

Louis-M. REGIS, O.P.

Cours d'ÉPISTEMOLOGIE

Fascicule I

Première partie (chapitre I-IV) :

LE PROBLÈME ÉPISTEMOLOGIQUE

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS 351

200  
Q333  
§.10

LE PROBLEME EPISTEMOLOGIQUE.

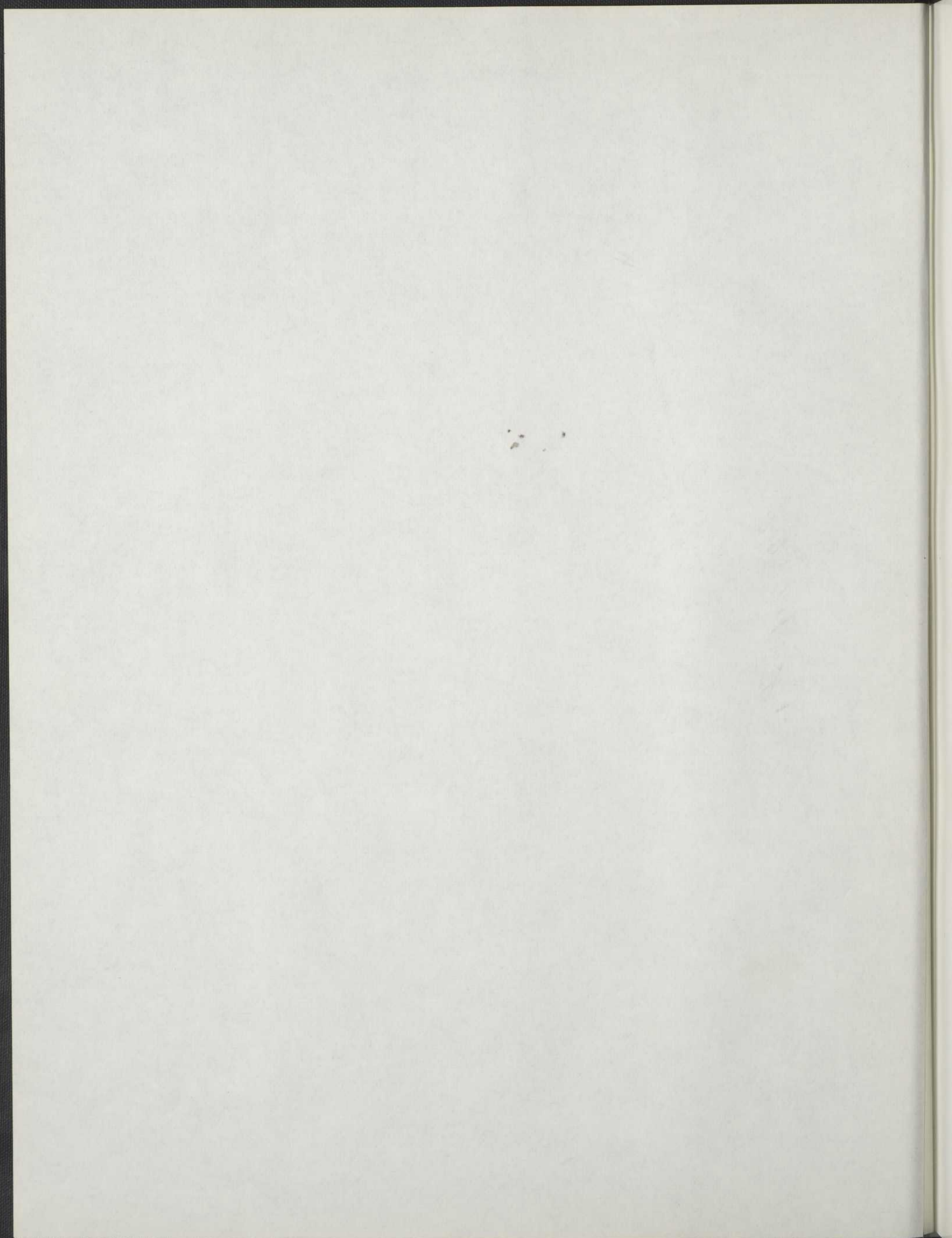
En comparant souvent l'histoire des doctrines à un immense édifice de pierres tombées se succédant avec une continuité redoutable et constituant avec leur débris, les multiples chapitres d'une triste encyclopédie des efforts répétés mais toujours déficitaires de l'humanité pour atteindre la vérité. A cette image pessimiste, je préfère substituer celle d'une Maternité Vierge où l'intelligence humaine, toujours en gestation, vient périodiquement accoucher d'une théorie qui a toutes les apparences extérieures d'un nouveau-né, mais dont la structure interne révéle une hérédité qui la rend contemporaine des origines mêmes de la spéculation. Voilà pourquoi l'histoire des doctrines est bien davantage une histoire de naissance et de croissance que celle d'un décès, une généalogie beaucoup plus qu'une nécrologie, car notre intelligence a besoin de temps pour progresser, et la durée qui est perdue au cours du vieillissement et de mort pour la vie active devient un facteur de rajustement dans la vie de l'esprit(1).

4 jan / 66 Lecq.

... ce problème est une délicate confirmation de thèse que nous nous sommes à l'œuvre. Officiellement, son acte de naissance est daté de l'année 1870 par l'opinion Jean Maire, à Leyde; son père est René Descartes qui lui a légué le nom de *Discours de la Méthode*, et une vocation bien précise: éprouver l'homme à bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Officiellement, notre problème est beaucoup plus ancien que sa date officielle: naissance le latin *sumptus*, et le nom de baptême que lui a donné Platon est que l'une des nombreuses désignations dont se sont servis les philosophes pour le présenter à leur public; on peut ainsi dire que le *Probleme* est l'histoire de son développement futur et la matière d'un grand ouvrage (2). Il n'y a pas que son nom qui soit légion, ses apparences sont variées, et tant qu'il possède de se manifester, d'être visible et inviolable, et tant qu'il se construit à l'attention pourrait respirer d'une certaine façon des idées.

... ces constatations doivent donc nous inspirer la plus grande des précautions: quand il s'agit d'aborder ce fil de l'intelligence humaine dont le développement est si pauvre, car il est vraiment l'enfant de la vieillesse, le plus fragile et le plus dévoué; mais aussi la Conscience du monde de l'âme, cet enfant de la Conscience à une intelligence dépendante d'une sensibilité, peut parfois nous offrir de précieux renseignements et nous aider à saisir tous les autres rayons de son monde. Les esprits généralement en, au contraire, leur refusent de reconnaître les termes à la légitimité, sous prétexte qu'il est officiellement interdit de reconnaître la réalité de l'intelligence et de tenir le registre des connaissances qu'elle peut se ramasser lors de la présentation de ses diverses constatations.

... pour saisir la véritable nature de ce personnage bizarre et capricieux, la connaissance s'impose donc de ne jamais le perdre de vue; de surveiller chaque de ses mouvements successifs, de décider, dès le début, les airs d'importance qu'il se donne et de ne pas se laisser impressionner par les apparences de sa plus ou moins grande importance qu'il adopte au cours de sa évolution; autrement, on court



## LE PROBLEME EPISTEMOLOGIQUE.

On compare souvent l'histoire des doctrines à un immense cimetière où les pierres tombales se succèdent avec une continuité redoutable et constituent avec leur Hic iacet, les multiples chapitres d'une triste encyclopédie des efforts répétés mais toujours déficitaires de l'humanité pour atteindre la vérité. A cette image pessimiste, je préfère substituer celle d'une Maternity Ward où l'intelligence humaine, toujours en gestation, vient périodiquement accoucher d'une théorie qui a toutes les apparences extérieures d'un nouveau-né, mais dont la structure interne dénote une hérédité qui la rend contemporaine des origines mêmes de la spéculation. Voilà pourquoi l'histoire des doctrines est bien davantage une histoire de naissance et de renaissance que celle d'un décès, une généalogie beaucoup plus qu'une nécrologie, car notre intelligence a besoin du temps pour progresser, et la durée qui est porteuse de vieillissement et de mort pour la vie matérielle devient un facteur de rajeunissement dans la vie de l'esprit(1).

Le problème que nous abordons est une éclatante confirmation du thème que nous venons d'énoncer. Officiellement, son acte de naissance est daté de l'an 1637, chez l'imprimeur Jean Maire, à Leyde; son père est René Descartes qui lui a donné le nom de Discours de la méthode, et une vocation bien précise: apprendre à l'homme à "bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences". Officieusement, notre problème est beaucoup plus ancien que sa date publique de naissance le laisse soupçonner, et le nom de baptême que lui a donné Descartes n'est que l'une des nombreuses désignations dont se sont servi les penseurs de tous les âges pour le présenter à leur public; on peut même dire que son nom est Légion et l'histoire de ses pseudonymes fournirait la matière d'un livre volumineux (2). Il n'y a pas que son nom qui soit légion, ses apparences le sont aussi, et l'art qu'il possède de se camoufler, d'être visible et invisible, de se manifester ou de se soustraire à l'attention pourrait remplir d'envie le plus rusé des caméléons.

Toutes ces constatations doivent donc nous inspirer la plus grande des circonspections lorsqu'il s'agit d'aborder ce fils de l'intelligence humaine dont il manifeste l'extrême pauvreté, car il est vraiment l'enfant de la misère, le signe de notre indigence; mais comme la Cendrillon du conte de fée, cet enfant de la pauvreté d'une intelligence dépendante d'une sensibilité, peut parfois nous apparaître richement vêtu et destiné à régenter tous les autres rejetons de notre esprit, leur accordant gracieusement ou, au contraire, leur refusant dédaigneusement les titres à la légitimité, sous prétexte qu'il est officiellement chargé de surveiller la fidélité de l'intelligence et de tenir le registre des infidélités dont elle peut se rendre coupable lors de la procréation de ses diverses connaissances.

Pour saisir la véritable nature de ce personnage bizarre et capricieux, la nécessité s'impose donc de ne jamais le perdre de vue, de surveiller chacune de ses naissances successives, de déceler, dès le début, les airs d'importance qu'il se donne afin de ne pas s'en laisser imposer par les allures de plus en plus dictatoriales qu'il adopte au cours de son évolution; autrement, on court

le risque de confondre ce qui fait la richesse de notre vie de connaissance avec les signes de son indigence, et de placer sur le trône de la vérité l'épistémologie comme substitut de la sagesse (3). Or, la seule méthode infallible qui enlève toute possibilité d'évasion et de dissimulation à ce personnage subtil, c'est de le scruter comme problème avant de chercher ce qui le caractérise comme épistémologique; car de même qu'il est impossible de définir strictement un être sans avoir au préalable la notion de l'être en tant qu'être, ainsi la notion de ce problème qu'est l'épistémologie ne pourra vraiment être perçue QUE SI nous possédons d'abord la notion du problème en tant que tel.

Le premier chapitre de cette première partie sera donc consacré à l'étude du problème comme problème, de ses lois de naissance dans notre esprit et des réactions psychologiques inévitables dont il est la source. Une fois connues les notes communes à tout problème comme tel, nous pourrons étudier l'une de ses concrétisations, c'est-à-dire les caractéristiques particulières dont se revêt le problème lorsqu'il devient épistémologique, et ce sera la matière des trois chapitres qui suivront. Le chapitre deuxième étudiera le problème épistémologique moderne, puisque c'est l'âge moderne qui lui a donné officiellement naissance. Dans le troisième chapitre nous verrons ce curieux phénomène qu'est le problème néoscolastique dont les racines plongent dans les méthodes idéalistes, et qui demeure cependant finalisé par la métaphysique réaliste thomiste.

Une fois connues les difficultés soulevées par le problème moderne et néoscolastique, il nous sera d'autant plus facile de saisir la méthode philosophique propre à la synthèse construite par l'Angélique que nous aurons une connaissance approfondie des divers aspects qui se cachent sous l'expression: problème épistémologique. L'étude de la méthode thomiste fera donc l'objet du quatrième chapitre qui terminera cette première partie et nous fournira tous les éléments nécessaires pour étudier et saisir la solution apportée au problème par le docteur Angélique, solution qui fera l'objet des trois autres parties de ce volume.

#### CHAPITRE PREMIER: La genèse du problème comme tel.

Découvrir les circonstances qui entourent la venue à l'existence d'un problème et conditionnent fatalement sa naissance et son développement, tel est le but de ce premier chapitre. Nous avons à notre disposition pour mener à bien cette enquête, un matériel immensément riche, celui que nous fournit l'histoire de la spéculation occidentale dans le domaine de la philosophie, de la théologie et de la science. Nous puiserons continuellement dans ce trésor, choisissant les situations les plus typiquement révélatrices de la nature du problème comme tel; malgré le caractère nécessairement schématique et sélectif d'une telle analyse, nous espérons que les facteurs essentiels à la naissance et au progrès d'un problème se dégageront progressivement et nous mettront en possession de la seule donnée fondamentale absolument nécessaire à la compréhension du problème épistémologique dont l'étude constituera l'objet des trois chapitres suivants.

La division de ce chapitre se fera tout naturellement selon les deux aspects que présente tout problème: une première section étudiera les lois universelles qui président à sa naissance alors que la seconde tentera d'analyser ce qui se passe dans l'âme humaine quand un problème y germe et se développe, afin de découvrir la structure des réactions psychologiques communes à tout être humain lorsqu'il est conscient qu'un problème se pose pour lui.

Première section: La naissance d'un problème et ses conditions d'existence.

"Comme être conscient, je suis lié à une histoire. La partie sensible de mon esprit me raconte une histoire du monde qui m'entoure. Cette histoire parle d'objets familiers. Elle parle des couleurs, des sons, des odeurs qui leur sont propres; de l'espace illimité où ils sont plongés et du temps qui, dans son cours incessant apporte des changements et des incidents ... Comme savant, j'ai appris à me méfier de cette histoire. Dans bien des cas, il est apparu que les choses ne sont pas ce qu'elles semblent être. Si j'en crois le conteur, j'ai en ce moment devant moi une table solide; mais la physique m'a appris que cette table n'est pas du tout la substance continue que l'histoire la suppose être. C'est une multitude de petites charges électriques lancées dans tous les sens avec une vitesse inimaginable. Au lieu d'être une substance solide, ma table ressemble plutôt à un essaim de mouches ... Il fut un temps où ces deux versions ne présentaient pas de différences profondes. Le savant acceptait l'histoire familière dans ses traits essentiels; il ne faisait que corriger quelques faits çà et là et perfectionner quelques détails. Mais plus tard, l'histoire familière et l'histoire scientifique ont divergé de plus en plus profondément ... jusqu'à ce qu'il soit devenu difficile de reconnaître si elles avaient des points communs" (4).

Ce texte de Sir. A. Eddington, une fois dégagé de ses caractères particularisants, c'est-à-dire le caractère populaire et scientifique des deux conteurs d'histoire, met bien en évidence la loi universelle qui commande l'existence de tout problème. Il faut qu'il y ait dans l'esprit deux conteurs, et que ces personnages racontent des histoires divergentes portant sur le même fait ou sur le même univers. Aussi longtemps qu'il n'y a qu'un conteur, pas de problème; lorsqu'il y a plusieurs narrateurs mais que leur récit converge, il n'y a pas non plus de véritable problème (5). Ce n'est que dans la coexistence, dans l'esprit, de deux historiens à récits divergents que le problème prend naissance. Supprimez la dualité des contenus et la divergence de leurs narrations et le problème disparaît.

Cf. pour illustration: 1) la naissance du problème Parménidien, héraclitéen.

2) la naissance du problème augustinien par le choc de l'univers grec, éternel dans son existence, immuable dans ses structures et fermé sur lui-même; et l'univers chrétien,

créé dans le temps, contingent, venu de Dieu et retournant vers Lui librement: opposition Philosophie-Foi.

3) la naissance du problème cartésien: opposition Philosophie-science mathématique.

4) la naissance du problème contemporain: opposition science classique et science quantique.

### Deuxième section: la structure des réactions psychologiques.

Cette première phase de l'enquête a découvert les facteurs objectifs qui provoquent dans l'âme la naissance d'un problème mais ne nous révèle rien sur sa nature psychologique, car le fait de constater que l'intelligence se sent incapable de supporter la coexistence de deux récits opposés nous laisse dans l'ignorance et de ce qui se passe chez nous et de la raison de notre impossibilité de vivre les contradictoires. Il faut donc pousser l'analyse plus avant et chercher la nature des réactions psychologiques que provoquent la naissance d'un problème; c'est là que nous découvrirons sa véritable nature. Il y a deux questions qui viennent naturellement à l'esprit après la constatation des lois générales qui commandent la venue à l'existence du problème, dont la première peut se formuler comme suit: Quelle attitude l'homme adopte-t-il en présence de deux récits opposés, quelles sont ses réactions psychologiques spontanées? Et une fois trouvée la réponse à cette question, une seconde surgit nécessairement: Pourquoi l'homme réagit-il de cette façon? quelles sont ses lois de structure intérieures qui lui rendent insupportable la présence de la contradiction et engendrent chez lui tout un ensemble de démarches destinées à l'en débarrasser? La réponse à ces deux questions nous donnera la véritable nature du problème comme tel, et celle-ci une fois découverte, nous pourrons ensuite en faire l'application à ce problème particulier que fait surgir la philosophie.

#### A) Quelles réactions psychologiques engendre l'opposition des récits?

On pourrait aisément comparer la réaction psychologique de l'homme, mis en présence de deux univers qui s'opposent, au choc éprouvé par un maître de maison qui, ayant offert l'hospitalité à deux de ses meilleurs amis, les voit dès leur arrivée se provoquer mutuellement, se traiter de menteur, d'ignorant, et accuser amèrement leur hôte de les forcer à partager les mêmes aliments alors que leurs goûts sont en opposition, à vivre sous le même toit alors que leur apparence extérieure les offusque et que les histoires qu'ils racontent sont antinomiques. L'hôte qui ne s'attend nullement à une telle altercation ne peut être que stupéfait et peiné d'une telle attitude, et son premier souci sera nécessairement un souci de pacification; essayer de rétablir la concorde entre ses deux visiteurs. S'il ne peut réussir malgré tous ses efforts, il consentira au dé-

part de l'un ou l'autre de ses convives, ou au départ des deux, s'ils se montrent insupportables. Or, c'est exactement la situation de l'âme en présence d'un problème, d'une opposition entre les récits que la réalité fait d'elle-même; sa première réaction est une réaction de surprise et de choc, et ce choc engendre une recherche active dans le but de concilier, si possible, les récits divergents. Les philosophes et les savants ont donné à ce choc psychologique le nom d'étonnement et à l'activité destinée à résorber ce choc, le nom d'enquête, de recherche ou d'autres noms similaires. Nous allons donc étudier les deux aspects de cette réaction psychologique.

#### a) le choc ou l'étonnement: première réaction psychologique.

Platon fut le premier à donner un nom à cette attitude humaine quand dans son Théétète (6), il affirme qu'il "est tout à fait d'un philosophe ce sentiment: s'étonner. La philosophie n'a pas d'autre origine". Lorsque Aristote reprend le thème de son Maître en l'explicitant, il lui donne une valeur de principe universel pour l'explication des débuts de la spéculation philosophique et de ses progrès à travers les âges: "Ce fut l'étonnement qui entraîna les premiers penseurs, comme d'ailleurs ceux d'aujourd'hui, aux spéculations philosophiques. Au début, ce furent les difficultés les plus apparentes qui les frappèrent d'étonnement mais bientôt les difficultés grandirent et aussi leur étonnement ... Or, apercevoir une difficulté et s'étonner c'est avouer son ignorance" (7). Les mêmes affirmations se rencontrent chez les penseurs chrétiens, les théologiens du moyen âge et en particulier chez l'Angélique (8). Les penseurs modernes qui s'entendent sur si peu de points avec les anciens n'hésitent pas à faire de l'étonnement l'"âme de la philosophie" comme le proclame Descartes (9), ou "l'élément le plus important du progrès des sciences" (10).

Puisque l'étonnement possède une telle fécondité, aux dires des penseurs, et qu'il décrit l'état d'âme de l'homme en présence d'un problème véritable, il vaut la peine qu'on l'examine de très près puisqu'il nous fournit la première note subjective ou psychologique de la réalité que nous sommes à scruter. Il faut, de plus, l'examiner d'autant plus attentivement que l'étonnement semble avoir des affinités avec le doute et prend, par le fait même une allure toute moderne. Nous allons donc étudier les vocables qui désignent l'étonnement chez les divers philosophes ainsi que les notions que contiennent ces vocables afin d'avoir une idée précise de la réalité qu'ils expriment.

