cause spirituelle, encore moins une cause infinie. Telle est l'objection.

Cette objection procède d'une mentalité *empiriste*. Le processus intellectuel réel est *inverse* de celui que suppose l'objection. En réalité, le raisonnement scientifique lui-même n'est valable qu'en vertu de notre exigence d'intelligibilité.

C'est pourquoi l'empiriste a tant de peine à justifier le raisonnement de la science expérimentale. Plus exactement, il y échoue. En

effet, pour établir le principe de l'induction, principe universel, à partir d'expériences individuelles, l'empiriste n'a d'autres ressources que l'induction elle-même. Il fait ainsi un cercle vicieux. Sans un certain à priori il est impossible de justifier la science.

On se méfie de l'à priori. Pourtant il faut bien l'admettre. Je ne verrai jamais la chaleur ou les sons. Je n'entendrai jamais les couleurs ou la chaleur. C'est certain d'avance. De même les mathématiques au sens strict sont à priori. Pour prendre un exemple plus éclatant encore, il y a un à priori logico-métaphysique. Exemple : aucun cercle vicieux n'est probant. Ou encore : pour savoir par soi-même qu'une assertion est vraie, il faut savoir de quoi l'on parle.

Bornons-nous au dernier exemple. Ce principe est mis en œuvre dès les débuts de la recherche intellectuelle, à travers toutes les démarches de l'empiriste lui-même. L'empiriste le sait : pour parler de n'importe quoi avec pertinence, il faut savoir de quoi l'on parle. L'empiriste, dès sa première démarche, se conforme à cette exigence; il concède par le fait même de sa recherche intellectuelle le principe dont nous parlons. Et pourtant, il ne pourrait jamais le justifier par induction : il ferait un cercle vicieux. Et donc, dans sa recherche intellectuelle, l'empiriste concède implicitement la valeur d'un certain à priori.

Et d'ailleurs pourquoi craindre l'à priori? Subjectivisme? Mais l'à priori est garantie d'objectivité. Si un certain principe est une nécessité pour ma connaissance, pour toute connaissance humaine, il faudra bien que même l'objectant concède ce principe dans l'acte même d'objecter.

Ainsi l'exigence d'intelligibilité est une nécessité à priori pour notre intelligence. Non, la conclusion théiste ne part nullement d'une constatation sur les horloges et les horlogers! L'exigence d'intelligibilité totale est innée à l'intelligence, est inscrite dans sa nature même, et c'est grâce à cette exigence d'intelligibilité que la science elle-même peut progresser. L'affirmation de théories n'est valable que comme participation mineure à une exigence suprême, qui va, elle, jusqu'à l'Intelligible suprême. Si *tel* arrangement doit être expliqué par une réalité (et même, le cas échéant, par une réalité non observable en soi), c'est que *tout* arrangement doit être expliqué, rattaché à un principe réel d'intelligibilité.

Autres exemples. Si *tel* objet coloré a été visible pour moi, c'est que *tout* objet coloré qui se présente à moi est de soi visible pour moi. C'est une propriété de tiones qui exterius patent in corpore sic ut ipsius praesentiam clare cognoscamus, ma faculté visuelle. Si *tel* syllogisme simple a été convaincant pour moi, pour mon intelligence, c'est que *tout* syllogisme simple dont les prémisses soient vraies, est convaincant pour moi, pour mon intelligence. On dit : « $2 + 2 = 3 + 1$; or $3 + 1 = 4$; donc $2 + 2 = 4$ ». **C'est que le principe même du syllogisme est valable.**

En invoquant l'exigence d'intelligibilité, nous faisons appel à la finalité de l'intelligence. Et la finalité scientifique est subordonnée à la finalité ultime.

Avouons-le. Notre commentaire ne suit pas exactement la ligne de la cinquième voie thomiste. Saint Thomas parle de la finalité présente dans les événements corporels extérieurs. Nous insistons sur la finalité immanente à l'intelligence humaine. Au reste ces deux finalités sont corrélatives : il y a dans le monde une intention divine finalisante.

Si le lecteur désire un *exposé plus technique de l'argument*, il peut se reporter à *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, février 1953, p. 42-100. En voici un résumé :

1. Il s'agit de prouver l'existence de Dieu *per ea quae facta sunt*. Nous prenons comme point de départ l'affirmation *réelle* que je dois faire relativement à l'existence d'un objet. Une telle affirmation est inévitable : vous la posez dans l'acte même de la nier.

2. L'acte de connaissance est réellement *un bien* pour l'intelligence. C'est ce que montre notamment l'expérience (inéluctable) du rapport entre ces opérations réelles que sont la question et la réponse, plus précisément le fait de se questionner et le fait de se répondre.

3. Dans la finalité de l'intelligence, il n'y a pas de *processus in infinitum*. L'exclusion de la régression indéfinie est immédiatement évidente précisément lorsqu'il s'agit de nos fonctions intellectuelles. Evidence immédiate pour la règle de logique mineure qui exclut la régression indéfinie dans les séries de raisonnements. Même chose pour les adhésions intellectuelles (et volontaires) apportées *in actu signato* aux séries de fins subordonnées. Même chose pour la série des désirs *exercés* dans la finalité de l'intelligence.

4. D'autre part, l'objet formel de l'intelligence est l'être en tant qu'être, *abstraction faite de toute limite*. Ceci se découvre par une *intuition réflexive*. C'est d'une manière analogue que nous découvrons l'universalité de nos prédicats. Cette universalité est déjà une infinité (abstractive) *secundum quid*. La limitation à laquelle s'oppose l'universalité c'est la singularité du sujet ou des sujets auxquels on attribue actuellement le prédicat. Ainsi l'objection contre notre proposition n° 4 se réfuterait comme l'objection éventuelle contre l'universalité des prédicats. « Votre thèse est fausse », dit ce dernier adversaire, mais sans vouloir le moins du monde me décerner un brevet d'infaillibilité pour mes autres thèses : il laisse ouverte la question de « fausseté » pour mes autres thèses. Il admet l'universalité de son prédicat « fausse » malgré la singularité de son sujet « votre thèse ». Cette discussion peut être transposée à la question de l'objet formel, à l'ampleur du pouvoir d'assertion dévolu à mon intelligence. (Voir, en ontologie, l'intelligibilité de l'être).

5. La fin dernière de l'intelligence est préfigurée dans l'objet formel ; l'objet auquel mon intelligence tend à s'unir (*finis ultimus qui*) ne peut donc *inclure* une limite.

Mais cette fin dernière ne peut pas *faire abstraction* (précisive) de la limite, car un objet n'est un bien pour l'intelligence que dans un acte d'affirmation ; et cet acte, en posant un tel objet comme *concret et indépendant de l'intelligence*, rejette nécessairement l'abstraction.

Donc la fin dernière de l'intelligence est l'*Etre infini*.

6. La fin dernière de l'intelligence n'est pas contradictoire. Car une tendance naturelle ne peut être orientée vers le néant. En particulier, l'intelligence tend **à affirmer *réellement* ; donc elle ne tend pas à devenir contradictoire ; donc elle**

ne tend pas à faire une opération contradictoire, comme serait l'union avec un objet contradictoire. Donc *l'Etre infini n'est pas contradictoire.*

Donc, dans la proposition athée, « l'Etre infini n'existe pas », le *sujet* n'est pas contradictoire. Mais dans cette proposition il y a une contradiction, puisque le sujet pose entre autres cette perfection qu'est l'existence. Donc c'est la *proposition* athée elle-même qui *est contradictoire.*

Donc *Dieu existe.*

6. *Les simples ont raison.*

Le résumé technique que nous venons de donner a été rédigé à l'intention de spécialistes. Il peut sembler bien loin de ce qui se passe dans la psychologie de l'homme de la rue.

C'est vrai. Les simples ne posent pas réflexivement tous les termes moyens de notre exposé technique. Cela soulève une nouvelle objection.