#### I) le mot étonnement et ses équivalents grecs et latins

Dérivé de l'expérience auditive, de ce bruit formidable que nous appelons tonnerre (11), le vocable français traduit exactement l'admiratio des latins (12) et le Chaumadzein des grecs, dont il a conservé la signification générale de tension psychologique en face de l'extraordinaire, du prodigieux, de l'inaccoutumé (13). Il exprime donc une réaction émotive à la suite d'une connaissance dont l'objet sort de l'usuel, de l'accoutumé. Il signifie donc que l'homme n'est plus à écouter son conteur d'histoire familière, qu'un autre a

pris sa place et que les histoires qu'il rapporte sont de l'ordre du merveilleux.

## II) La notion d'étonnement

Nous venons de voir, par la simple définition des vocables que l'étonnement se présente à l'analyse sous un double aspect, le caractère extraordinaire ou inusité d'un objet de connaissance et la réaction émotive de l'homme dans la conscience qu'il prend de cet objet. En d'autres termes, il y a l'étonnant et l'étonnement. Comment l'étonnant est-il analysé par les philosophes?

### I) l'étonnant ou admirable ou mirum:

L'étonnant présente une dualité gnoséologique intéressante: il est fait de connaissance et d'ignorance (14). Essayons de revivre l'état d'âme de Parménide lorsque dans une intuition fulgurante il entrevit la nécessité absolue de l'unité de l'être. Il possédait déjà dans son âme l'univers de son enfance et celui de tous les jours, un monde rempli de mouvement, d'instabilité, de multiplicité dont il vivait quotidiennement l'expérience. Or, voilà que cet univers demeurant toujours dans son âme, il en surgit un autre dont les notes sont en opposition constante avec le premier. Il possède donc la connaissance expérimentale de la coexistence de ces deux univers dans son âme mais il ignore comment ils sont conciliables et s'ils sont conciliables. D'où la multitude des questions qu'il doit se poser: d'où vient cette dualité? Quelle est son origine? est-ce moi, est-ce la réalité?

L'étonnant peut donc se définir ou se décrire: une double image ou connaissance d'une réalité qui se présente comme une, et l'ignorance de la source de cette dualité. Il y a donc, dans l'étonnant, un mariage d'intelligibilité et d'inintelligibilité, l'intelligibilité portant sur l'opposition existentielle des deux récits et des évidences sur lesquelles ils reposent, alors que l'inintelligibilité porte sur la cause ou la raison de cette opposition: elle nous échappe.

### 2) l'étonnement ou l'admiratio:

Quelle est la nature de cet état psychologique? Est-il de l'ordre du connaître ou appartient-il à l'émotivité? Nous serions portés à l'attribuer à la connaissance puisque c'est dans et par elle qu'il parvient à l'existence. Mais il ne faut pas oublier que tout l'ordre émotif dépend d'une expérience cognitive et qu'il n'y a aucune contradiction à ce que l'étonnement soit d'ordre affectif même s'il entre chez nous par le moyen de la connaissance. Saint Thomas et Descartes le décrivent comme une passion (15). Or, même si le schéma classique des onze passions divisées en deux groupes dont 6 appartiennent au concupiscible et 5 à l'irascible (16), même si ce schéma n'est plus accepté dans son intégralité par la psychologie moderne, cette dernière admet tout de même l'existence de deux aspects émotifs complémentaires, l'amour et l'agressivité,

dont les caractères généraux sont équivalents à la division scolastique. Dans quel secteur situer l'étonnement? St-Thomas en fait une passion de l'irascible car elle est crainte, (17) donc une réaction psychologique de révolition en face d'un mal (18) et d'un mal difficile à éviter. Ce mal dont l'étonnement est crainte ne peut être autre chose que l'ignorance qui est l'un des éléments constitutifs de l'admirable: c'est l'inintelligibilité qui accompagne nécessairement toute contradiction vécue par l'âme dès qu'elle est incapable de la dissiper, soit en excluant l'un des récits divergents, soit en découvrant le pourquoi de la divergence des récits.

L'ignorance, objet propre de cette crainte qu'est l'étonnement n'est pas la nescientia, car la nescience est inconsciente (19); puisqu'elle consiste en une absence totale de connaissance et ne peut conséquemment ni être expérimentée ni provoquer une réaction émotive. Il s'agit donc, dans l'étonnement, d'une ignorance partielle: l'impossibilité où se trouve l'intelligence de voir la cause de l'impossibilité des deux récits, alors que chacun de ces récits lui semble compréhensible et contenir des éléments de vérité. Le conteur familier de Parménide qui lui décrivait un monde en mouvement et livré au multiple, le mettait en présence d'un univers plausible; mais à côté de ces récits plausibles, il en entendait un autre qui contredisait les premiers et se présentait avec autant ou plus de plausibilité encore sans qu'il puisse percevoir le point de contact de ces deux histoires ni comprendre la raison de leur opposition. Il ignorait; il craignait cette ignorance ou absence de vérité comme on craint un mal.

#### b) l'étonnement ou admiration comme principe de recherche ou d'enquête

Le désespoir est une souffrance paralysante et inerte, la colère une souffrance aveugle et vengeresse (20), mais la crainte est remplie de l'espoir (21) de se débarrasser de ce mal dont elle souffre afin de le remplacer par le bien dont il est la privation. Comme l'étonnement est crainte et souffre de la présence de l'ignorance, il engendre donc immédiatement une recherche destinée à faire cesser le mal, donc à dissiper l'ignorance. C'est là le sens des affirmations de Platon, d'Aristote, de Descartes et des autres, quand ils nous présentent l'étonnement comme une source de recherches ou d'enquêtes et le plus efficace facteur de progrès (22). La recherche va donc normalement partir de la cause de l'étonnement, c'est-à-dire de l'étonnant ou admirable en tant qu'il contient simultanément de l'intelligibilité et de l'inintelligibilité. Quelle attitude l'intelligence va-t-elle adopter vis-à-vis de ces deux récits?

Si nous reprenons notre analogie de l'hôte et des deux invités qui se querellent (23), trois situations peuvent exister: 1) s'il les aime vraiment tous les deux, sa première tentative va être une tentative de conciliation, de pacification: essayer de trouver un terrain d'entente sur lequel l'accord pourra se faire; 2) s'il ne réussit pas dans cette première tentative, il peut mettre à la porte celui des deux invités qui lui paraît plus particulièrement insolent et injuste, c'est la deuxième alternative; 3) ou s'il ne peut mettre l'accord ni discerner lequel des deux a raison, le moyen radical d'avoir la paix est de les

mettre tous les deux à la porte. Eh bien, l'histoire de la philosophie nous enseigne que ces trois alternatives ont été vécues successivement par l'humanité au cours des âges, et que l'étonnement a toujours été principe d'une enquête ou d'un essai de conciliation dont le succès a doté l'humanité de ces synthèses admirables qu'on appelle le platonisme, l'aristotélisme, l'augustinisme et les augustinismes, le thomisme. Lorsque la pacification n'a pu avoir lieu entre les deux récits contradictoires que l'homme écoute, il met l'un des récits à la porte, et nous avons les systèmes unilatéraux d'Héraclite, de Parménide, d'Euclide, de Mégare, d'Antisthène (24), de Descartes, de Kant, et parmi les contemporains, du plus représentatif de tous, le panmathématisme de Léon Brunschvicg (25). Enfin, si l'homme ne peut accepter ni l'un ni l'autre des récits comme valable, il peut demeurer dans l'expectative et attendre que la lumière se fasse un jour, et c'est le doute; ou bien il peut perdre tout espoir de jamais saisir la raison de l'opposition, il peut démissionner et renoncer à tout jamais à la recherche du savoir, et c'est le scepticisme qui n'est rien d'autre que le désespoir de l'intelligence face au problème de la vérité.

### 1) aporia ou le douteux

#### a) Aporia

Le vocable grec aporia vient de a-peros, donc d'un mot composé d'une particule privative -a-, et d'un substantif -peros- qui indique l'idée de passage, d'ouverture. Le sens général du mot recomposé est donc: ce qui est privé d'ouverture, ce qui ne livre pas passage, ce qui est obstacle, embarras. (26). Sur cette signification étymologique, Platon et Aristote ont greffé tout un ensemble de nuances qui contiennent toutes le sens général d'embarras, d'obstacle, mais dont les modalités changent selon les applications aux divers domaines de l'activité humaine. Dans un contexte de vie sociale, l'aporia signifie les difficultés provoquées par le manque de richesses ou la pauvreté; dans l'ordre de l'action, il est équivalent à l'indécision, à l'hésitation provoquée par l'embarras que nous éprouvons lorsqu'il s'agit de choisir tel ou tel moyen en vue d'une fin précise à obtenir. Dans l'ordre de la connaissance spéculative ou théorique, le seul qui nous intéresse directement, l'aporia est synonyme de difficultés objectives, de problèmes dont la source peut provenir de la réalité elle-même, de notre manque d'acuité intellectuelle ou encore de la compétence du spécialiste lorsque cette compétence détruit une évidence qui semble être le partage de tous (27). Un exemple de ces trois origines de l'aporia nous fera saisir exactement ce qu'elle signifie. Lorsqu'Aristote nous affirme que les philosophes en vinrent à considérer les astres, ils considérèrent comme des aporia ce curieux comportement de la lune qui apparaît, disparaît, se montre en partie ou en totalité; c'est là une aporia d'origine objective (28). Lorsqu'il compare notre intelligence à l'œil de l'oiseau de nuit quand il s'agit de saisir le secret des choses, il donne comme origine de la difficulté ou de l'aporia, le sujet connaissant lui-même (29). Enfin lorsqu'il présente comme aporia le fait que ses prédécesseurs ont soutenu une théorie contraire à la sienne, c'est leur compétence qui devient source de difficulté (30). Dans cette catégorie entreraient toutes les affirmations de la science moderne sur la non existence des couleurs, des sons, de la quantité comme étendue, etc ... Ce sont des apories qui proviennent de la compétence des savants, dont les affirmations contredisent les évidences que tout le monde possède. Tout le troisième livre des métaphysiques d'Aristote est rempli de ces trois sortes d'apories que les livres suivants sont destinés à résoudre (31).

## b) dubitabile

Ce vocable latin vient de dubius dont doubt a tiré son origine. Sa racine est duo dont le sens étymologique évoque l'idée de ce qui est divisé, ce qui bifurque, ce qui manque de détermination ou d'unité (32). Le dubitabile des latins rencontre exactement, sous une imagerie différente, le sens fondamental de l'aporia des grecs. Celle-ci, nous l'avons vu, marquait l'impossibilité d'avancer faute de passage, par manque de voie, celle-là indique l'impossibilité d'avancer parce qu'il y a trop de voies: il y a multiplicité des chemins mais on ignore lequel est le bon. Sur ce sens primitif, les latins ont aussi greffé des nuances diverses selon l'utilisation qu'ils en font dans les divers domaines de l'activité humaine. Quand il s'agit d'action à faire, de décision à prendre, le dubitabile devient source d'hésitation, d'indécision; (33) dans l'ordre de la connaissance, il signifie alors un problème, une question difficile qui peut avoir la même trinité d'origine dont nous avons constaté l'existence pour l'aporia (34).

### 2) dubitabile et mirabile

Il est un fait que Platon (35), Aristote (36) et l'Angélique semblent établir une synonymie stricte entre le dubitabile et le mirabile car ils les donnent indistinctement comme objet de l'étonnement et de doute et leur assignant la même origine, l'ignorance (37). Il n'y a d'ailleurs rien d'anormal dans cette utilisation synonymique du dubitabile et de l'admirabile car ils ont tous deux la même signification: tous les deux désignent ce qu'en langage moderne nous appelons problème; or nous venons de voir que le problème est l'objet même de l'étonnement, que c'est lui qui l'engendre, qu'il est fait d'un mélange d'intelligibilité et d'inintelligibilité (38), ce qui est aussi la définition précise du dubitabile ou de l'aporia aristotélicienne quand elle est conçue comme le principe de la recherche ou l'objet de l'étonnement:

"The Stagirite declares that the aporia of the intellect points to a knot in the object (pragmā). He seems to view the thing itself as somehow binding the intellect. The knot would seem to be something in the thing or arising from the thing. It binds the understanding until it is located and untied ... This state seems to coincide with the initial attitude of wonder described in Book A with the help of the aporia term. Being in a state of wonder and in a state of aporia were there regarded as synonymous. Aporia seems merely a more explicit notion of the initial wonder" (39).

Ce sens objectif de l'aporia se retrouve dans le dubitabile thomiste et nous l'étudierons de façon plus explicite dans le troisième chapitre de ce premier livre (40). Tout ce qui importe actuellement, c'est de constater que les deux mots dubitabile et admirabile sont utilisés indistinctement par les philosophes anciens pour la raison très simple qu'ils signifient en fait une seule et même réalité: un problème qui se pose à l'intelligence.

On pourrait bien justifier cet usage par le caractère conventionnel du langage et dire tout simplement que le dubitabile est synonyme d'admirabile parce que les penseurs en ont ainsi décidé. Ce serait là une solution facile

mais qui n'éclairerait pas beaucoup les relations entre le doute et l'étonnement. Prenons donc le procès du mirabile et du dubitabile sous un autre angle. Il est un fait que si ces deux mots sont utilisés l'un pour l'autre, il n'en est pas de même du mirum et du dubium qui sembleraient, à première vue, pouvoir jouir des mêmes capacités d'interchangeabilité. Pourquoi cette différence de traitement? La raison peut se découvrir dans la forme même des mots utilisés. Les mots en ibilis indiquent toujours une puissance, quelque chose qui peut être ou ne pas être, qui peut agir ou non, alors que les terminaisons en um indiquent un état de fait, une actualité. Ainsi le dubitabile peut devenir un dubium mais il ne l'est pas; de même un mirabile peut devenir un mirum mais ne l'est pas nécessairement. Ainsi, un appareil radiophonique est une chose extraordinaire, un mirum pour celui qui n'a aucune notion de la science physique moderne; avant d'être un mirum, il avait la puissance de provoquer l'admiration ou l'étonnement dans l'âme de celui qui ne connaît rien en électricité, il était un mirabile pour l'ignorant mais pas pour le savant. Il y a donc dans le mirabile et le dubitabile un caractère relatif: ils sont capables de causer l'étonnement ou le doute, mais ils ne le causent pas nécessairement.

Or, si nous revenons à notre notion de problème défini comme l'étonnant ou l'objet de l'étonnement, il nous est facile de justifier cet usage apparemment peu technique de deux termes si divers. Nous avons vu en effet, qu'à partir de l'étonnant ou de l'objet de l'étonnement, l'homme institue une recherche afin de résoudre le problème ou l'opposition des récits devant laquelle il se trouve. Or, cette enquête peut se terminer soit à la découverte de la cause de l'opposition et à sa conciliation, soit à l'expulsion de l'un des récits, qui met fin au problème, soit à l'impossibilité ou de découvrir un terrain d'entente ou d'expulser l'un des conteurs au profit de l'autre. Or, cette dernière hypothèse engendre ce que nous avons appelé le doute ou le désespoir de l'intelligence qui est prise entre deux possibilités également valables et qui est incapable de se déterminer à l'une plutôt qu'à l'autre. Si donc nous prenons ce terme de la recherche et le considérons en relation avec son point de départ i.e. l'étonnant ou le mirum, on est obligé d'avouer que le mirum contient la capacité de produire le doute si l'enquête dont il est le point de départ n'aboutit pas. Il est donc un dubitabile ou une cause potentielle de doute en même temps qu'il est actuellement un étonnant ou mirum. Il y a donc, au point de départ de toute réflexion un problème dont le nom propre est le mirum quand on le considère dans son rôle actuel vis-à-vis de l'âme humaine. Mais comme ce mirum peut être extrêmement difficile et que la recherche dont il est le point de départ n'est pas infailliblement couronnée de succès, ce mirum peut porter le nom de dubitabile dans la mesure où la difficulté qu'il renferme est insolvable, soit absolument, soit pour l'intelligence qui cherche. Il n'y a donc pas un pur caprice dans l'usage indistinct que les philosophes ont fait du mirabile et du dubitabile pour désigner le problème d'où la réflexion philosophique ou scientifique part; cet usage repose, au contraire, sur une vision très profonde des lois mêmes de l'intelligence, de ses incapacités réelles et du mystère qui se trouve contenu dans les choses, mystère que nous ne sommes pas toujours capables de percevoir. Telles sont les relations qui existent entre le mirabile et le dubitabile; ils sont identiques comme point de départ de la recherche mais ils sont tout-à-fait différents si on considère ce point de départ non plus en lui-même mais dans les répercussions qu'il peut avoir sur l'intelligence au terme de son enquête; si ce terme est positif, s'il est découverte de vérité, le

mirabile est positif, il est fécond, il est source d'espoir; si ce terme est négatif, s'il est insuccès, s'il est doute ou désespoir intellectuel, alors le mirabile devient dubitabile, et la crainte de l'ignorance devient la crainte d'un mal plus grand encore, la crainte de l'erreur ou de la fausseté.

### 3) Doute et étonnement

Tout ce que nous venons de voir sur la définition de dubitabile, sur sa comparaison avec le mirabile nous sont comme autant d'indices que l'étonnement n'est pas le doute. Poussons notre enquête un peu plus loin et essayons de découvrir la raison profonde de leur différence.

Il y a une première opposition entre le doute et l'étonnement qui provient de leur subjectum ou de la partie de l'âme dans laquelle ils sont respectivement enracinés. L'étonnement, avons-nous constaté, appartient à l'affectivité, il est une passion de l'âme, il est une crainte de ce mal qu'est l'ignorance, crainte active qui met en mouvement toutes les ressources de l'homme en vue de se libérer de l'ignorance. Le doute, au contraire, n'appartient pas à l'affectivité mais il est une note de l'esprit, il est un état de l'intelligence ou, si vous préférez, de même qu'on parle d'un non-vouloir pour désigner l'attitude de la volonté qui ne peut pas faire telle ou telle chose, de même le doute est un non-intelliger, une incapacité de voir qui provient non pas d'un non-vouloir (41) ou d'un vouloir ne pas voir, mais d'un manque de lumière de la part de notre intelligence:

"Outre les difficultés provenant du réel, nous sommes nous-mêmes un obstacle à la vérité, car tout comme l'œil de la chauve-souris est ébloui par la lumière du soleil, de même l'œil de notre âme l'est-il pour les choses les plus naturellement évidentes" (42).

Quand Aristote veut définir de façon technique l'aporia, non plus comme synonyme de mirabile mais comme une caractéristique de l'intelligence au cours de certaines de ses activités, il le définit comme un état de l'intellect causée par l'existence, en lui, de deux preuves contraires qui jouissent de la même évidence et donc s'annulent (43). De même saint Thomas définit le doute comme une impossibilité de se déterminer à l'une des parties de la contradictoire, comme une intelligence qui oscille entre deux alternatives dont l'une détruit l'autre, et qui refuse son assentiment par crainte d'erreur (44).

Si le doute et l'étonnement diffèrent par la puissance de l'âme dans laquelle ils sont subjectés, le premier appartenant à notre puissance de connaissance alors que le second est du domaine de l'affectivité, leur diversité se manifeste aussi dans l'ignorance qui les engendre (45). L'ignorance qui est à l'origine de l'étonnement porte directement sur les choses; il a comme objet la complexité des aspects d'une même réalité, complexité qui se présente à nous comme un désordre, donc un inintelligible (46). L'ignorance qui est source de doute ne porte pas sur les choses mais directement sur les preuves de notre connaissance causales des choses; il a comme objet les explications ou justifications des vérités que nous possédons:

" ... non omnis nescientia dubitationem causat, sed quando aliquis rationem (47) ejus quod quaerit et de quo contraria apparent, videre non potest ... Dubitatio contingit ex defectu medii sufficientis (48) ad veritatem inveniendam et ideo contingit ex defectu scientiae" (49).

Toute ignorance peut engendrer l'étonnement, comme le prouve abondamment le nombre indéfini de pourquoi que posent les enfants qui s'étonnent de tout parce qu'ils ignorent tout, et la diversité des étonnements qui se succèdent tout au long de notre vie, au fur et à mesure que nous abordons des domaines de recherche que nous n'avons pas encore touchés. Mais le doute est plus exigeant que l'étonnement car il n'est pas, comme ce dernier, un effet inévitable des liens qui existent entre nos puissances de connaissance et nos puissances d'appétit, mais il ne concerne que l'activité intellectuelle considérée non pas dans sa totalité mais seulement dans le champ plus spécialisé de la possession de la vérité, et de la seule vérité médiante et nécessaire. Le doute ne porte donc ni sur les choses, ni sur les évidences premières, ni sur les connaissances immédiates des choses contingentes mais uniquement sur la vérité conclue lorsque sa cause est inévidente et qu'elle devrait l'être. Le doute, au sens strict, est le contraire de la science prise au sens formel de connaissance d'une conclusion par la causalité des prémisses. Il lui manque tout ce que la science possède, c'est-à-dire, la vision de la vérité de sa connaissance et l'assentiment indéfectible à cette vérité ou la certitude. Et comme il y a même science des contraires, (50), le doute ne se peut décrire qu'en relation avec la science dont il est l'absence totale, alors que l'étonnement, point de départ d'une recherche qui a la science comme fin, se définit en relation avec toute ignorance ou toute absence de connaissance, quelle que soit sa nature. Le nombre des mira ou étonnants est donc identique à la multiplicité infinie de nos ignorances alors que le nombre des dubia ou doutes réels est égal au nombre de nos sciences lorsqu'elles ne réussissent pas à percevoir la vérité de leurs conclusions.

#### 4) Doute et scepticisme

Le sceptique est un douteur mais tout douteur n'est pas nécessairement un sceptique. La vérité de cette affirmation est facile à contrôler, car si le doute est synonyme d'absence de vérité scientifique, il ne peut porter que sur un certain domaine de la connaissance humaine, celui des vérités engendrées par les évidences immédiates. Nos doutes peuvent donc être en nombre considérable sans engendrer, pour cela, le scepticisme. Ce dernier n'existe que dans le cas précis où l'homme, désabusé par les nombreuses erreurs dont il a pris conscience, la multiplicité indéfinie des explications contradictoires de notre univers, perd définitivement confiance dans l'intelligence comme faculté de vérité et renonce à la recherche sous prétexte qu'elle serait condamnée d'avance à l'échec. Le scepticisme est un pessimisme intellectuel absolu et le sceptique est le désespéré de la connaissance qui se suicide comme connaissant puisqu'il renonce à la vie de l'esprit dans tous les domaines où cette vie est contemplation de vérité.

Le doute est une absence de certitude ou d'assentiment afin d'éviter l'erreur, le mal par excellence de l'intelligence; il est donc le signe d'un esprit sain, vacciné en quelque sorte contre la maladie de l'erreur et qui pratique l'hygiène nécessaire à toute intelligence qui, n'étant pas en possession de l'ensemble des vérités pour lesquelles elle est faite, les cherche patiemment et avec constance jusqu'au moment où elles viendront l'illuminer et augmenter sa richesse. Le scepticisme est une maladie mortelle de l'intelligence, puisque sous prétexte d'éviter l'erreur, le sceptique se condamne à la mort ou à l'inactivité totale qui est signe de mort. Il est erreur et l'erreur totale puisqu'il renonce d'avance à toute contemplation de la vérité en quoi consiste la béatitude même de l'homme. Lors donc que Descartes prend le doute comme méthode de découverte de la vérité, son doute n'est pas scepticisme; il n'est même plus un doute mais un dubitable ou un admirable, un mirabile qui provient de la constatation expérimentale que l'erreur existe côte à côte avec la vérité dans l'homme, mirabile qui est principe de recherche pour la découverte de la cause unique de cette source d'erreur dans l'âme humaine.

La conséquence inévitable de cet ensemble de considérations sur les relations qui existent entre l'étonnant et le douteux, entre l'étonnement et le doute, entre le doute et le scepticisme, c'est que l'étonnement est réellement la seule réaction psychologique qui soit principe de recherche et source de vérité. Et comme le problème est l'objet même de l'étonnement puisqu'il lui donne naissance et en explique la nature, la définition de tout problème comprendra deux aspects: l'un qui relève de l'objet où se trouve un mariage d'intelligibilité et d'inintelligibilité, l'autre qui relève du sujet, où cohabitent la crainte de l'ignorance et la fuite de ce même mal par le désir de chasser l'ignorance et de la remplacer par un véritable savoir. Le problème est donc essentiellement constitué par deux imperfections conjuguées, l'une provenant du réel dont la luminosité est déficiente, l'autre provenant du connaissant dont la puissance de vision est déficiente. Dans tous les cas où l'une ou l'autre de ces conditions fera défaut, où le réel sera lumière parfaite et l'intelligence transparence totale, le problème disparaîtra pour faire place à la vision intégrale de la totalité de l'être et des êtres. Tel est le problème et la nature des réactions psychologiques dont il est cause immédiate quand il gagne le champ de la conscience humaine.

### III<sup>e</sup> Section - La source primitive des réactions psychologiques de l'homme face au problème.

Nous avons vu que l'opposition des récits de nos conteurs d'histoire engendre, chez nous, tout d'abord une réaction de crainte dont le nom est étonnement, et que cette crainte est provoquée par un mal qui s'appelle ignorance. Nous avons aussi constaté que la crainte de ce mal qu'est l'ignorance est au principe de toute une série de recherches, de démarches plus ou moins pénibles et compliquées, dont le but unique est la dissolution de la contradiction entre les récits des deux conteurs, donc la suppression de l'étonnement ou de la crainte de l'ignorance. Lorsque cette suppression est impossible, l'étonnement fait place au doute, attitude de l'esprit qui évite de se

prononcer par crainte d'un mal plus grand que l'ignorance, par crainte de l'erreur ou de la fausseté. Une dernière question se pose à l'épistémologue: qu'y-a-t-il donc chez l'homme qui semble l'obliger à fuir, à tout prix, l'ignorance et l'erreur? Quelle puissance intérieure le contraint constamment à chercher, à se fatiguer, à ne jamais se reposer jusqu'au jour où il se trouve en possession de la vérité? Comment expliquer que cette horreur de l'ignorance et de l'erreur soit si grande que l'esprit humain accepte délibérément la mort de l'intelligence ou le scepticisme plutôt que de s'exposer au danger de l'erreur qui semble être un ennemi personnel et profondément détesté, comme l'exprime admirablement cette formule de l'Angélique: "Deceptio et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt" (51). La réponse à cette question nous donnera le secret de l'existence de tout problème, de sa nature véritable, car elle nous le fera saisir non seulement dans les effets psychologiques dont nous avons conscience mais dans la cause tout-à-fait primitive qui explique à la fois les lois de sa naissance, de ses progrès et de sa solution. Elle nous fournira, par le fait même, les origines et les lois fondamentales qui vont régir la naissance et la nature d'un problème épistémologique puisque ce dernier n'est qu'un problème particularisé dans une matière précise, celle que la connaissance humaine fournit à l'esprit qui réfléchit sur son activité la plus caractéristique, son activité de connaissance en tant que telle.

Pourquoi l'homme se sent-il donc contraint de fuir l'ignorance et l'erreur comme s'ils étaient les plus grands des maux, dès qu'il en prend connaissance? Car si nous ne détestions pas l'ignorance et l'erreur, la contradiction des récits de nos deux conteurs nous laisserait totalement indifférents. Les histoires nous intéresseraient comme curiosités, tout comme les romans d'imagination ou les romans détectifs nous amusent; mais personne ne se donne le trouble de chercher la raison de l'opposition entre deux histoires criminelles, ou deux auteurs de romans qui décrivent des faits imaginaires de façon opposée? Pourquoi cette différence dès que l'univers dans lequel nous vivons nous apparaît engagé dans la contradiction? Pourquoi ne pouvons-nous pas demeurer neutres mais qu'il nous faille prendre parti? Voici une réponse, qui nous vient d'un savant et que je cite parce qu'elle n'est pas entachée de préjugés thomistes ou philosophiques:

"La première question qui se pose au sujet des faits et des théories scientifiques tels que nous les avons discutés dans ce livre est: est-ce vrai? Je voudrais insister sur ce que, plus que les conclusions scientifiques elle-mêmes, le fait que cette question se pose d'une façon si impérieuse à leur sujet est significatif. La question est-ce vrai? change la complexion du monde de l'expérience ... non parce qu'elle se pose au sujet de ce monde mais parce qu'on se la pose dans ce monde. Quand nous revenons tout droit au commencement, la première chose que nous avons à reconnaître dans le monde de l'expérience, c'est quelque chose de solidaire de la vérité ... Diverses réponses se présentent d'elles-mêmes ... Mais il y a une réponse élémentaire inéluctable. Nous sommes ce qui pose la question. Quoiqu'il puisse y avoir d'autre dans notre nature, la responsabilité à l'égard de la vérité est un de ses attributs. Ce côté de notre nature échappe à l'examen du physicien" (52).

Cette réponse que le physicien ne peut donner, le métaphysicien doit la trouver, et sa découverte nous donne l'unique raison fondamentale, tout-à-fait primitive qui est à l'origine de toutes les activités humaines, dans quelque domaine qu'elles s'exercent. Qu'il y ait des problèmes ou des questions, c'est un fait; que ces problèmes causent l'étonnement et que l'étonnement soit source de recherches, encore un autre fait. Mais l'analyse de l'étonnement nous met en présence d'une crainte de l'ignorance, et d'une recherche qui se présente comme la fuite de cette même ignorance. Or, la crainte de l'ignorance et sa fuite n'expliquent rien si elles ne sont que crainte et fuite. Il faut qu'elles soient les symptômes extérieurs d'une réalité beaucoup plus dynamique que la simple présence d'un mal car le mal n'a jamais rien produit; il est, par nature, manque d'acte, imperfection comme le néant dont il est une sorte de préfiguration. On ne fuit un mal que par référence à une chose qu'on aime, qu'on désire et dont la possession nous donne un certain bonheur. Or, cette réalité qui anime positivement notre crainte de l'ignorance et de l'erreur, c'est la vérité. S'étonner ou fuir l'ignorance, douter ou craindre d'errer, c'est désirer et poursuivre la vérité. Le caractère inévitable de l'étonnement et du doute n'est donc que l'aspect négatif de la nature même de notre esprit qui est fait pour connaître la vérité. La possession du monde en tant que ce dernier est la source unique des vérités que nous pouvons acquérir, voilà la fin de l'homme, voilà le moteur secret que l'on retrouve à l'origine de tout problème en tant que tel; ce moteur secret en explique la naissance, il rend compte de sa structure psychologique, il est la véritable cause première qui explique le succès de nos recherches et la joie de la découverte qui les accompagnent, lorsqu'elles réussissent, en même temps que la tristesse qui résulte de nos échecs, tristesse dont le sommet se trouve dans l'attitude sceptique dont le désespoir est si grand qu'il est cause de suicide dans l'ordre de la connaissance de la vérité.

Faits pour la vérité, nous ne nous reposons que lorsque nous en sommes rassasiés, et ce rassasiement ne provoque pas le dégoût mais constitue notre béatitude (33). Telle est la signification du problème comme tel. Ainsi défini, il est indépendant de la matière au sujet duquel il se pose, il est aussi au-dessus des contingences historiques qui conditionnent sa naissance ou en découvrent la solution. Lors donc que nous rencontrerons, au cours de cette étude, le problème épistémologique, que nous le verrons apparaître revêtu de formules diverses en dépendance de la tournure d'esprit particulière des penseurs qui le posent ou de l'époque qui le voit naître ou renaître, il faudra toujours nous souvenir que sous la diversité des formules, la multiplicité des aspects et la pression des besoins, le problème épistémologique est d'abord et avant tout un problème et qu'il obéit aux lois universelles de tout problème en tant que tel:

- 1) il naît d'une opposition vécue d'évidences, opposition qui engendre l'étonnement ou la crainte de l'ignorance.
- 2) cette crainte de l'ignorance est principe de recherche ou fuite de l'ignorance.
- 3) cette fuite de l'ignorance n'est que l'aspect négatif de la poursuite de la vérité pour laquelle l'homme est fait, et qu'il est incapable de ne pas désirer aimer.

L'étonnement ou la naissance d'un problème peut se résumer dans la formule suivante:

La crainte de l'ignorance est le commencement de la sagesse.

## CHAPITRE DEUXIEME: LE PROBLEME EPISTEMOLOGIQUE MODERNE.

Le premier chapitre a tenté de définir la nature d'un problème comme tel sous les deux aspects complémentaires et chronologiquement distincts qu'il offre à notre réflexion, celui de sa naissance dans l'âme, naissance symbolisée par les récits opposés des deux conteurs, le conteur familier et le conteur extraordinaire; celui de son développement par la phase d'enquête dont la source immédiate est l'étonnement ou la crainte de l'ignorance, et le moteur secret, cet amour invincible de la vérité qui définit la structure même de l'intelligence humaine et commande toute son activité. Nous allons donc appliquer cette méthodologie naturelle à l'étude du problème épistémologique selon les modalités sous lesquelles il s'est manifesté au cours des âges. Et comme l'aspect moderne est officiellement le premier-né nous allons suivre la généalogie officielle et commencer par le problème épistémologique moderne.

Or, le problème moderne se présente au philosophe des idées comme une sorte de Janus Bifrons: il a deux visages qui n'ont entre eux aucune ressemblance extérieure mais dont la communauté d'origine est telle qu'ils constituent vraiment un seul personnage qui les unifie sans détruire leur distinction. Le premier visage de notre Janus Bifrons apparaît sous les traits de l'opposition science-philosophie, ou vérité-erreur, visage dont Descartes et Kant sont les principaux créateurs. Le second visage du problème épistémologique moderne, tout différent du premier, ne se présente plus sous les traits d'une opposition entre science-philosophie ou vérité-erreur, mais sous l'angle d'un conflit entre science-science, ou certitude-probabilité, la physique contemporaine détrônant la physique classique et lui donnant un aspect vieillit et périmé qui semble présager sa mort prochaine. On peut constater, par la seule formulation des deux aspects du problème épistémologique moderne, la diversité de leur point de vue; mais il ne faut pas s'arrêter uniquement à leur diversité, car ils possèdent ceci en commun que la science contemporaine n'est pas plus favorablement disposée à l'égard de la métaphysique que ne l'était son aieule, et bien que le cartésianisme et le kantisme ont cessé d'être des dieux pour les savants contemporains, leur science n'est cependant pas intelligible sans référence aux méthodes de Descartes et de Kant.

La division de ce chapitre se fera selon les deux aspects du problème épistémologique moderne: Une première section étudiera le problème cartésien et kantien, une seconde section traitera du problème contemporain.

Première section: le problème cartésien et kantien

Nous possédons déjà les cadres que nous utiliserons pour l'étude de ce visage du problème épistémologique moderne, car tout problème doit d'abord naître pour pouvoir engendrer dans l'âme ces réactions psychologiques qui sont à l'origine de son développement. Cette première section se divisera donc en deux sous-sections dont la première essaiera de reconstituer les conditions particulières qui ont entouré la naissance du problème épistémologique d'abord chez Descartes, puis chez Kant, alors que la seconde analysera les réactions psychologiques que ces problèmes ont soulevées dans l'âme de chacun de ces penseurs par une brève analyse des oeuvres dans lesquelles ils exposent eux-mêmes leurs points de vue respectifs.

lère sous-section: la naissance du problème moderne.

1er paragraphe: la naissance du problème cartésien.

Trois facteurs contribuèrent à donner naissance au problème épistémologique cartésien. Le premier possède un caractère très universel et s'identifie avec cet instinct profond de notre nature qui a horreur de l'ignorance et de sa forme aigue, le scepticisme, parce qu'elle est faite pour la vérité(54). Or, Descartes a grandi dans l'atmosphère moralisante et anti-intellectualisée de la Renaissance, il a lu ces oeuvres extrêmement raffinées, qui célèbrent l'ignorance comme la seule donneuse de bonheur sur terre, tel Pétrarque dans son De sui ipsius et multo ignorantia, Nicolas de Cues et son De docta ignorantia, Sanchez et son Quod et Montaigne dont les Essais vantent la sagesse qui a réussi à se libérer de la science et de ses prétentions(55). Descartes a subi profondément l'influence de ces penseurs qui représentaient les meilleurs écrivains du temps, il a lui-même souffert d'une crise de scepticisme(56) qu'il considère comme la pire maladie dont l'humanité puisse souffrir(57). Voilà pourquoi il prend la résolution de chercher à découvrir un remède qui vaccinera à tout jamais l'humanité contre ce cancer de l'âme qu'est le scepticisme(58). Mais la haine du scepticisme et le désir d'en guérir l'humanité ne sont pas suffisants; il faut trouver un élixir d'infailibilité susceptible d'immuniser l'intelligence et cet élixir ne sera découvert que lorsque la cause du doute sera connue; car seule cette connaissance permettra la guérison et préviendra la maladie de façon infailible(59). Tel est le premier facteur du problème cartésien.

A ce premier facteur universel s'en ajoute un deuxième, plus particularisé, conséquence du milieu historique dans lequel vit Descartes. La science mathématique a fait des progrès considérables depuis que la scolastique a perdu son emprise sur les savants; ces derniers ont secoué sa tutelle tyrannique et ils sont devenus les capitaines de leur barque. Descartes a fait personnellement l'expérience de cette liberté de la connaissance mathématique qui lui a permis de faire progresser cette science et de lui conférer une unité(60) qu'elle n'avait jamais eue avant lui.

Or, la caractéristique la plus frappante du connaître mathématique, c'est son évidence intérieure et l'absence de dissensions entre les mathématiciens<sup>(61)</sup>, ce qui est une preuve de son évidence, donc de sa vérité<sup>(62)</sup>. Si donc une connaissance évidente est nécessairement vraie, une connaissance vraie est nécessairement évidente: l'évidence et la vérité sont réversibles. Là donc où il y aura inévidence, il y aura donc erreur. Or, la philosophie scolastique n'est que dissensions<sup>(63)</sup>; elle est donc inévidente, donc erronée: elle fait sa pâture du vraisemblable. Or, identifier le vraisemblable au vrai, c'est précisément ouvrir la porte au doute et au scepticisme, puisque ni la vérité ni la science ne le peuvent engendrer. Le deuxième facteur de la naissance du problème cartésien est donc l'identification du vraisemblable avec l'erreur comme source du doute et du scepticisme.

Le troisième et dernier facteur du problème cartésien consiste dans l'identification de la nature du connaître philosophique des anciens avec celle de la connaissance populaire ou non scientifique que nos habitudes de langage désignent sous le nom de connaissance de sens commun. Ces deux connaissances sont radicalement identiques pour Descartes, et toutes deux sont le résultat des préjugés d'éducation<sup>(64)</sup>: elles se nourrissent d'une illusion de vérité et c'est par leur intermédiaire que le doute et le scepticisme font leur entrée dans le monde.

La connaissance de ces trois facteurs facilite énormément la saisie des lois de naissance du problème cartésien, car ils nous mettent en présence de deux conteurs d'histoire qui s'opposent, ces deux conteurs que nous avons rencontrés au principe de la naissance de tout problème<sup>(65)</sup>. Dans l'âme de Descartes, il y a deux univers: 1) celui de Descartes enfant et élève des Jésuites; cet univers est fait de formes substantielles, de qualités sensibles, de générations, de corruption, etc; dans cet univers la sensation perçoit ce qui est fait pour elle et l'intelligence y découvre l'intelligible, les natures, toute une hiérarchie des êtres. Telle est l'histoire du conteur familier. 2) Mais ce conteur familier est accompagné, depuis quelques années, du conteur mathématicien, et l'histoire que raconte ce dernier est en totale contradiction avec celle du conteur familier, car son univers ne contient ni forme substantielle, ni couleurs, ni sons, ni transformations substantielles, etc. Il est un univers de formes pures reliées entre elles par le seul mouvement local<sup>(66)</sup>. Or, ces deux univers sont évidemment opposés, et l'évidence de cette opposition constitue, comme nous l'avons vu, l'existence même d'un problème pour l'intelligence.