Soit un théorème mathématique. Tant que je n'ai pas tous les chaînons du raisonnement, le théorème n'est pas prouvé pour moi. Or, les simples n'ont pas tous les chaînons du raisonnement technique susdit. Donc les simples n'adhéreraient à la thèse théiste que moyennant une faute de raisonnement.

En réalité la comparaison cloche.

Considérons d'abord le physicien. Il n'a pas fait lui-même la justification critique de sa méthode; et il faut bien l'avouer, depuis deux siècles nous assistons à un certain désarroi de la philosophie des sciences expérimentales. La justification de l'induction n'a pas rallié l'unanimité des physiciens. Et pourtant le physicien fait de la physique, il emploie sa méthode et légitimement.

De même, l'homme qui reconnaît son « prochain », par exemple le physicien qui parle ou écrit en s'adressant consciemment à des hommes. Là non plus les termes moyens ne sont explicitement posés. Il semble que l'on exerce une espèce d'intuition. Mais, nous l'avons vu, cette intuition se fait par l'intermédiaire de signes sensibles, sons et lettres écrites. Et cette intuition s'analyse et se justifie critiquement comme nous l'avons fait.

Autre exemple : le syllogisme. L'enfant, l'homme de la rue, tout le monde fait des syllogismes. Tous les hommes en ont fait avant la justification critique faite par Aristote; et ils avaient raison. Ils avaient raison de ne pas attendre une justification critique. Ils ne faisaient qu'obéir aux nécessités de leur intelligence.

Une pierre qui tombe, tombe, si l'on peut ainsi dire, correctement, c'est-à-dire que l'espace parcouru répond à la formule que donnent les physiciens. Cependant la pierre n'a pas fait de calcul; elle n'a fait ni multiplication, ni élévation au carré; elle n'a pas utilisé une table de logarithmes. Elle n'a fait que suivre sa loi.

De même, pour voir, il est nécessaire d'avoir dans la rétine des cônes et des bâtonnets, mais l'on peut parfaitement ignorer la structure du nerf optique et de la rétine et voir très valablement.

De même, l'enfant qui raisonne ne fait que suivre la loi de son intelligence. L'adhésion au point de départ pousse invinciblement l'intelligence à l'adhésion à la conclusion. Il n'est pas nécessaire pour cela de se rendre compte réflexivement du caractère ratiocinatif ou déductif du processus.

Il y a même des adultes qui de bonne foi nient qu'ils fassent des syllogismes; et pourtant ils en font comme M. Jourdain faisait de la prose et mettait dans ses phrases des sujets et des prédicats.

Ainsi, ce qui compte, ce n'est pas l'étude réflexive du processus, c'est la nécessité intellectuelle du processus. En affirmant que l'ordre du monde a besoin d'un principe réel d'explication, le simple obéit simplement à la loi nécessaire de son intelligence. L'intelligence tend nécessairement à l'intelligibilité totale, donc à un Premier Intelligible, source de toute intelligibilité.

CONCLUSION

L'argument de l'ordre du monde, abstraction faite de l'apparat technique, est un argument à la portée des simples. Chose remarquable, un autre argument à la portée des simples parle aussi de finalité. Nous en avons dit un mot : c'est l'argument moral.

De même que le simple éprouve la nécessité de l'intelligibilité totale, ainsi lorsqu'il se rend compte de l'existence d'un devoir, il éprouve l'attraction du bien moral. Et, par hypothèse, il s'agit d'un bien réellement moral et non pas d'un avantage différé mais prépondérant; il s'agit d'un bien non pas simplement supérieur à d'autres, mais réellement transcendant. Eprouver l'attraction du bien moral, c'est finalement éprouver l'attraction du Bien parfait. Et cette fin dernière de notre volonté, cette fin dernière qui est la source de l'obligation, c'est Dieu.

Comme dans la mise en œuvre des premiers principes, comme dans la conviction d'une spiritualité, comme dans la rencontre avec le prochain, ainsi dans l'affirmation d'un Dieu transcendant, premier Intelligible et Bien suprême, *la métaphysique des simples est valable.*

Louvain G. ISAYE, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.