Mais si cette juxtaposition d'univers suffit à poser un problème, elle ne suffit pas pour constituer un problème épistémologique, au moins pour Descartes. Car le problème cartésien n'est pas la coexistence de deux conteurs d'histoire dans la diversité de leurs récits, mais le fait qu'il y ait deux conteurs, car la vérité est une et ne peut se raconter qu'unement; et la raison, le seul conteur que nous possédions, est une aussi, et elle est essentiellement faite pour la vérité, donc l'unité. Voici donc la situation dans laquelle Descartes se trouve engagé. Il sait, par son expérience mathématique que la raison est une et infallible dans la saisie de la vérité. Il sait

aussi qu'elle est faite pour la vérité, que c'est là son bien et sa fin, la source de toutes ses aspirations comme le prouve sa conception du scepticisme, comme la pire maladie dont l'intelligence puisse souffrir, puisque cette maladie tarit, à la source même, tous les désirs de vérités que nous possédons. Son problème est donc le suivant: Comment la raison qui, par son unité même, est infailliblement génératrice de vérités en science, peut-elle infailliblement être génératrice d'erreurs en philosophie? (67). Telle est la contradiction initiale que Descartes vit, tel est son problème épistémologique, son étonnant ou mirabile, et tels sont les facteurs qui contribuèrent à lui donner l'existence.

llème paragraphe: la naissance du problème kantien.

Cent cinquante ans après la publication du Discours de la Méthode qui devait, dans l'intention de son auteur, découvrir la cause première de l'erreur et rendre ainsi le scepticisme impossible, un philosophe allemand nous fait un tableau des conditions intellectuelles des penseurs de son temps. Or ce tableau semble n'être que la reproduction en pire de l'état de chose qui régnait au temps de Descartes:

"Metaphysics has accordingly lapsed back into the ancient timeworn dogmatism, and so again suffers that depreciation from which it was to have been rescued. And now, after all methods, so it is believed, have been tried and found wanting, the prevailing mood is that of weariness and complete indifference, the mother, in all sciences, of chaos and night ..." (68).

Or, cet état de chose lui inspire, à lui aussi, le désir de guérir enfin l'humanité de son scepticisme car nous sommes faits pour connaître la vérité:

it

"But is idle to feign indifference to such inquiries, the object of which can never be indifferent to our human nature" (69).

On voit reparaître ici le premier facteur de la naissance du problème cartésien, ce facteur universel de la crainte de l'ignorance et de l'erreur qui n'est que façon négative d'exprimer la tendance naturelle de l'homme vers la vérité. Mais le désir de guérir n'est pas guérison; il faut découvrir la cause de cette maladie:

"What then is the reason why, in this field, the sure road to science has not hitherto been found? Is it perhaps impossible of discovery? ... Or if it be only that we have thus far failed to find the true path, are there any indications to justify the hope that by renewed efforts we may have better fortune than has fallen to our predecessors" (70).

Le deuxième élément dont le problème kantien tire son origine, est lui aussi particularisé et dépend des circonstances historiques qui ont conditionné le développement de la pensée du philosophe de Königsberg. Outre les sciences mathématiques, les sciences physiques avaient, à cette époque, fait des progrès considérables, et leur succès était le plus sûr critère de leur vérité: "Their success should incline us to imitate their procedure, at least by way of experiment (71). Or, le critère de la vérité de la science se prend de l'unanimité des savants, puisque la vérité est évidente et ne peut être qu'une: la vérité scientifique et d'illusion métaphysique

psychologi  
résultats de  
paraître c  
appliquer  
réactions  
bord chez  
est le plan de cette sous-section.

"Whether the treatment of such knowledge as lies within the province of reason does or does not follow the secure path of science, is easily to be determined from the outcome. For, if after elaborate preparations, frequently renewed, it is brought to a stop immediately it nears its goal; if often it is compelled to retrace its steps and strike into some new line of approach; or again, if the participants are unable to agree in any common plan of procedure, then we may rest assured that it is very far from having entered upon the secure path of science, and is indeed a merely random groping" (72).

Donc, le second facteur réside dans l'identification de l'évidence scientifique avec l'évidence simpliciter, et de la vérité scientifique avec la vérité.

Enfin, le troisième et dernier facteur de la naissance du problème kantien consiste dans l'identification de la métaphysique avec la connaissance commune ou populaire:

un certain  
que le g  
ou la ve  
ou la con  
lité, son  
et la crai  
de la con  
les anciens l'ont conçue et construite.

"For human reason, without being moved merely by the idle desire for extent and variety of knowledge, proceeds, impetuously, driven on by an inward need, to questions such as cannot be answered by any empirical employment of reason, or by principles thence derived. Thus in all men, as soon as their reason has become ripe for speculation, there has always existed and will always continue to exist some kind of metaphysics" (73).

Il nous est facile maintenant de reconstituer le mirabile kantien, donc de définir son problème épistémologique. Comme Descartes, Kant a constaté qu'il y avait chez lui deux conteurs qui bien que différents de ceux de Descartes, lui racontent aussi des histoires qui n'ont aucune ressemblance entre elles: 1) il y a un premier conteur, inné à la raison, et qui lui montre un univers de choses en soi, de causalité physique et métaphysique, et le fait pénétrer dans les arcanes de l'âme et de Dieu. 2) Le second conteur est infiniment plus modeste, car il se contente de donner comme pâture à la raison, l'essentiellement changeant, le devenir des choses, leur mobilité; changement, mobilité, devenir que la raison encadre et stabilise, mais qui sont les seuls aspects de l'univers que nous connaissons. Chez Kant

Or, nous avons découvert que le mirabile cartésien consistait non pas tant dans la dualité des récits opposés que dans la nature de l'esprit dont, comme chez Descartes, le problème ne naît pas tant de la contradiction des deux histoires que du fait qu'il y a et qu'il ne peut y avoir qu'un seul conteur, la raison humaine; comment un seul et même conteur peut-il raconter infailliblement deux histoires qui se contredisent? Que deux conteurs racontent des récits contradictoires, cela peut se comprendre, mais qu'un seul et même conteur nous raconte simultanément deux récits qui s'opposent du tout au tout, tel est le mirabile kantien qui peut se formuler comme suit: comment est-il possible que la raison qui est une, puisse être naturellement source de vérité scientifique et d'illusion métaphysique?

llème sous-section: les structures psychologiques du problème moderne.

Tout problème, nous l'avons vu (74), provoque diverses réactions psychologiques dans le connaissant, dont la première est l'étonnement ou la crainte de l'ignorance, et la seconde, une recherche destinée à faire disparaître cette ignorance et à la remplacer par la vérité. Nous allons donc appliquer ces cadres aux deux aspects du problème moderne par l'analyse des réactions psychologiques qui ont suivi la naissance de leur mirabile, d'abord chez Descartes (1er paragraphe), puis chez Kant (2ème paragraphe). Tel est le plan de cette sous-section.

1er paragraphe: la structure psychologique du problème cartésien.

Le premier aspect de toute réaction psychologique d'un homme en présence d'un problème est l'étonnement dont la nature est commandée par l'étonnant ou le mirabile. Or, tout mirabile est fait de deux éléments dont l'un est intelligible et compris et dont l'autre est inintelligible ou présente un certain mystère à l'intelligence qui en a conscience (75). Etant donné que le mirabile cartésien est fait de deux éléments propres, dont la science ou la vérité infaillible comme élément intelligible et intelligé et l'erreur ou la connaissance populaire et philosophique comme élément d'inintelligibilité, son étonnement portera donc sur la coexistence de ces deux éléments, et la crainte dont l'étonnement est le signe sera une crainte de l'erreur ou de la connaissance populaire et de la connaissance philosophique telle que les anciens l'ont conçue et construite.

Puisque tout étonnement est au principe d'une recherche qui doit faire disparaître l'inintelligible, les efforts de Descartes ne pourront avoir qu'une direction: expliquer l'erreur ou la connaissance populaire et la philosophie des anciens. Il n'est donc pas question, comme nous l'avons vu au sujet du problème comme tel, d'un essai de conciliation entre la science et la connaissance populaire et philosophique, puisque ces dernières sont erronées et doivent être expulsées à tout prix de l'âme; la seule alternative qui soit raisonnable en présence d'un tel mirabile, c'est de sauvegarder la possession de la vérité et d'immuniser l'esprit contre toute invasion possible de l'erreur sous sa forme populaire ou sa forme philosophique.

Or, nous avons découvert que le mirabile cartésien consistait non pas tant dans la dualité des récits opposés que dans le mystère de l'esprit dont l'unité semble répugner à la possibilité d'être à l'origine de deux récits divergents dont l'un est infailliblement vrai et l'autre tout aussi infailliblement erroné. Puisque l'esprit est l'unique conteur, c'est lui qu'il faut scruter pour parvenir à découvrir les causes de nos erreurs, c'est-à-dire l'origine des connaissances populaires et de la philosophie scolastique. Il était donc fatal que toute l'enquête cartésienne se centre sur l'Ego puisqu'il est le conteur aux deux récits contradictoires, et qu'il doit donc posséder, malgré son unité, la raison de sa double capacité à créer de la vérité et de l'erreur. La méthode cartésienne sera donc avant tout une méthode d'analyse du sujet ou de l'Ego dont le but est de découvrir la nature de ce dernier, et cette nature une fois possédée, la loi de son fonctionnement naturel qui nous donnera la clef de son infaillibilité et nous permettra de repérer les éléments hétérogènes qui pourraient se glisser dans ce dynamisme naturel de notre esprit lorsque nous devenons inattentifs à sa véritable structure.

Il faut donc découvrir l'Ego (76). Cette recherche serait extraordinairement difficile si notre enquête partait d'un zéro de connaissance ou de vérifié; mais tel n'est pas la situation de Descartes, car son expérience mathématique lui a donné la définition même de la vérité qui est une idée claire et évidente qui force l'adhésion de la volonté (77). Il faut donc, pour découvrir la nature de l'esprit ou de la pensée, parvenir à une vérité telle sur l'Esprit que sa clarté et son évidence soient absolues. Mais dans ce travail d'enquête nous sommes continuellement mis en échec par les préjugés de notre enfance (78) et les déformations produites par le système d'enseignement dont la nature semble plutôt orientée vers la satisfaction de nos besoins de disputes dialectiques que vers la possession de la vérité (79). Il faut donc introduire à l'intérieur de la réflexion un vaccin aussi puissant que la force des préjugés d'enfance et d'éducation, et ce vaccin radical qui aura une fonction cathartique pour le bon fonctionnement de la pensée, c'est le doute, qu'après lui on a dénommé universel ou méthodique (80).

Avec ce double instrument de l'idée claire et évidente comme critère, et du doute comme puissance purificatrice des préjugés de l'âme, Descartes se met à l'oeuvre. Le doute va commencer par expulser comme non évidentes, donc fausses, toutes les sensations et les imaginations, car elles ne jouissent pas de la clarté et de l'évidence nécessaires à l'existence d'une vérité; puis il rejette toutes les pensées et même les démonstrations géométriques comme des illusions et des songes provoqués par un mauvais génie (81); après avoir ainsi dépouillé la pensée de tout contenu objectif à l'aide du doute, Descartes se trouve donc en face de l'Ego pur qui pense, et nous avons le fameux Cogito ergo sum (82), dont l'évidence est telle que le plus convaincu des sceptiques ne peut la nier (83). Telle est la première vérité existentielle en cartésianisme, parce qu'elle est la première vérité que Descartes découvre dont le contenu ne contient d'autre objet que le sujet lui-même; de là sa simplicité et son immédiation absolues. Or, en analysant le cogito, on s'aperçoit que l'esprit qui produit cet acte de connaissance n'est rien d'autre qu'"une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme (84) par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fut point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est" (85).

Puisque notre âme est une substance pensante totalement indépendante des sens, elle ne dépend pas du corps pour penser ni pour acquérir ses idées. Comme elle est pur esprit, elle est lumière pour l'esprit et totalement intelligible possédant dès le sein de la mère la totalité des idées ou des vérités qu'elle pensera sa vie durant. Or, dès qu'on attribue une telle nature à l'âme humaine, on lui attribue l'infailibilité, et jamais l'esprit ne peut expliquer seul l'existence des erreurs; c'est dans son union au corps qu'il faut donc chercher la source de la connaissance populaire et de la philosophie vulgaire ou scolastique. Voici l'un des textes les plus explicites sur ce sujet:

"Nec etiam sine ratione affirmavi, animam humanam ubicumque sit, etiam in matris utero, semper cogitare; nam quae certior aut evidentior ad hoc posset optari, quam quod preberim ejus naturam sive essentiali in se consistere, quod cogitet, sicut essentia corporis in quo consistit quod sit extensum: Neque enim ulla res potest unquam propria essentia privari ..... nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus mentem corporis infantis recensiter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigeris et similibus, quae ex ista unione ac quasi permixtione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari. Nec minus tamen in se habet ideas Dei, sui et earum omnium veritatum quae per se notae esse dicuntur, quam easdem habent homines adulti, cum ad ipsas non attendunt; nec enim postea, crescente aetate, illas acquirit; nec dubito quin si vinculis corporis eximeretur ipsas apud se esset inventura" (86).

Si l'esprit est lumière et toujours présent à lui-même, si de plus il est le réservoir de toutes les vérités immuables et premières, il est la source unique de toutes les sciences, tant métaphysique que mathématique et physique; c'est donc en lui et non dans les objets qu'il faut aller chercher la raison et la source de nos vérités:

"Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate ... (87)".

Si l'esprit est lumière et source unique de toutes les vérités infailibles, il est impossible qu'il soit en tant que tel, la source de l'erreur; il faut donc chercher l'unique source de toutes nos connaissances erronées, donc de la connaissance de sens commun et de la philosophie scolastique, dans l'union de l'âme au corps et l'importance des besoins corporels dans l'enfance qui ont habitué nos esprits à projeter dans le réel les impressions que nous ressentions à cause de notre union au corps. Voilà la source de toutes nos erreurs:

"Nuncque primam et praecipuum errorum omnium causam licet agnoscere. Nempe in prima aetate, mens nostra tam arcte corpori erat alligata, ut non aliis cogitationibus vacaret, quam iis solis, per quae ea sentiebat quae corpus afficiebant: necdum ipsas ad quidquam extra se positum referebat, sed tantum ubi quid corpori incommodum occurrebat, sentiebat

dolorem; ubi quid commoium, sentiebat voluptatem; et ubi sine magna commode vel incommode corpus afficiebatur, habebat diversos quosdam sensus, illos scilicet quos vocamus sensus saperum, ederum, sonorum, caloris, frigidi, luminis, colorum et similium, quae nihil extra cogitationem positum repraesentant. Simulque etiam percipiebat magnitudines, figuras, metus et talia; quae illi non ut sensus, sed ut res quaedam vel rerum modi, extra cogitationem existentes, aut saltem existendi capaces, exhibebantur, et si hanc inter ista differentiam nondum notaret. Ac deinde, cum corporis machinamentum, quod sic a natura fabricatum est ut propria sua vi variis modis moveri possit, hinc inde temere se contorquens, casu commodum quid assequeretur aut fugiebat incommodum, mens illi adhaerens incipiebat advertere, quod ita assequeretur aut fugiebat, extra se esse; nec tamen illi tribuebat magnitudines, figuras, metus et talia, quae ut res aut rerum modos percipiebat, sed etiam saperes, ederes, et reliqua, quorum in se sensum ab ipso effici adverterebat. Atque omnia tantum referens ad utilitatem corporis, cui erat immersa, eo plus aut minus ab ipso afficiebatur ... Milleque aliis ejusmodi prejudiciis, a prima infantia, mens nostra imbuta est; quae deinde in pueritia non recordabatur fuisse a se sine sufficienti examine recepta, sed tanquam sensu cognita, vel a natura sibi indita, pro verissimis evidentissimisque admisit<sup>m</sup> (88).

Descartes a donc découvert la racine de toutes les erreurs possibles et imaginables; c'est la sensation et son organisation en fonction des besoins corporels, sensations et besoins que nous objectivons dans notre tendre enfance, que nous continuons à considérer comme possédant des objets réellement extérieurs à nous quand nous grandissons parce que nous oublions leur caractère subjectif primitif et les attribuons à la nature extérieure, alors qu'en fait, ils sont nos créations. Union au corps, action pragmatique du corps sur l'esprit pendant l'enfance à cause de nos appétits, oubli spontané de l'action déformante de notre corps et de nos appétits, exploitation de cet oubli et de nos préjugés par nos précepteurs, telle est la source unique des erreurs, des doutes et du scepticisme qui finit par couronner les erreurs et les doutes multipliés (89).

Avec cette conclusion, le mirabile cartésien disparaît, car avec elle on sait pourquoi l'homme peut créer un système de vérités infaillibles et un autre système d'erreurs infaillibles. Il crée un système de vérités infaillibles en tant qu'esprit, et un système d'erreurs en tant que cet esprit se sert de son corps et de son organisme comme d'instruments de connaissance. On se souvient, en effet, que le mirabile cartésien, comme d'ailleurs tout mirabile contenait un élément intelligible, la vérité de l'histoire racontée par la science mathématique, et un élément inintelligible, l'histoire erronée racontée par la connaissance populaire et la philosophie vulgaire ou scolastique (90). Le mirabile consistait dans l'impossibilité qu'un conteur unique puisse simultanément raconter ces deux histoires. Or, nous savons maintenant que le conteur n'est pas absolument seul car l'esprit est uni à un corps. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que cette union d'un pur esprit à un corps puisse être la source de confusion, d'à peu près, de vraisemblances ou de probabilités dès que

l'esprit ne se méfie pas de ce voisinage. Or, avant Descartes, personne n'avait découvert le secret de la pensée dans l'infailibilité de sa nature et celui de sa faillibilité par le voisinage constant du corps qu'elle habite. Ce secret demeurant incennu, la contradiction s'était installée au coeur même de la connaissance humaine. Maintenant, tout cela est fini; le secret est éventé, et tout homme qui veut "bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences" (91), n'aura qu'à partir de l'âme comme substance pensante, pratiquer la catharsis du doute, suivre les quatre préceptes du Discours (92), et le tour est joué: plus d'erreurs, plus de scepticisme, la vérité infail-  
ble devient infailiblement la pâture de l'esprit puisqu'il en contient tous les germes.

2ème paragraphe: la structure psychologique du problème kantien.

Nous avons assisté à la naissance du mirabile kantien sous la pression de trois facteurs dont le premier consistait dans le désir de découvrir la cause du scepticisme dont l'humanité souffre, le second dans l'identification de la cause du scepticisme avec l'erreur ou la connaissance inévidente, le troisième dans l'identification de l'erreur ou connaissance inévidente avec la connaissance métaphysique (93). Son mirabile se formulait dans les termes suivants: Comment la raison qui est une peut-elle être simultanément cause de vérité infailible et d'erreur métaphysique? Puisque tout problème engendre l'étonnement et que ce dernier est au principe d'une recherche qui doit le détruire, nous allons maintenant étudier les structures psychologiques de l'étonnement et de la recherche kantienne face au problème épistémologique ainsi conçu.

L'étonnement de Kant porte donc sur ce fait que l'homme a découvert depuis longtemps les lois de l'invention de la vérité scientifique et qu'il est encore à tâtonner et à s'illustrenner dans le domaine de la pensée philosophique, d'où provient cet état de fait?

"What then is the reason why, in this field, the sure road to science has not hitherto been found. Is it perhaps impossible of discovery? Why in that case should nature have visited our reason with the restless endeavour whereby it is ever searching for such a path, as if this were one of its most important concerns. Nay, more, how little cause have we to place trust in our reason, if in one of the most important domains of which we would fain have knowledge, it does not merely fail us, but lures us on by deceitful premises, and in the end betrays us" (94).

Puisque l'étonnement kantien consiste à concevoir la raison, dans ses aspirations métaphysiques, sous les traits de la Circée qui charme les voyageurs et les conduit à leur perte, la crainte que cet étonnement exprime est donc la crainte de la raison comme source naturelle d'erreur. L'enquête que cet étonnement déclenche sera donc nécessairement orientée vers la connaissance de cette cause naturelle d'erreur, c'est-à-dire, vers une analyse de la raison ou du sujet pensant.

Kant pas plus que Descartes ne débute dans son enquête sur la raison ou l'Ego en partant d'un zero de connaissance ou d'une ignorance totale de l'esprit et de ses activités, car la vérité scientifique existe et elle peut nous renseigner sur les méthodes que la raison utilise pour parvenir à la connaissance de la vérité:

"The example of mathematics and natural science, which by a single and sudden revolution have become what they now are, seem to me sufficiently remarkable to suggest our considering what may have been the essential features in the changed point of view by which they have so greatly benefited. Their success should incline us, at least by way of experiment, to imitate their procedure, so far as the analogy which, as species of rational knowledge, they bear to metaphysics. Hitherto it has been assumed that all our knowledge must conform to objects. But all attempts to extend our knowledge of objects by establishing something in regard to them a priori, by means of concepts, have, on this assumption, ended in failure. We must therefore make trial whether we may not have more success in the tasks of metaphysics, if we suppose that objects must conform to our knowledge". (95).

La leçon que Kant demande à la science est une leçon expérimentale des procédés qu'elle adopte pour parvenir à être féconde, puisque la réussite de la science est son critère de vérité. Or, la science devient féconde lorsqu'au lieu de suivre aveuglément la nature, elle constitue la raison comme guide de la connaissance de la nature.

"They (i.e. the scientists) learned that reason has insight only into that which it produces after a plan of its own, and that it must not allow itself to be kept, as it were in nature's leading strings, but must itself show the way with principles of judgment based upon fixed laws, constraining nature to give answer to questions of reason's own determining ... Reason, holding in one hand its equivalent to laws, and in the other hand the experiment which it has devised in conformity with these principles, must approach nature in order to be taught by it. It must not, however, do so in the character of a pupil who listens to everything that the teacher chooses to say, but of an appointed judge who compels the witnesses to answer questions which he has himself formulated ... It is thus that the study of nature has entered on the secure path of a science, after having for so many centuries been nothing but a process of merely random groping" (96).

Cette méthode qui a si bien réussi à la physique doit être tentée pour la métaphysique qui est encore, depuis des siècles, à la période des tâtonnements dont la physique a souffert si longtemps. Puisque c'est la raison qui explique le succès des sciences, demandons-lui de nous expliquer l'insuccès de la métaphysique. Faisons-lui un procès, faisons-la comparaître à la barre des accusés:

"It is a call to reason to undertake anew the most difficult of all its tasks namely, that of self-knowledge, and to institute a tribunal which will grant to reason its lawful claims, and dismiss all groundless pretensions,

not by despotic decrees, but in accordance with its own eternal and unalterable laws. This tribunal is no other than the Critique of pure reason" (97).

Le procès de la raison ne peut se faire que s'il y a un innocent et un coupable, c'est-à-dire, si la raison est à la fois source de vérité (c'est là son innocence) et source d'erreur (c'est là sa culpabilité). Or, un procès se fait toujours au nom de l'innocent contre le coupable. La critique de la raison pure, en tant que tribunal, demandera donc à la raison innocente ou capable de vérité scientifique d'accuser la raison coupable en tant qu'elle produit l'erreur métaphysique. Et comme l'erreur métaphysique est aussi vieille que l'humanité, ce sont donc toutes les métaphysiques dont la raison s'est rendu coupable que Kant va incriminer, celle des Descartes comprise (98).

Il n'est évidemment pas question de suivre ce procès intenté à la raison dans toutes ses pièces justificatives. Contentons-nous d'en considérer le point de départ ou le fait de l'existence de la vérité scientifique, le thème essentiel de l'innocence et de la culpabilité ou les relations sujet-objet, et le point d'arrivée ou la métaphysique comme illusion transcendental. Nous allons essayer de réunir autour de ces trois aspects, l'essentiel de la démarche kantienne qui découle de l'étonnement qu'il éprouve à la vue du mirabile épistémologique. Dans cette étude simplifiée, nous laisserons la parole à Kant aussi souvent que la chose sera possible, car il sait mieux que personne ce qu'il veut dire et la façon de le dire.

a) le point de départ de l'enquête:

Il est normal que le point de départ de cette enquête soit le contenu du mirabile kantien dans son aspect paradoxal de la coexistence de deux systèmes de connaissances dont l'un est vrai et l'autre faux:

"In the solution of the above problem, we are at the same time deciding as to the possibility of the employment of pure reason in establishing and developing all those sciences which contain a theoretical a priori knowledge of objects, and have therefore to answer the questions:

How is pure mathematics possible?

How is pure science of nature possible?

Since these sciences actually exist, it is quite proper to ask how they are possible; for that they must be possible is proved by the fact that they exist. But the poor progress which has hitherto been made in metaphysics, and the fact that no system yet propounded can, in view of the essential purpose of metaphysics, be said really to exist, leaves everyone sufficient ground for doubting as to its possibility.

Yet, in a certain sense, this kind of knowledge is to be looked upon as given; that is to say, metaphysics actually exists, if not as science, yet still as a natural disposition ..... And so we have the question:

How is metaphysics, as natural disposition, possible? that is how from the nature of universal reason do those questions arise which

pure reason propounds to itself, and which it is impelled by its own need to answer as best as it can? But ... we cannot rest satisfied with the mere natural disposition to metaphysics ... It must be possible for reason to attain to certainty whether we know or do not know the objects of metaphysics, that is to come to a decision either in regard to the objects of its inquiries or in regard to the capacity or incapacity of reason to pass any judgment upon them ... This last question which arises out of the previous general problem, may, rightly stated, take the form:

How is metaphysics, as science, possible?" (99).

Il est intéressant de remarquer tout d'abord que la critique de la raison pure ne pose pas le problème de l'existence de la vérité comme point de départ d'une critique de la connaissance, mais le fait de l'existence de la vérité étant expérimenté, la question se pose sur le How is it possible. Si on compare ce point de départ à celui de Descartes, leur différence est frappante, car Descartes se met à la recherche de l'existence d'une vérité évidente et indiscutable à partir du doute, alors que Kant part de vérités existantes et se demande les conditions de leur possibilité. Le doute n'est donc pas un élément de la méthode kantienne. Pourquoi? C'est que Kant avait pu constater historiquement les ravages que cette méthode avait exercés au sein de la pensée philosophique, et les piteux résultats auxquels elle avait conduit la métaphysique et la physique de Descartes (100). De plus, Kant admet l'évidence de la réalité physique comme donnée initiale; il n'avait donc pas à demander au cogito la première certitude dans l'ordre de l'existence. Les sciences mathématiques et physiques rendent compte de notre univers physique, c'est là un fait; il demande à la raison de donner le pourquoi de ce fait.

Le cas de la métaphysique est différent, car sa vérité n'existe pas encore, ce qui est une raison de douter de sa possibilité; mais d'autre part, cette connaissance existe comme disposition naturelle, et du fait de cette existence comme disposition naturelle, on peut poser le problème des conditions ou du pourquoi de cette existence. Encore ici, la méthode va du quia est au propter quid, selon la terminologie aristotélicienne et scolastique (101). Mais l'explication du pourquoi de la métaphysique comme disposition naturelle ne nous donne pas l'existence de la métaphysique comme science. D'où la troisième question: la vérité métaphysique existe-t-elle? Cette question est la seule qui porte sur l'existence de la vérité, et elle est restreinte à la seule vérité métaphysique. Dans ce dernier cas, le problème est renversé, comme nous le verrons, car Kant prouvera que la vérité métaphysique n'existe pas, parce que la nature même de la raison la rend impossible.

Il y a donc comme point de départ de la recherche organisée en vue de résoudre le mirabile kantien, deux aspects très différents, parce que le mirabile comporte deux éléments hétérogènes dont l'hétérogénéité constitue à proprement parler le problème de la critique, car la raison produit de la vérité (science) et de l'erreur (métaphysique). Le fait de la vérité doit s'expliquer: il faut en chercher le pourquoi. Le fait de l'erreur doit aussi s'expliquer: il faut en chercher le pourquoi. Or, le fait de l'erreur coïncide

avec le fait de l'existence de la métaphysique comme disposition naturelle. Chercher le pourquoi de l'erreur c'est donc chercher le pourquoi de la métaphysique comme science, donc l'existence de la vérité métaphysique. Comme cette dernière n'existe pas encore, on ne peut pas partir du fait de son existence, de son quia est pour chercher son propter quid. La seule alternative demeure donc d'interroger l'esprit pour essayer d'y découvrir les conditions de possibilité ou d'impossibilité de la vérité métaphysique; envisagé sous cet angle, le quid sit de la vérité métaphysique est antérieur à son an sit. Le mirabile kantien contient donc trois aspects distincts d'un même problème, celui de la coexistence de la vérité et de l'erreur. Le premier aspect porte sur le pourquoi de l'existence de la vérité scientifique; le second sur le pourquoi de l'existence de l'erreur ou de la métaphysique comme disposition naturelle, le troisième sur la possibilité ou l'impossibilité de l'existence de la vérité métaphysique à partir de la nature même de cette vérité.

b) le thème essentiel de la Critique: Sujet versus objet, a priori versus donné.

Puisque la Critique est un tribunal devant lequel la raison doit comparaître afin de justifier la vérité qu'elle possède et l'erreur qu'elle engendre, il faut découvrir les raisons de son innocence et de sa culpabilité, car elles ne peuvent pas être identiques. Il faut donc commencer l'enquête en demandant à la raison de quels moyens elle dispose pour connaître:

"By way of introduction or anticipation we need only say that there are two stems of human knowledge, namely, sensibility and understanding, which perhaps spring from a common, but to us unknown, root. Through the former (sensibility) objects are given to us; through the latter (understanding), they are thought" (102).

La structure de la raison est donc caractérisée par un dualisme dont la source commune est ignorée, mais dont l'existence est un fait indéniable. Toute la connaissance humaine provient de cette double origine. Quel est l'apport spécifique de chacun? La sensibilité, affirme Kant, nous donne l'objet, l'entendement fournit la pensée de ces objets. Voici comment il décrit les opérations propres à chacun de ces éléments et leur interdépendance:

"If the receptivity of our mind ... is to be entitled sensibility, then the mind's power of producing representations from itself, the spontaneity of knowledge, should be called the understanding. Our nature is so constituted that our intuition can never be other than sensible; that is, it contains only the mode in which we are affected by objects. The faculty, on the other hand, which enables us to think the object of sensible intuition is the understanding. To neither of these powers may a preference be given over the other. Without sensibility no object would be given to us, without understanding no object would be thought. Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind. It is therefore just

as necessary to make our concepts sensible, that is to add the object to them in intuition, as to make our intuitions intelligible, that is, to bring them under concepts. These two powers or capacities cannot exchange their functions. The understanding can intuit nothing, the senses can think nothing. Only through their union can knowledge arise" (103).

Cette description de la connaissance humaine comme le mariage absolument indissoluble de la partie réceptive de notre esprit dont le nom est sensibilité, et de la partie spontanée de ce même esprit dont le nom est entendement, rend un son de cloche très anti-cartésien et, au contraire, très aristotélicien. Que cette définition de la connaissance humaine soit anti-cartésienne, cela va de soi, puisque Kant n'a jamais admis ni le cogito de Descartes, ni sa notion d'un Ego substance pensante, en possession d'idées innées et d'évidences immédiates dès le premier moment de son existence (104); mais que cette définition émette une sonorité aristotélicienne ne peut qu'être surprenant puisque le résultat de la critique est la destruction de toute métaphysique réaliste, au sens aristotélicien du mot. Il faut donc demander à Kant de nous donner des explications sur le rôle propre de la sensibilité dans la réception des objets et celui de l'entendement comme spontanéité à produire la pensée de ce même objet. Son explication nous fournira à la fois la clef de sa critique et les relations entre sujet-objet ou entre a priori-donné, car la notion kantienne d'objet inclut le sujet et l'apriori tout comme elle inclut le donné:

"The effect of an object upon the faculty of representation, so far as we are affected by it, is sensation. That intuition which is in relation to the object through sensation, is entitled empirical. The undetermined object of an empirical intuition is entitled appearance" (105).

Nous assistons, dans ce texte, à la première phase de la genèse kantienne de l'objet qu'il dénomme phénomène (106). Le phénomène entre donc en contact avec le sujet connaissant par la causalité qu'il exerce sur notre sensibilité, causalité qui modifie l'état même du sujet. La saisie de ces modifications subjectives causées par le phénomène constitue la sensation. Cette dernière ne saisit donc pas le phénomène comme objet mais le subit (107). Or, dans et par la sensation l'intuition empirique, acte de la sensibilité, saisit le phénomène non plus comme subi par le sujet mais comme unifié dans l'espace et le temps, c'est-à-dire, comme extérieur et immanent au connaissant. Cette matière du phénomène, par devenir et multiplicité est alors représentée dans l'unité extérieure que nous appelons espace et cette unité intérieure qui s'appelle temps (108); cette unification faite par l'intuition selon les deux modes susdits, est la forme du phénomène parce qu'elle permet à sa matière de se peser dans la conscience comme autre que le sujet et son principe de détermination objective (109). Le phénomène comme objet est donc constitué par deux éléments, dont l'un saisi par la sensation est essentiellement plongé dans le devenir et le changement, et l'autre, saisi par l'intuition fige cette multiplicité dans l'espace et le temps. Quelle relation existe entre ces deux aspects du phénomène et d'où viennent-ils?

"That in the appearance which corresponds to sensation I term its matter; but that which so determined the manifold of appearance that it allows of being ordered in certain relations, I term the form of appearance ...; while the matter of all appearances is given to us a posteriori only, its form must lie ready for the sensations a priori in the mind." (110)

La matière du phénomène ou le donné a posteriori est donc l'élément de l'objet qui rend ce dernier hétérogène au sujet connaissant; mais cette hétérogénéité n'est pas connaissable ou objective aussi longtemps qu'elle n'est pas intuitionnée empiriquement au sein des deux formes a priori de la sensibilité, l'espace et le temps. Ce n'est qu'alors que le phénomène existe formellement comme phénomène. L'intuition du donné n'est donc possible en dernière analyse que par les conditions formelles a priori de l'espace et du temps. L'a priori entre donc dans la constitution du phénomène, donc de l'objet indéterminé comme tel (111).

Or, ce qui caractérise l'a priori c'est qu'il est pur ou purifié de tout élément de la sensation, donc n'appartient pas au donné comme tel; il est totalement fourni par la nature même de la sensibilité qui se trouve ainsi à procurer au donné tout ce qu'il possède de cognoscibilité. C'est donc le sujet dans et par ses formes a priori qui rend le donné connaissable, donc le constitue formellement objet de la sensibilité (112). Lors donc que nous voulons nous représenter le phénomène kantien comme objet, il faut toujours y introduire l'a priori fourni par la sensibilité et ne jamais le considérer comme une réalité extérieure qui viendrait mesurer un sujet passivement soumis à sa causalité; contrairement à ce qui se passe en thomisme, la réalité kantienne fournit uniquement la matière de l'objet de la connaissance sensible, c'est le sujet qui lui donne sa forme, donc sa cognoscibilité, parce qu'il lui confère une unité dans laquelle ce devenir absolu échappe totalement à la connaissance (113).

Cette description du phénomène dans son élément matériel et formel ne constitue que la première étape de la constitution d'un objet selon Kant, car il faut que nous rendions nos intuitions intelligibles (114) pour que la connaissance humaine s'exerce vraiment:

"If I remove from the empirical knowledge (intuition) all thought (through categories), no knowledge of any object remains. For through mere intuition nothing at all is thought, and the fact that this affection of sensibility is in me does not by itself amount to a relation of such representation to any object" (115).

If each representation (116) were completely foreign to every other, standing apart in isolation, no such thing as knowledge would ever arise. For knowledge is essentially a whole in which representations stand compared and connected. As sense contains a manifold in its intuition, I ascribe to it a synopsis. But to such synopsis must always correspond a synthesis; receptivity (i.e. sensibility) can make knowledge possible only when combined with spontaneity (i.e., understanding). Now this spontaneity is the

ground of a threefold synthesis which must necessarily be found in all knowledge; namely, the apprehension of representations as modifications of the mind in intuition, their reproduction in imagination, and their recognition in a concept" (117).

Rien n'est connaissable si ce n'est sous le signe de l'unité; la multiplicité de la matière de la sensation est informée par l'unité formelle de l'intuition; mais les intuitions sont elles-mêmes multiples, tout comme les sensations qu'elles informent. Il faut donc découvrir un principe unificateur, supérieur à la sensibilité, et c'est l'unité transcendantale du sujet pensant qui s'exprime dans le "je pense" et qui accompagne nécessairement toutes les représentations possibles et imaginables. Sans le "Je pense", aucune activité de l'entendement n'est possible parce qu'il n'existe pas de principe unificateur de toutes les représentations données par la sensibilité (118). Mais cette unité d'aperception est synthétique de la multiplicité des données de l'intuition empirique, ce qui est impossible sans l'intervention des catégories qui ont précisément comme fonction d'unifier la multiplicité d'une intuition donnée (119). Il ne peut donc y avoir de connaissance d'objet ou de phénomène sans qu'à l'apriori de la sensibilité s'ajoute l'apriori de l'entendement, le concept ou la catégorie (120).

Si nous résumons tout ce qui vient d'être dit sur les conditions d'existence d'un objet comme tel, il faut distinguer dans tout objet comme tel:

a) la matière du phénomène ou le donné qui cause la sensation; elle est hétérogène au sujet.

b) la forme du phénomène ou l'intuition de la matière donnée dans la sensation par les deux modes unificateurs de la multiplicité du donné, l'espace et le temps. Ces deux formes sont a priori et donc se distinguent de la matière qu'elles rendent connaissable donc objet ou phénomène total. Mais si l'a priori de la sensibilité donne un objet particulier ou le phénomène et que les phénomènes sont multiples, il nous faut un autre élément qui rende cet objet particulier ou ce phénomène, l'objet en général ou l'objet en tant que tel. De là la nécessité d'un troisième élément pour constituer l'objet:

c) L'apriori de l'entendement ou la catégorie qui rend intelligible ce phénomène ou son intuition.

L'objet kantien ne désigne donc pas la réalité extérieure prise dans son existence concrète mais les apparences ou phénomènes des réalités extérieures en tant que représentables sous l'information a priori des modes de la sensibilité et de l'entendement. Une connaissance objective n'est donc pas une connaissance qui reçoit des objets extérieurs tout faits, mais une connaissance qui entre en contact avec la réalité extérieure, non en elle-même, mais dans ses apparences (sensation), et qui donne à ces apparences les formes mêmes des puissances de connaissance, les formes de la sensibilité et de l'entendement. Il n'y aura donc pas de connaissance objective sans un donné, c'est-à-dire, sans que le phénomène agisse sur le sujet connaissant, mais le donné ne peut être objet ou connaissable sans les apriori du sujet <sup>qui</sup> constituent donc formellement l'objet alors que le donné fournit l'élément matériel. L'absence de donné enlève à une connaissance son objectivité, mais l'absence d'apriori supprime toute connaissance.

Le thème essentiel de la critique est donc bien la notion d'objet en tant que tel car sans lui toute critique est impossible puisqu'il n'y a pas connaissance. Mais d'autre part, la notion d'objet est le juge même de ce tribunal qu'est la Critique (121) puisque la notion d'objet nous met en présence de la contribution du sujet dans toute connaissance et de la contribution de la réalité dans toute connaissance objective. Si donc le connaissant se permet d'attribuer au donné les propriétés de la connaissance qui relèvent du sujet, il se rend coupable d'erreur; si d'autre part il ne fait pas cette confusion, il est innocent, il possède la vérité. Telles sont les démarches essentielles de la Critique de la raison pure; avec la notion d'objet kantien, nous sommes maintenant équipés pour considérer le terme de la Critique ou le pourquoi de l'impossibilité de la métaphysique comme science.

c) le terme de la critique: la métaphysique illusion transcendental.

Dans l'analyse même de l'objet kantien, nous avons constaté que l'élément apriori ou formel, provenant de la nature même de nos facultés de connaissance avant même qu'une connaissance s'exerce, est indépendant du donné; cet élément apriori sans lequel le donné n'est pas connaissable, est connaissable sans le donné. Nous avons donc la possibilité de connaître des formes pures, sans la matière ou le donné, tant par l'intuition sensible que par le concept. C'est là, ce qui pour Kant, caractérise la raison et ce qui constitue la grande découverte de la Critique. Cette connaissance des formes pures est à proprement parler la connaissance transcendental et nous donne la structure du sujet pensant comme tel; elle est ce qui établit la différence entre le "je pense" et le "je connais" (122; elle est ce qui donne à la Critique sa supériorité sur le Discours de la Méthode, car Kant a vraiment analysé le sujet pensant alors que Descartes est demeuré dans le sujet connaissant.

S'il nous est possible de penser sans connaître, il nous est impossible de connaître sans penser; de sorte que toutes les lois de l'apriori tant sensible qu'intelligible sont fonction du connaître et du connaître empirique, le seul qui nous soit permis car les pensées sans intuitions, donc sans le donné de la sensation sont des pensées sans contenu, elles ne sont pas objectives puisque l'un des éléments essentiels à la connaissance objective, l'élément matière est absent. Pour que la pensée soit en même temps une connaissance, il faudrait que nous possédions une intuition intellectuelle et que la réalité en soi devienne objet de cette intuition. Il faudrait que le noumenon non seulement soit, mais soit connaissable ou intelligible pour nous, ce qui n'est pas le cas, car notre puissance d'intuition n'est pas originarius mais derivativus (123).

Les sciences pures sont donc une mise au service des apriori de la sensibilité et de l'entendement et de leur finalisation par la connaissance empirique; c'est cette finalisation qui donne à ces sciences leur vérité et leur infailibilité. Or, les objets que se donne la métaphysique comme tendance naturelle sont tous des objets qui échappent à l'expérience, car ils échappent à l'intuition sensible en tant qu'ils sont tous nécessaires et universels, alors

que la connaissance empirique porte sur le particulier et le contingent (124). Il faut donc conclure que la raison ne possédant pas d'intuition intellectuelle ne peut conséquemment entrer en contact avec un donné nécessaire et universel, et lorsqu'elle se donne un tel objet, elle confond les modes a priori de la sensibilité et de l'entendement avec le donné empirique que ces modes mesurent, elle se crée un objet fictif, elle vit dans l'illusion. Or, l'histoire de la métaphysique qui fut, qui est et qui sera, c'est l'histoire d'une connaissance transcendentement illusoire (125). Tel est le verdict de ce tribunal de la raison qu'est la Critique de la raison pure:

" ... fruitless as are all these endeavours of speculative reason, we have none the less found it necessary to follow them up to their primary sources. And since the dialectical illusion does not merely deceive us in our judgements, but also because of the interest which we take in these judgements, has a certain natural attraction which it will always continue to possess, we have thought it advisable, with a view to the prevention of such errors in the future, to draw up in full detail what we may describe as being the records of this lawsuit and to deposit them in the archives of human reason" (126).

Tel est le terme de la Critique de la raison pure, le point d'arrivée de cette longue et minutieuse enquête sortie du mirabile kantien. Avec ce terme, ce mirabile disparaît, car nous savons maintenant 1) pourquoi la vérité est possible, 2) pourquoi l'erreur est possible, 3) pourquoi la métaphysique est impossible. La raison a justifié le caractère paradoxal des histoires qu'elle raconte, et l'histoire infailliblement vraie et celle qui est infailliblement fausse.

#### Conclusion-résumé sur la nature du problème épistémologique moderne

On peut conclure cette étude de la nature du problème cartésien et kantien par une comparaison entre le mirabile cartésien et kantien et les conséquences qu'ils en ont tirées. Cette comparaison peut se formuler schématiquement en quatre conclusions qui met<sup>tent</sup> en évidence la diversité des résultats obtenus par le Discours et la Critique.

lère conclusion: a) Pour Descartes, la raison est infaillible dès qu'elle met la sensation en quarantaine, qu'elle élimine l'objet de la connaissance.

b) Pour Kant, la raison est infaillible dans la mesure où elle s'appuie sur la sensation, car le donné fournit à l'objet un élément essentiel.

llème conclusion: a) Pour Descartes, la raison infaillible possède, au premier instant de son existence, les semences de toutes les vérités futures sur Dieu, le moi et la nature physique.

b) Pour Kant, cette raison infaillible dans sa relation à l'intuition empirique possède dans sa structure même toutes les possibilités d'illusions ou d'erreurs sur Dieu, le moi et l'univers physique.

111ème conclusion: a) Chez Descartes, l'expérience de la vérité se fait toujours par intuition intellectuelle et par déduction ou analyse.

b) Chez Kant, l'expérience de la vérité est toujours dépendante de l'intuition sensible puisque nous n'avons pas d'intuition intellectuelle, et la synthèse est la pièce centrale de cette expérience.

112ème conclusion: a) La métaphysique est, pour Descartes, non seulement possible, mais de son existence dépend le fondement radical de toute vérité.

b) La métaphysique ne pourra jamais être qu'une illusion transcendente pour Kant, et la vérité de la science n'est possible pour Kant que dans la mesure que la raison se reconnaît cette puissance créatrice d'illusion.

Comment des conclusions si différentes ont-elles pu sortir d'un mirabile dont la naissance et la nature semblent identiques? (127) C'est que les deux éléments de leur mirabile, la vérité et la fausseté, n'ont pas la même définition chez les deux penseurs. La vérité cartésienne se définit par l'être des choses et la fausseté par leurs apparences qui sont des créations de la sensibilité. La vérité kantienne se définit par le paraître des choses ou les phénomènes, alors que la fausseté est fonction de leur être ou noumen dont l'objectivité est pure création de la raison spéculative. Lors donc que Descartes et Kant s'étonnent que l'unité de la raison puisse être la source simultanée de la vérité et de l'erreur et qu'ils instituent une enquête ou un procès à la raison, ils ne lui demandent pas de justifier la même vérité ni la même erreur. Il n'est donc pas étonnant que leurs réponses soient si dissemblables car les réponses dépendent toujours du sens des questions posées.

#### Deuxième section: le problème épistémologique contemporain.

Nous avons présenté (128) le problème moderne comme un véritable Janus Bifrons dont Descartes et Kant représentent l'un des visages, et la science contemporaine le second. L'étude de ce dernier aspect du problème épistémologique moderne offre un double intérêt, d'abord en raison de ses dissemblances qui en font un mirabile particulier dont les éléments sont non plus la coexistence de la vérité et de l'erreur mais la coexistence de deux systèmes scientifiques; ensuite par certaines attitudes caractéristiques qui manifestent ses hérédités cartésiennes et kantiennes, telle la méfiance vis-à-vis la sensation, et l'orientation pragmatique du savoir (129). Dans cette section, comme dans la précédente, nous allons suivre le plan naturel découvert lors de notre enquête sur la nature de tout problème; il y aura donc une première sous-section dans laquelle nous assisterons à la naissance du problème contemporain, et une seconde où seront étudiées sa nature particulière et les relations qu'il soutient avec le cartésianisme et le kantisme. Nous utiliserons aussi le même procédé dans notre exposition, laissant aux penseurs le soin d'expliquer eux-mêmes leur position afin de n'y introduire aucune déformation.

1ère sous-section: la naissance du problème épistémologique contemporain.

Jusque vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, donc pendant 250 ans, la science moderne repose sur les principes mathématiques d'Euclide et de Pythagore appliqués par Newton à l'explication de notre univers (130). Cet univers possède trois dimensions, est mesuré par un espace et un temps absolus, se compose de particules ou de morceaux de matière en repos ou en mouvement, et tout le dynamisme dont il est rempli est régi par les trois lois mécaniques de la masse, de la force et de la réaction. La science de cet univers possède un idéal de nécessité et d'universalité qui en font presque une science divine. Voici la description de cet idéal scientifique:

"Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de l'état qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ses pensées à l'analyse, embrasserait, dans la même formule, les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible esquisse de cette intelligence" (131).

Cet univers classique, si bien harmonisé, dans lequel le hasard et l'indétermination ne trouvaient aucune place et dont la science idéale mime la science divine par la jonction du passé et du futur dans le présent, cet univers a été remplacé par un autre aux dimensions tellement vastes qu'elles nous paraissent infinies, et aux structures intérieures tellement incorporelles qu'elles manquent de dimensions et sont donc inimaginables par défaut. Dans cet univers où l'infiniment grand et l'infiniment petit se côtoient et se recouvrent, il n'y a plus d'espace ni de temps absolus, ni de masse ni de déterminisme causal, mais les groupes et les champs de relations sont devenus les facteurs essentiels à expliquer, et les principes d'explications n'ont plus cette nécessité, cette évidence de la science classique mais sont indéterminés et relatifs, faisant au hasard une large place. A l'idéal de certitude quasi-divine de la science classique a succédé la connaissance par probabilités; la géométrie euclidienne a cédé la place à celle de Riemann et de Einstein (132); on a même remplacé le nombre pythagoricien par le nombre cosmique (133).

Cette opposition des univers avait tous les éléments d'un mirabile, et l'opposition des théories explicatives devait fatalement engendrer un mirabile épistémologique. On ne tarda pas à voir les conséquences de cette situation, et depuis les débuts du XX<sup>ème</sup> siècle, les ouvrages épistémologiques se succèdent avec un rythme accéléré, alors que les deux siècles qui précèdent sont pratiquement stériles dans ce domaine. Ce nouveau épistémologique en science a couvert tous les aspects du problème contemporain; celui de sa source: la connaissance mathématique, de ses méthodes: l'analyse, l'induction, la déduction, logique, logistique, celui de ses objets: l'univers macroscopique, l'univers à la taille de l'homme et l'univers microscopique; enfin la nature

même de la connaissance physique actuelle: sa vérité et les degrés de certitude de cette vérité, sa nécessité, son caractère hypothétique, etc. (134).

Or, cette affluence de travaux d'épistémologie scientifique confirme, une fois de plus, la solidité de cette loi universelle qui préside à la naissance de tout problème et dont nous avons constaté l'existence dans notre étude du problème comme tel (135). Pour qu'un problème naisse, il faut deux conteurs, et deux conteurs aux récits divergents. Or, pendant plus de deux cents ans, la science classique était maîtresse absolue de son champ de travail; la méthode cartésienne et la critique kantienne avaient, selon les savants, définitivement classé le connaître philosophique comme une pseudo-science dont ils n'avaient pas à se préoccuper, et leur avaient légué une méthode et un idéal de savoir qu'ils n'avaient plus qu'à réaliser. Puisque les conflits entre philosophie et science étaient définitivement écartés, puisque les méthodes et l'idéal de la science étaient uns, il n'y avait aucune possibilité de dualité dans les récits ni de divergences vraiment d'importance entre les conteurs. Descartes et Kant sont les dieux des savants et ceux-ci leurs prophètes. Les quelques penseurs isolés qui osent s'éloigner des tracés battus sont traités de rêveurs et sont qualifiés de philosophes avec tout le caractère injurieux que ce terme implique. Mais la technique progresse, on invente des instruments de contrôle de plus en plus parfaits et le jour où ces instruments semblent confirmer les hypothèses saugrenues de quelques génies mathématiciens ou physiciens, alors un deuxième conteur apparaît dont l'histoire est prise au sérieux, et l'admirable contemporain voit le jour.

Ce qui fait l'originalité et la valeur épistémologiques du problème contemporain, c'est qu'avant lui, le mirabile était toujours né de l'opposition entre deux connaîtres de type différent: soit entre la connaissance populaire et la connaissance philosophique, soit entre cette dernière et la science ou la théologie; mais au XX<sup>e</sup> siècle, nous voyons apparaître un mirabile dont les deux éléments divergents sont scientifiques; des évidences mathématiques s'opposent à d'autres évidences mathématiques, des observations physiques contrôlées s'opposent à d'autres expérimentations également contrôlées. Comment expliquer qu'une science s'oppose ainsi à une autre science? Sont-elles toutes les deux vraies? Leur opposition vient-elle de l'esprit ou des choses? Faut-il rejeter l'une au profit de l'autre? Tel est le mirabile contemporain dont nous allons brièvement étudier les structures psychologiques.

#### 2<sup>e</sup>me sous-section: la structure psychologique du problème contemporain

Tout problème ou mirabile provoque dans l'âme un choc ou un étonnement qui donne naissance à une enquête dans le but de faire disparaître l'ignorance qui est à la source de cet étonnement. Nous avons vu que cette enquête prend des formes très variées selon l'attitude psychologique que le chercheur adopte vis-à-vis des éléments de son mirabile. Si il considère l'un de ces éléments comme radicalement vrai et fait de l'autre un synonyme d'erreur, sa recherche sera un procès de l'erreur au nom de la vérité, ce qui fut

la caractéristique des méthodes modernes (136). Mais si les deux éléments sont mis sur le même pied, s'ils sont considérés comme pouvant être également vrais, alors l'enquête va se faire dans un esprit de conciliation, par la distinction des objets ou des points de vue différents que l'on peut avoir de la réalité, et les aspects divers de cette même réalité. C'est dans cette direction que l'épistémologie contemporaine s'est orientée, de l'avis même de ceux qui ont traité du problème:

"Elaborate studies made with instrumental aid have shown that the phenomena of the world of the electron do not in any way form a replica on a minute scale of the world of the nebulae. As we leave the man-sized world behind us, and proceed either towards the infinitely great in one direction or towards the infinitely small in the other, the laws of nature seem at first sight to change, not only in detail but in their whole essence. More careful scrutiny discloses that the apparent change is illusory; actually the same laws prevail throughout the range, but different features of these laws become of preponderating importance in different parts of the range. . . all objects are governed by the universal laws of physics, but one aspect of these laws is all important for the electron, another for man-sized objects, and yet a third for the movements of the nebulae" (137).

Le mirabile contemporain n'oriente donc pas l'épistémologue à faire le procès de la raison parce qu'elle le met en présence de trois univers dont un seul serait vrai alors que les deux autres se confondraient avec l'erreur, au nom d'un critère de vérité uniforme et rigide, mais il le presse de faire enquête afin de découvrir ce qui dans l'homme et dans l'univers connaissable rend possible cette trinité de connaissance. Nous venons de voir que le premier thème de conciliation se prend du côté de l'objet puisqu'on distingue trois aspects divers de notre univers physique, l'infiniment grand, l'infiniment petit et le monde de l'homme qui tient le milieu entre les deux.

Un second élément de concorde entre les deux sciences est fourni par la définition de la connaissance. Le principe qui gouverne l'épistémologie contemporaine n'est plus l'identification cartésienne et kantienne de la connaissance avec la vérité, et de la vérité avec la vérité infallible et absolument certaine, mais une notion beaucoup plus souple et accueillante à la diversité des modes dont le connaître humain est susceptible:

"Some writers restrict the term knowledge to things we are quite certain of; others recognize knowledge of varying degrees of uncertainty . . . I prefer the broader meaning; and my own usage will recognize uncertain knowledge. Anything which would be knowledge if we were assured of its truth, is still counted as knowledge if we are not assured; . . . usually a reasonable degree of certainly or probability is attributed to the knowledge we shall have occasion to discuss. But the assessment of certainty is to be regarded as separate from the nature of knowledge" (138).

Une telle affirmation ferait trembler d'indignation Descartes et Kant; en voici une autre, plus révolutionnaire encore, qui remplirait de terreur les inventeurs de la méthode moderne, car elle est dirigée contre la distinction et la séparation de la méthode et de la science:

"Formally we may still recognize a distinction between science as treating the content of knowledge, and scientific epistemology as treating the nature of knowledge of the physical universe. But it is no longer a practical partition: and to conform to the present situation, scientific epistemology should be included in science" (139).

Sir James Jeans est encore plus catégorique sur l'inefficacité d'une méthode qui fait le procès de l'esprit pour expliquer la vérité des choses et néglige ces dernières comme si elles n'avaient rien à dire dans l'explication de la vérité. A la fin d'un chapitre intitulé: How do we know? au cours duquel il a fait l'historique des positions idéalistes du problème de la connaissance, il conclut:

"Our discussion seems to bring us back to the age-old conclusion that if we wish to discover truth about nature, the pattern of events in the universe we inhabit, the only sound method is to go out into the world and question nature directly, and this is the long-established and well-tried method of science. Questioning our own mind is of no use. Just as questioning nature can tell us truths only about nature, so questioning our own minds will tell us only truths about our own minds.

The general recognition of this has brought philosophy into closer relations with science and this approach has coincided with a change of view as to the proper aims of philosophy ... The tools of science are observation and experiment; the tools of philosophy are discussion and contemplation. It is still for science to try to discover the pattern of events and for philosophy to try to interpret it when found" (140).

Cette orientation nouvelle de l'épistémologie qui en fait une partie intégrale de la science dont elle est la méthode ne vaut pas seulement pour la physique, mais même pour la mathématique qui doit jouir d'un certain réalisme pour être vraiment une science:

"Si l'on condamne trop tôt le réalisme mathématique, c'est qu'on est séduit par la magnifique extension de l'épistémologie formelle, c'est-à-dire, par une sorte de fonctionnement à vide des notions mathématiques. Mais si l'on ne fait pas abstraction de la psychologie du mathématicien, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il y a dans l'activité mathématique plus qu'une organisation formelle de schèmes, et que toute idée pure est doublée d'une application psychologique, d'un exemple qui fait office de réalité. Et l'on s'aperçoit à méditer le travail du mathématicien, qu'il provient toujours d'une extension d'une connaissance prise sur le réel et que, dans les mathématiques mêmes, la réalité se manifeste dans sa fonction essentielle: faire

penser . . . Là comme partout ailleurs (apparaît) le dualisme du subjectif et de l'objectif" (141).

L'épistémologie contemporaine a donc tendance à s'affranchir de plus en plus des lois tyranniques de la méthode subjective inventée par Descartes et Kant, et elle va demander à la réalité, à l'objet, l'élément justificateur qu'il contient pour l'explication de la vérité scientifique. L'étonnement provoqué par le mirabile épistémologique actuel n'oriente donc pas la recherche uniquement vers l'Ego mais vers les deux éléments essentiels à toute vérité, l'homme et l'univers qu'il connaît. Cet étonnement ne consiste pas non plus à considérer l'opposition des théories scientifiques comme un signe de fausseté ou d'erreur, mais plutôt comme le symptôme de la complexité de notre univers dont l'unité profonde se manifeste de diverses façons selon le caractère plus ou moins primitif ou plus ou moins évolué de la matière qui est objet d'étude.

Telle est la nature de la réaction psychologique qui caractérise l'étonnement contemporain. Il est, selon la comparaison utilisée au début du premier chapitre, l'hôte qui essaie de trouver un terrain d'entente entre ses deux invités querelleurs afin de pouvoir leur continuer son hospitalité et jouir de leur présence. De quelle nature seront les recherches et les méthodes d'enquête destinées à faire cesser le mirabile épistémologique contemporain? Nous savons que le point de départ d'une enquête commande cette dernière et organise toutes ses démarches (142). Nous savons aussi que le mirabile est le véritable point de départ de la recherche en même temps que ce qui la caractérise, car il est la question à laquelle l'enquête doit apporter une réponse. Or, la question était celle-ci: deux sciences portant sur l'univers physique peuvent-elles diverger dans les explications qu'elles en donnent et conserver leur vérité? Si le mot vérité ne peut avoir qu'un seul sens, et ne dépend que de la structure de l'esprit, cette question doit nécessairement se résoudre par la négative. Mais si le mot vérité a plusieurs sens, et que la multiplicité des aspects de l'univers entre dans sa définition, alors la question peut être résolue par l'affirmative. Nous allons donc voir de quelle nature est la vérité scientifique contemporaine, quels sont ses critères d'existence et d'objectivité, en prenant comme point de comparaison la notion cartésienne et kantienne des critères de vérité. Or, ces critères sont au nombre de trois; pour qu'une connaissance soit vraie, qu'elle soit évidente ou donnée dans une intuition, il faut qu'elle soit nécessaire, donc absolument déterminée, dans son objet, ne souffrant d'aucune exception, il faut qu'elle soit certaine ou infaillible, qu'elle ne puisse jamais changer: intuition, détermination objective, certitude ou détermination subjective, telles sont les trois caractéristiques de la vérité scientifique moderne. Voyons les caractéristiques de la vérité scientifique contemporaine.

Toute la science contemporaine est dominée par trois lois qui sont la contrepartie des trois caractéristiques de l'idéal scientifique cartésien et kantien:

- 1) la loi du choix contredit l'intuition
- 2) la loi d'indétermination contredit la nécessité objective
- 3) la loi de probabilité contredit la certitude ou nécessité subjective.

## I) la loi du choix

Pas d'intuition, pas de vérité pour Descartes et Kant (143), car il n'y a aucun contact entre l'esprit et la réalité. Or, la presque totalité des réalités qui sont objet de la science contemporaine échappe à la catégorie des idées claires de Descartes et à l'empire des apriori kantiens car ces réalités ne sont mesurables ni par l'espace euclidien ni par un temps absolu, dont la présence était nécessaire aux intuitions des penseurs modernes. On a donc remplacé l'intuition par l'axiome de choix dont le caractère nuancé et quelque peu capricieux convient davantage au traitement des réalités scientifiques actuelles. Voici comment on explique cet axiome ou cette loi:

"When two hypotheses are possible, we provisionally choose that which our minds adjudge to be the simpler, on the supposition that this is the more likely to lead in the direction of the truth. There can be, of course, no absolute criterion as to which of the two hypotheses is the simpler in the last resort, this must be a matter of private judgement" (144).

Voici une description plus détaillée de cette loi et ses relations avec l'intuition:

"Avec le nouvel esprit scientifique, c'est tout le problème de l'intuition qui se trouve bouleversé. En effet, cette intuition ne saurait désormais être primitive, elle est précédée par une étude discursive qui réalise une sorte de dualité fondamentale. Toutes les notions de base peuvent en quelque manière être dédoublées; elles peuvent être bordées par des notions complémentaires. Désormais, toute intuition procédera d'un choix: il y aura donc une sorte d'ambiguïté à la base de la description scientifique et le caractère immédiat de l'intuition cartésienne sera troublé ... Rien de plus anticartésien que la lente modification spirituelle qu'imposent les approximations successives de l'expérience, surtout quand les approximations les plus poussées révèlent des richesses organiques méconnues par l'information première. C'est le cas, répétons-le, pour la conception einsteinnienne dont la richesse et la valeur complexe font soudain apparaître la pauvreté de la conception newtonnienne. C'est le cas aussi pour la mécanique ondulatoire de M. Louis de Broglie qui complète, dans toute la force du terme, la mécanique classique et la mécanique relativiste elle-même" (145).

La loi du choix ne joue pas qu'en physique; elle possède un rôle important au sein de la mathématique elle-même. Dans un travail sur la nature du jugement mathématique, un philosophe qui est en même temps grand mathématicien, défend la légitimité de l'usage de cet axiome, contre L. Brunschvicg qui en récuse l'utilité:

"L'axiome du choix est beaucoup plus qu'une non-absurdité, un laisser-passer accordé à l'esprit; l'élégance qu'il introduit est un bon critère en sa faveur dans tous les cas où il permet de retrouver des ré-

sultats inconnus. S'il permet une meilleure économie c'est qu'il va très probablement assez avant dans la nature des choses et qu'il en exprime une aptitude refusant peut-être toute explication, mais qui n'en est pas moins réelle. Il y aurait là en mathématique, l'analogie d'un jugement de possibilité, possibilité exprimant ici un être en tendance échappant par quelque côté à la nécessité absolue... Il reste que l'axiome du choix et les jugements qui en dépendent, plus généralement tous ceux qui concernent le transfini devraient être exclus des mathématiques si on y admettait pour règle unique, une nécessité univoque. Cet ostracisme paraît tout-à-fait illégitime" (146).

Avec cette première loi, nous sommes évidemment aux antipodes de l'évidence intuitive exigée par Descartes et Kant pour qualifier une vérité et la rendre scientifique; on ne voit pas du tout le rôle que joueraient l'innéisme cartésien et l'a priori kantien dans un usage d'un tel axiome; en fait ils n'en jouent aucun.

## 2) la loi ou principe d'indétermination

L'innéisme cartésien contenait la structure nécessaire des choses, et l'apriori kantien imposait aux phénomènes les formes immuables et nécessaires de l'esprit. Munie de telles idées, possédant une telle puissance d'information, il était inévitable que les vérités que l'homme découvrirait dans la nature jouissent d'une nécessité objective absolue et qu'il fut contradictoire de penser à un autre monde que celui que leur science leur donnait (147). Avec l'apparition de la Théorie des Quanta et la Théorie de la Relativité, les liens causaux entre les choses ont disparu du domaine de la science parce que les choses individuelles ont fait place à des ensembles, à des groupes de relations ou d'êtres relatifs; le temps et l'espace absolus ayant été remplacés par leur valeur essentiellement corrélatrice, la connaissance que nous pouvons avoir de la situation des êtres et des liens qui les unissent devient extrêmement précaire, d'autant plus que la vitesse à laquelle ils se meuvent est inimaginable (148). Il a donc fallu un principe pour rendre connaissable cette absence de détermination objective de la réalité en ce qui concerne sa position exacte et la vitesse de son mouvement. Heisenberg découvrit ce principe (149), appelé Principe d'indétermination, que l'on décrit comme suit: "... il consiste dans une forme algébrique qui prétend nous donner exactement la position future d'un objet, mais dans une formule dont la moitié exactement des symboles représentent des quantités connaissables et l'autre moitié des quantités inconnaissables" (150).

Ce principe d'indétermination repose tout entier sur le caractère particulier de l'objectivité de la vérité scientifique: cette objectivité est essentiellement relative à un nombre incalculable de points ou d'ensemble d'entités qui sont eux-mêmes mobiles. Il faut donc que la relation qui objective la connaissance scientifique soit de même nature que la mobilité des êtres qui constituent son objet; il faut donc qu'elle jouisse de leur indétermination même, si elle veut être exacte, c'est-à-dire vraie (151). Et c'est là, la signification

du principe d'indétermination qui mesure exactement l'inexactitude ou l'indétermination des ensembles qui sont l'objet de la connaissance scientifique. Quand l'absolu d'un objet a fait place à sa position dans un ensemble mesuré par un espace et un temps corrélatifs, l'absolu ou la nécessité de la vérité doit aussi céder la place à une certaine indétermination dont la connaissance exacte constitue la vérité même du connaître.

### 3) Loi de probabilité.

La certitude ou nécessité de la vérité cartésienne et kantienne provient de sa mesure immuable, qui est soit l'idée, soit l'apriori. Or, comme la science moderne est mesurée par une réalité essentiellement muable, dont la seule stabilité provient de la constance des relations qui s'établissent entre des entités, grâce à leur multitude prodigieuse, la stabilité ou la certitude de la connaissance scientifique devra suivre les lois de sa mesure. En d'autres termes, lorsque l'objet est déterminé parce qu'il entre dans une causalité physique essentiellement déterminée, la certitude est possible; mais lorsque le déterminisme causal est remplacé par un ensemble de relations dont les relatifs sont essentiellement mobiles, tout ce que l'on peut exiger d'une connaissance, c'est qu'elle possède la stabilité relative de ces objets, et cette stabilité s'exprime dans la loi de probabilité qui définit la vérité scientifique:

"Alors qu'ils s'efforçaient de perfectionner un système de lois capable de prédire ce qui arriverait certainement, les physiciens commencèrent à s'intéresser à un système prédisant ce qui arriverait probablement. A côté de la super-intelligence imaginée par Laplace pour laquelle rien ne serait certain, prit place une intelligence pour laquelle rien ne serait certain mais certaines choses extrêmement probables ... d'une façon générale ses prédictions (celles de l'intelligence probable) n'approchent de la certitude que si elles se rapportent à une moyenne d'un nombre très grand d'objets individuels. Ainsi, le but de la science d'approche de cette dernière intelligence n'équivaut aucunement au but de Laplace. J'appellerai but primaire le but défini par Laplace, et but secondaire le nouveau but introduit dans la science de la thermodynamique. Mesuré par son avance vers le but secondaire, le progrès de la science a été étonnamment rapide. Mesuré par son avance vers le but primaire, le progrès de la science a été rigoureusement nul. Il est clair, je crois, que, quel que soit le dénouement, la physique d'aujourd'hui a abandonné l'étalon-or (i.e. la certitude)" (I52).

"We have seen that efforts to discover the true nature of reality are necessarily doomed to failure, so that if we are to progress further, it must be by taking some other objective and utilising some new philosophical principles of which we have not yet made use. Two such principles suggest themselves. The first is the principle of what Leibniz described as probable reasoning: We give up the quest for certain knowledge and concentrate on that one of the various alternatives before us which seems to be most probably true" (I53).

La loi de probabilité désigne donc simultanément une propriété greffée sur les réalités en tant qu'elles sont très nombreuses et un attribut de notre connaissance. Comme elle désigne une propriété des choses qui ne les fait pas connaître en elles-mêmes, mais en raison de leur nombre et des relations que les individus du groupe soutiennent entre eux, de même la connaissance que nous en aurons portera sur le nombre et les relations des individus du groupe. Voilà pourquoi elle s'oppose à la causalité ou déterminisme dans son sens objectif, et à la certitude ou nécessité subjective désignant la connaissance. Sir James Jeans a formulé d'une manière admirable ce caractère imparfait ou non certain de la probabilité dans le texte suivant:

"The wave picture does not show the future as following inexorably from the present, but the imperfections of our future knowledge following inexorably from the imperfections of our present knowledge" (154).

### Conclusion-résumé

Nous avons vu que le mirabile contemporain CONSISTAIT dans la coexistence de deux sciences dont l'une racontait l'histoire d'un univers fini, parfaitement ordonné où les événements se succédaient avec un ordre parfait, alors que l'histoire de l'autre était celle d'un univers confus, inimaginable et inobservable en lui-même (155), dont la seule unité consistait dans un système de relations entre des entités dont le nombre et la mobilité échappent à l'imagination mais sont objet de calculs mathématiques. L'épistémologue contemporain aurait pu rejeter l'image confuse et conserver le récit clair et précis sous prétexte que la vérité doit être claire et précise. Il ne l'a pas fait, parce que les deux images répondent aux faits. Il a donc organisé son enquête en fonction d'une explication de ces deux récits, il a trouvé une solution à leur diversité. L'image claire répond à l'univers humain, celui de l'expérience que nous pouvons vivre et imaginer; l'autre répond à l'univers astronomique et microscopique. Chacune de ces parties de l'univers obéit à des aspects propres, des lois de la nature, et ne se confond jamais. Mais ces trois univers ne sont pas séparés; aussi une harmonie s'établit-elle entre les trois aspects d'un univers unique, il y a hiérarchie et non pas anarchie entre eux, car la Théorie de s QUANTA et la Théorie de la Relativité échangent leurs lois et leurs procédés d'explication, et gouvernent l'univers humain (man-sized world), sans lui enlever son originalité (156).

Mais pour parvenir à cette concorde entre les deux conteurs, il a fallu enlever aux formules des récits leur signification unilatérale, c'est-à-dire donner aux réalités exprimées par les mots vérité, connaissance, science, une diversité que Descartes et Kant leur ont toujours refusée. C'est donc pour avoir conçu la connaissance comme autre chose que l'intuition absolument infaillible d'un absolu que les contemporains ont résolu le mirabile, qu'ils ont ajouté à la science classique ce merveilleux instrument de découverte et d'utilisation des forces de la nature qu'est la science actuelle. Cette façon de concevoir le mirabile et de le résoudre est donc un signe de grande sagesse; mais c'est aussi le signe que le Discours de la Méthode et la Critique de la raison Pure ne constituent plus le code infaillible et immuable où la science doit aller puiser les principes de sa recherche et les critères de ses découvertes. Cet étalon-or de l'évidence et de

la certitude qu'ils prétendaient avoir découvert au nom de la structure éternelle de notre raison, la science le rejette comme stérile et humainement inutilisable pour l'explication de l'univers physique.

Rejeté par la science, cet étalon-or va-t-il être repris par la philosophie et devenir le seul critère d'une connaissance philosophique vraiment digne de ce nom? Tel est le problème étudié dans le chapitre suivant.

Les dernières années de "recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste" (157), nous fait penser au récit d'un cauchemar dont serait hanté le sommeil d'un réaliste qui se voit soudainement dépouillé du vêtement de la vérité par la critique idéaliste, et, dans cet état de nudité, exposé au ridicule des penseurs. La première réaction du dormeur est saine: il considère ce cauchemar comme un mauvais rêve dont le réveil le fera sortir; mais comme le cauchemar persiste, il finit par le prendre au sérieux: il se sent humilié, indécrot et ne peut plus supporter la honte de se voir déambuler la nuit sur la place publique. Pour couvrir sa nudité, il tente, d'abord furtivement puis avec une audace que la honte rend astucieuse, de se revêtir des seuls habits décentes que la nuit expose sur le marché philosophique, l'uniforme idéaliste. Il a une première impression de gêne dans cet habit non fait sur mesure et qui doit lui donner un drôle d'air, mais l'habitude aidant et la pensée qu'il vaut encore mieux s'habiller de la vérité des autres que de pratiquer la nudité (158), il décide que toute philosophie qui ne porte pas l'uniforme dont il s'est revêtu sera considérée désormais comme naïve ou populaire et ne méritera pas vraiment le titre de philosophie. Ce rêve du réaliste dure depuis plus de 100 années; durant les 50 premières années, il a accepté sa nudité; depuis lors, il visite périodiquement le tailleur idéaliste et il en sort chaque fois de plus en plus reconnaissant à l'original qu'il veut copier.

Nous allons tenter l'analyse de ce cauchemar; la méthode nous est familière car il s'agit de le voir naître, puis se développer sous la poussée des réactions psychologiques que le rêve développe chez le dormeur. Nous essaierons ensuite d'en découvrir les causes: serait-il le produit d'un complexe d'Œdipe, la métaphysique s'étant trop attachée à l'être, son père, au détriment de sa mère l'intelligence? Ou serait-il tout simplement le résultat de cette tyrannie de la nuit qui provoque une crainte malade chez tous les êtres faibles et les pousse à tous les sacrifices, même ceux de leur beauté et vérité, pourvu qu'ils soient à la page, qu'ils soient parmi les autres?

Le plan de ce chapitre suivra donc les lois générales de l'étude de tout problème épistémologique: le voir naître, le voir agir et se développer, telle est l'unique façon d'en saisir la nature totale. Il y aura donc une première section qui nous fera assister à la naissance du problème néo-calastique, et une seconde où nous suivrons les diverses réactions psychologiques que cette naissance a provoquées chez les néo-calastiques, et les résultats de ces réactions.

### CHAPITRE TROISIEME: LE PROBLEME NEOSCOLASTIQUE

Le volume de Monsieur G. Van Riet, consacré à l'histoire des cent dernières années de "recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste" (157), nous fait penser au récit d'un cauchemar dont serait hanté le sommeil d'un réaliste qui se voit soudainement dépouillé du vêtement de la vérité par la critique idéaliste, et, dans cet état de nudité, exposé au ridicule des penseurs. La première réaction du dormeur est saine: il considère ce cauchemar comme un mauvais rêve dont le réveil le fera sortir; mais comme le cauchemar persiste, il finit par le prendre au sérieux: il se sent immodeste, indécent et ne peut plus supporter la honte de se voir déambuler in naturalibus sur la place publique. Pour couvrir sa nudité, il tente, d'abord furtivement puis avec une audace que la honte rend astucieuse, de se revêtir des seuls habits décents que la mode expose sur le marché philosophique, l'uniforme idéaliste. Il a une première impression de gêne dans cet habit non fait sur mesure et qui doit lui donner un drôle d'air, mais l'habitude aidant et la pensée qu'il vaut encore mieux s'habiller de la vérité des autres que de pratiquer le nudisme (158), il déorète que toute philosophie qui ne porte pas l'uniforme dont il s'est revêtu sera considérée désormais comme naïve ou populaire et ne méritera pas vraiment le titre de philosophie. Ce rêve du réaliste dure depuis plus de 100 années; durant les 50 premières années, il a accepté sa nudité; depuis lors, il visite périodiquement le tailleur idéaliste et il en sort chaque fois de plus en plus semblable à l'original qu'il veut copier.

Nous allons tenter l'analyse de ce cauchemar; la méthode nous est familière car il s'agit de le voir naître, puis se développer sous la poussée des réactions psychologiques que le rêve développe chez le dormeur. Nous essaierons ensuite d'en découvrir les causes: serait-il le produit d'un complexe d'Oedipe, la métaphysique s'étant trop attachée à l'être, son père, au détriment de sa mère l'intelligence? Ou serait-il tout simplement le résultat de cette tyrannie de la mode qui provoque une crainte malade chez tous les êtres faibles et les pousse à tous les sacrifices, même ceux de leur beauté et vérité, pourvu qu'ils soient à la page, qu'ils soient comme les autres?

Le plan de ce chapitre suivra donc les lois générales de l'étude de tout problème épistémologique: le voir naître, le voir agir et se développer, telle est l'unique façon d'en saisir la nature totale. Il y aura donc une première section qui nous fera assister à la naissance du problème néoscolastique, et une seconde où nous suivrons les diverses réactions psychologiques que cette naissance a provoquées chez les néoscolastiques, et les résultats de ces réactions.

Première section: naissance du problème néoscolastique.

Quels sont les facteurs qui ont contribué à la naissance de ce nouveau problème? Le premier, en date, et le plus important parce qu'il conditionne tous les autres, c'est la prise de conscience, par les penseurs chrétiens, que leur métaphysique réaliste est devenue un article de musée, poussiéreux, momifié et qui ne semble avoir d'intérêt que pour les archéologues de la pensée et quelques auteurs de manuels, alors que l'Idéalisme connaît un âge d'or dans les vastes systèmes de Fichte, Schelling et Hegel. Le Scepticisme philosophique a remplacé la métaphysique classique par un vague appel à la croissance à un monde extérieur sous la poussée du sens commun. Descartes avait affirmé la non existence de la métaphysique réaliste à cause de son inévidence, Kant en avait décrété le caractère éternellement illusoire et faux, les penseurs du XIXe siècle constatent expérimentalement qu'elle n'existe plus et qu'elle est remplacée par un désordre complet dans tous les domaines de la spéculation autre que celui des sciences expérimentales, dominé par la mathématique. Si on ajoute à ce tableau déjà noir, la déchristianisation progressive de toute la pensée européenne, il y avait vraiment tous les éléments capables de donner un choc à l'âme chrétienne et de la réveiller de sa léthargie philosophique.

Balmès fut le premier à ressentir assez violemment ce choc de la non-existence de la philosophie réaliste pour essayer de la ressusciter, ce qu'il fit dans sa Filosofia fundamental, ouvrage en 4 tomes, où il étudie successivement la certitude, la sensation, l'étendue et l'espace, les idées, l'être, l'un et le nombre, le temps, l'infini, la substance, la nécessité et la causalité. De ce premier essai de reconstruction philosophique sortit une multitude d'autres tentatives, et l'impulsion donnée à la philosophie chrétienne dure encore de nos jours.

Mais la philosophie réaliste ne pouvait renaître, sans rencontrer sur sa route, la philosophie idéaliste qui l'avait conduite au tombeau. On croirait même qu'elle avait tellement été impressionnée par la vigueur de son bourreau qu'elle le crut immortel; aussi lorsqu'elle sortit de son sommeil léthargique, sa première bataille fut pour la certitude de nos connaissances immédiates contre le médiatisme de Descartes (159); elle n'avait pas su que le cartésianisme était mort comme doctrine philosophique, que sa méthode dont la prétention était d'inventer une métaphysique ayant les promesses de la vie éternelle, avait produit un mort-né (160). Cette illusion de la pérennité de la valeur du cartésianisme n'existe que dans l'esprit des néoscolastiques, puisque, même la science, au nom de qui elle s'était constituée, l'a complètement abandonnée, comme nous l'avons vu. Tous les philosophes qui ont continué l'effort de Balmès, ont continué à vivre dans cette illusion et c'est elle qui, complétée par une illusion semblable sur le kantisme (161) a donné naissance au problème néoscolastique contemporain.

Ce facteur général que nous venons de décrire en quelques mots conditionne la naissance du problème néoscolastique mais ne le constitue pas sans l'addition d'autres facteurs plus particuliers qui donnent à ce problème

ses notes propres. Le réalisme métaphysique, une fois ressuscité devait essayer de reprendre sa place au soleil, il devait tenter de reconquérir la situation privilégiée qui était la sienne, de représenter de nouveau, au sein de la spéculation occidentale, la philosophie. Mais pour ce faire, il fallait qu'il se présente avec des lettres de créance indiscutables, que les bases sur lesquelles il repose fussent à l'abri de tout doute et de toute discussion. De là vient l'aspect méthodologique ou épistémologique que revêtit toute la pensée néoscolastique et dont le but avoué était de rendre impossible dans le futur des entreprises néfastes dans le genre du Discours de la Méthode et de la Critique de la Raison pure: rendre inexpugnable cette place forte métaphysique qui s'appelle le réalisme thomiste.

Que ce soit là le caractère particulier du problème néoscolastique, les textes qui suivent nous le manifestent clairement: "La mentalité médiévale était foncièrement étrangère à toute préoccupation critique ... On ne songeait pas à aller voir à toute heure si les fondements de la bâtisse étaient fermement assis sur le sol. De là un contraste complet avec la manière méthodique dont Descartes a le premier saisi l'essence, et dont nous éprouvons aujourd'hui le besoin" (162). Le P. Roland-Gosselin reprend le thème en des termes significatifs: "La confiance accordée à l'esprit établissant la science et la métaphysique laisse toujours place ... à une inquiétude que ni la science ni même la métaphysique n'ont le moyen d'apaiser ... (163). Les néo-scolastiques éprouvent une inquiétude au sujet de leur réalisme, ils sentent le besoin de suivre la leçon donnée par Kant et Descartes: "qu'il n'y a pas de bonne métaphysique sans préliminaires critiques" (164).

Si nous formulons cette inquiétude, ce besoin de préliminaires critiques, dans les termes que nous avons utilisés pour exprimer la naissance d'un problème épistémologique, si nous les ramenons à l'histoire que raconte Sir Eddington (165), il faut donc dire que l'âme néoscolastique se trouve devant deux conteurs d'histoire; il y a un conteur familier, celui de la métaphysique réaliste qui le met devant un univers d'existants dont l'évidence est indubitable; il y a aussi un autre conteur dont le récit est tout différent, celui que nous avons rencontré en étudiant le problème moderne et qui prétend tout le contraire du conteur réaliste: il n'y a rien d'évident pour l'âme dans le monde extérieur; c'est à elle d'illuminer l'univers et non à l'univers de lui fournir la lumière. En d'autres termes, voici le dialogue auquel le philosophe scolastique assiste: le métaphysicien thomiste dit: "J'existe et je sais que je suis vrai parce que j'ai analysé mon objet, l'être en tant qu'être;" l'idéaliste reprend: "Tu n'existes pas et tu ne sais même pas que tu n'existes pas, parce que tu n'as jamais analysé ou critiqué le sujet-pensant en tant que sujet-pensant". L'âme néoscolastique se trouve donc en présence du problème de l'existence de la métaphysique: c'est là, le véritable problème, et le situer ailleurs est complètement le fausser.

Etant donné que cette existence est l'objet de deux récits divergents dont l'un prétend qu'elle n'est possible qu'après une analyse du sujet, alors que l'histoire réaliste affirme que cette existence est possible avec l'analyse de l'objet, nous sommes vraiment en face d'un étennant, d'un mirabile au sens strict du mot, car les trois éléments que nous avons découverts dans tout

admirable s'y trouvent:

- 1) il y a un seul thème discuté: l'existence de la métaphysique;
- 2) il y a deux récits sur le même thème: le récit idéaliste et réaliste;
- 3) ces deux récits sont divergents et sont connus comme tels par le néoscolastique, qui est pris dans une impasse, car s'il admet le conteur idéaliste, il nie l'existence de la métaphysique thomiste; et s'il accepte le récit réaliste, il nie les prétentions de la philosophie critique.

Il nous reste maintenant à étudier les réactions psychologiques des penseurs néoscolastiques en face de ce problème, c'est-à-dire, la nature de l'étonnement que ce problème engendre et l'orientation des recherches dont il est le principe (I66). C'est la matière de la deuxième section de ce chapitre.

#### Deuxième section: la nature du problème néoscolastique

La contradiction constatée dans le teneur des deux récits, réaliste et idéaliste, concernant l'existence même de la métaphysique, provoque donc l'étonnement, c'est-à-dire, la crainte de l'ignorance; car si le néoscolastique voit l'opposition des deux récits, il ne voit pas comment ces deux récits peuvent être vrais en même temps; et comme l'ignorance est un mal, la crainte de ce mal engendre la recherche dont le but est de découvrir la vérité par la destruction de la contradiction. Or, cette recherche peut avoir comme point de départ:

- 1) soit l'acceptation des deux récits dans l'espoir qu'ils contiennent tous les deux des fragments de vérités complémentaires, ce que la recherche confirmera ou détruira;
- 2) soit l'acceptation de l'un des récits comme vrai et le rejet de l'autre comme faux, la recherche consistant à montrer la fausseté du récit rejeté;
- 3) soit le rejet des deux récits comme inévidents ou comme faux, et alors la recherche consistera à découvrir une autre façon de régler l'existence de la métaphysique.

Dans quelle direction va s'orienter le philosophe néoscolastique? Laquelle des trois alternatives va-t-il adopter? C'est ici que commence le cauchemar raconté dans le volume de monsieur G. Van Riet, et dont nous avons donné la trame au début de ce chapitre (I67). Tous les néoscolastiques sont réalistes, et réalistes au sens thomiste du mot. Ils admettent donc tous la vérité de la métaphysique de l'Angélique, donc son existence en tant même que métaphysique. Il semble donc que la seule attitude possible pour un néoscolastique soit la seconde alternative ci-dessus mentionnée, i.e., le rejet de la position idéaliste en faveur de la position réaliste, suivi d'une recherche qui montrerait la fausseté de la méthode idéaliste, tant cartésienne que kantiste. Les deux seuls philosophes contemporains qui ont adopté cette solution,

la seule logique dans les termes mêmes où le problème néothomiste se pose, sont les professeurs Maritain et Gilson (168), et un historien des doctrines, le professeur H. Gouhier (169); mais cette position logique a eu contre elle la presque totalité des épistémologues néoscolastiques qui la considèrent comme un réalisme naïf un peu plus conscient que celui du sens commun. Ce réalisme est mis sur le même pied que celui des précurseurs et des initiateurs de l'Épistémologie néoscolastique (170).

Il faut donc envisager l'épistémologue néoscolastique en face des deux alternatives qui demeurent: soit l'acceptation des deux récits dans l'espoir de les voir se concilier comme complémentaires, soit le rejet des deux, mais alors c'est une troisième histoire qui commence et dont la teneur doit être totalement distincte des deux récits en conflit. En fait les néoscolastiques ont choisi la première attitude, celle de la conciliation, mais il n'est pas sûr que leurs recherches et leurs essais de solution ne les aient pas conduit à la troisième, c'est-à-dire, à une troisième histoire, qui n'est ni idéaliste ni thomiste ou réaliste. Et c'est ce qui donne à cette épisode de la spéculation métaphysique ce caractère hallucinant qui me l'a fait comparer à un cauchemar.

Étudions donc la nature du problème néoscolastique comme une recherche destinée à concilier les deux récits divergents sur l'existence de la métaphysique, le récit idéaliste et le récit thomiste. De tous ces travaux sur l'épistémologie dite thomiste qui remplissent les 659 pages du volume de monsieur G. Van Riet, mises à part les sections consacrées à la position d'Étienne Gilson et de Jacques Maritain (171), deux seulement des tentatives répondent vraiment au problème posé, celles de Mgr L. Noël et du Père L. Maréchal (172). Tous les autres écrits traitent des problèmes épistémologiques sous un aspect ou sous un autre; problème de certitude, d'évidence, de réalisme immédiat, etc., mais ils ne constituent pas un essai de conciliation entre le récit thomiste et le récit idéaliste. Ils adoptent l'un ou l'autre point du récit idéaliste et montrent que ce récit peut ne pas détruire le réalisme de la métaphysique thomiste, ce qui est un tout autre problème que celui de concilier le dialogue de la métaphysique thomiste et de l'idéalisme (173): "J'existe et je sais que je suis vraie parce que j'ai analysé mon objet, l'être en tant qu'être" --- "Tu n'existes pas et tu ignores même que tu n'existes pas, faute d'avoir critiqué le sujet-pensant en tant que sujet-pensant". Tel est l'unique problème de l'épistémologue néothomiste, et seuls Mgr L. Noël et le P. J. Maréchal en ont tenté la solution. Nous allons, brièvement, montrer leurs efforts et les résultats auxquels ils ont abouti.

#### A) Mgr L. Noël: Méthode cartésienne et Métaphysique thomiste

Mgr Noël était trop bon philosophe et trop bon thomiste pour truquer le problème posé par l'opposition antithétique des deux affirmations que nous venons de rappeler. Il s'attache donc plus particulièrement à la forme cartésienne de l'analyse du sujet comme condition préalable de l'existence d'une métaphysique réaliste: "La pensée n'est donc pas simplement pour une philoso-

phie systématique, un point de départ possible parmi bien d'autres. C'est, nous paraît-il, le seul point de départ légitime" (174). Il accepte donc la méthode cartésienne. Mais il accepte aussi la métaphysique objective de saint Thomas, sachant qu'il en transforme quelque peu l'agencement: "Lors donc que saint Thomas nous invite à réfléchir sur notre acquis intellectuel et à nous rendre compte que nous avons en nous la vérité, il ne pense pas que cette réflexion doive nécessairement précéder toute certitude philosophique. La question serait de savoir s'il est opportun et s'il est possible ... de transporter au seuil de la philosophie la réflexion à laquelle il nous engage" (175). Le but de cette transposition de la réflexion thomiste au seuil de la philosophie est de justifier l'univers du sens commun (176).

Le problème que Mgr Noël se donne à résoudre est donc très net: voir si les éléments de la méthode cartésienne ne se retrouvent pas, au moins implicitement, à l'intérieur de la méthode thomiste, ce qui rendrait cette métaphysique critique, au sens cartésien du mot puisqu'elle répondrait aux exigences de sa méthode. Or, cette dernière a deux caractéristiques principales: le doute méthodique, le cogito. Par la première, il écarte de la connaissance tout ce qui ne serait pas indubitablement évident pour parvenir à une vérité-principe tellement évidente que personne au monde ne peut la nier; par la seconde, il découvre toutes les autres vérités dont une philosophie est la synthèse. Il s'agit donc de découvrir, en Thomisme, deux éléments de sa méthode qui correspondraient point par point à ces deux caractéristiques de la méthode cartésienne. Mgr Noël affirme les avoir découverts dans la dubitatio universalis que l'on trouve dans les commentaires de saint Thomas sur les Métaphysiques d'Aristote (177) et dans la reflexio dont le processus nous est décrit dans un ouvrage personnel du saint Docteur (178), et par laquelle l'intelligence "revient sur elle-même, saisit son propre acte; c'est bien le Cogito et c'est le point de départ de la critique" (179). Comme toute l'épistémologie peut se construire dans les cadres de cette reflexio dont le cogito n'est que le lointain écho (180), le réalisme thomiste est donc un réalisme critique et non naïf qui repose implicitement mais consciemment sur une épistémologie immédiatiste, donc un réalisme justifié (181).

La tentative de Mgr Noël, continuée d'ailleurs par l'Ecole de Louvain (182), est donc essentiellement un essai de conciliation totale du mirabile néoscolastique, essai de conciliation qui consiste à montrer qu'en fait l'opposition que nous avons formulée au début de ce chapitre, n'est qu'une opposition verbale, car le thomisme comme l'idéalisme construit sa métaphysique sur une analyse préalable du sujet-pensant; ce qui a trompé tout le monde, c'est que cette critique du sujet-pensant n'est pas mise en évidence par l'Angélique contrairement à Descartes qui l'épingle et en fait le point de départ explicite de toute métaphysique vraie.

Comme toute enquête est commandée par le mirabile qui en est le point de départ, et que le mirabile sur lequel Mgr Noël institue son enquête porte sur l'opposition apparente entre les conditions d'existence de la métaphysique

en Cartésianisme et en Thomisme, tout son effort sera donc de montrer que l'opposition n'existe pas. Il établit cette démonstration par une analyse comparative de la dubitatio cartésienne avec la dubitatio universalis thomiste, et du cogito avec la reflexio. Examinons tour à tour ces deux dyptiques et les preuves de leur identité.

#### a) Dubitatio cartésienne versus dubitatio universalis

Pour rendre cette comparaison plus facile à saisir et lui assurer une intégralité parfaite, divisons-la en trois paragraphes qui traiteront successivement de tous les aspects essentiels de cette psychologie de la dubitatio. Nous allons donc traiter: 1) de l'origine de la dubitatio; 2) de son objet et contexte; 3) de son terme.

##### 1) L'origine de la dubitatio

La liberté est la source première de l'existence du doute cartésien, et voilà pourquoi Descartes affirme que le doute est le type de l'acte libre par excellence; comment, en effet pourrions-nous pousser le doute jusqu'à supposer que l'Auteur même de notre nature nous trompe, nous induise en erreur, si nous n'étions pas vraiment libres? (183). Si on demande à Descartes de nous donner la raison qui lui fait attribuer le doute à un acte libre, donc à une activité volontaire, alors c'est toute sa psychologie de la connaissance qui entre en jeu. Ce qui la caractérise, c'est que tout jugement, quel qu'il soit est un acte volontaire, et comme tel, essentiellement libre (184), excepté en présence d'une vérité dont la clarté est telle que la volonté ne peut refuser son assentiment, ce qui n'arrive que pour la vérité du cogito et celles qui en dérivent (185). Puisque c'est la volonté qui donne l'assentiment à l'acte d'intelligence, elle peut le refuser chaque fois que cet acte se présente avec une absence d'évidence actuelle ce qui rendrait précipité, donc mauvais (186), l'assentiment de la volonté.

La liberté est donc ce qui rend possible l'existence du doute; mais en fait il faut une raison particulière concrète qui explique l'usage que Descartes a fait de cette liberté psychologique, et c'est l'origine de la dubitatio comme méthode philosophique. Cette origine est double; elle provient tout d'abord du pessimisme cartésien sur les relations du corps et de l'âme et des activités qui en découlent, les relations entre la sensation et l'intellection. Pour Descartes, le corps est un obstacle à la connaissance, car les sensations, à l'origine desquelles il se trouve, sont essentiellement organisées en fonction de nos besoins et sont fabulatrices, c'est-à-dire qu'elles créent des objets qui n'ont aucune existence extérieure et convainquent l'intelligence qu'il en est bien ainsi (187). La deuxième source immédiate de l'utilisation concrète du doute comme méthode est un autre pessimisme, celui que Descartes professe vis-à-vis de l'ensemble des hommes dans leur recherche de la vérité: il y a bien peu d'hommes qui sachent utiliser leur bon sens pour parvenir à la vérité comme le prouvent les innombrables

erreurs dont la connaissance populaire et la philosophie scolastique sont remplies (188). Comme contrepartie de ce deuxième pessimisme, on découvre, à l'origine du doute méthodique, la confiance absolue que Descartes possède dans sa propre intelligence qui lui permet de rejeter tout ce qui a été dit avant lui, convaincu de sa capacité à pouvoir retrouver seul, indépendamment de tout enseignement, l'ensemble des vérités dont l'intelligence est capable (189).

Telles sont les origines de la dubitatio cartésienne et de l'adoption qu'il en fait comme méthode de découverte du principe premier de toute métaphysique.

Chez saint Thomas, le doute est un état d'esprit et non un acte de volonté (190); or, contrairement à la volonté, l'intelligence n'est pas libre en face de l'évidence; celle-ci la force à assentir, et l'assentiment est une activité qui relève uniquement de l'intelligence:

"... coactio non est contraria intellectui secundum rationem suam, sicut et voluntati...; sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum, deducitur ad assentiendum contrarium per intellectum" (191).

L'origine première du doute chez l'Angélique n'est donc pas une décision prise par la volonté mais une absence d'évidence dans la connaissance des choses; or, cette absence d'évidence ne fait que manifester la structure de notre intelligence: faite pour la vérité et pour toutes les vérités, elle ne peut résister à l'attrait que ces dernières exercent sur elle, et voilà pourquoi elle n'est pas libre de refuser la vision et l'assentiment à la vision; elle n'est donc pas libre de douter. L'inévidence et la nature de notre intelligence, telles sont les racines de la dubitatio thomiste.

Si maintenant nous cherchons les origines immédiates de l'utilisation de la dubitatio universalis comme méthode philosophique, nous nous apercevons qu'aucune des raisons qui ont poussé Descartes à utiliser son doute méthodique ne peut s'appliquer à la dubitatio universalis comme méthode philosophique.

Tout d'abord, saint Thomas ne professe aucun pessimisme sur les relations du corps et de l'âme, car sans le corps, l'âme est complètement désemparée sur terre (192) et après la mort, elle le serait tout autant si Dieu n'intervenait pour substituer ce que normalement elle recevrait du corps (193). Le corps est l'instrument total de l'âme, instrument dont elle a besoin pour toutes ses opérations, même les spirituelles. Cette absence de pessimisme sur la cohabitation pacifique et féconde du corps et de l'âme, engendre inévitablement un optimisme total sur les relations entre sensation et intellection. La sensation est nécessaire non seulement comme point de départ de toute activité intellectuelle, mais il faut qu'elle soit là pour expliquer sa durée et son terme. Pas de lutte entre le sensible et l'intel-

ligible, mais concorde et entr'aide absolument nécessaires. Si l'harmonie pré-établie existe quelque part, c'est certainement dans le mariage indissoluble de la sensibilité et de l'intelligence dont le caractère complémentaire est essentiel à l'existence même de la connaissance humaine (194). Et voilà pourquoi lorsque saint Thomas utilise la dubitatio universalis comme principe de recherche philosophique, il n'en fait pas un synonyme du doute cartésien, mais un synonyme d'ignorance qui engendre l'admiratio dont la nature est toute différente de l'haesitatio qui concerne une activité volontaire et non un acte de vision (195).

Absence de pessimisme concernant l'union de l'âme et du corps et l'entraide entre la sensation et l'intellection, absence de pessimisme aussi vis-à-vis de l'humanité prise dans son ensemble dans le travail de recherche de la vérité. Le dubitatio universalis, loin de provenir de ces pessimismes cartésiens, tire son origine de la confiance que saint Thomas fait à l'intelligence des autres, de leur compétence lorsqu'ils traitent de sujets sur lesquels ils ont longtemps travaillé (196). Et comme contre-partie à cet optimisme social, on trouve, non pas un pessimisme sur l'intelligence de l'individu mais une humilité profonde qui lui fait avouer la pauvreté de l'intelligence humaine, pauvreté qui la rend incapable de parvenir seule à son épanouissement, à cette euphorie sapientielle qui est le fruit de la mise en commun des richesses intellectuelles accumulées au cours des âges. Si l'Angélique utilisait la dubitatio universalis comme équivalent du doute méthodique de Descartes, il s'en accuserait comme d'un péché de présomption qui est mère de l'erreur:

"Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur" (197).

Il n'y a donc, à l'origine psychologique du doute et de son usage, aucune raison qui puisse nous faire identifier le doute méthodique et la dubitatio universalis. Nous avons découvert, au contraire, des origines tellement différentes, tant pour l'explication de la nature même de la dubitatio que pour son usage, qu'il nous faut conclure à l'impossibilité de cette identification dès lors qu'on ne considère que l'origine de ces deux doutes.

## 2) L'objet et le contexte de la dubitatio

L'origine du doute méthodique et de la dubitatio universalis loin de fournir un fondement possible à leur identification les oppose, au contraire, comme deux notions irréconciliables; voyons si leur objet et leur contexte respectifs sont plus favorables à l'établissement de similitudes entre les deux.

Le premier objet du doute cartésien a été le vraisemblable ou la conjecture, c'est-à-dire, tout ce qui relevait d'arguments dialectiques et non démonstratifs (198); à cela s'ajoutent tous les jugements portant sur la réalité sensible comme telle puisque nous ne pouvons faire aucune confiance aux sens (199). Mais lorsque Descartes prit la décision d'introduire le doute comme un élément cathartique de sa méthode, alors l'objet du doute furent toutes les connaissances humaines existantes, même les mathématiques (200) puisqu'il peut exister un malin génie ou un grand trompeur qui nous force à errer (201); le doute porte donc, en définitive sur l'existence de toute vérité puisqu'il porte sur l'existence même des choses: "Hic praecipue de re existente agitur, an ea sit?" (202). Une seule vérité échappe au doute: celle du Cogito parce que sa négation serait son affirmation.

Le contexte d'un tel doute est nécessairement pré-scientifique et pré-philosophique puisqu'il a comme but de découvrir le premier principe de toute philosophie et de toute science (203), et que la méthode doit précéder la connaissance dont elle est la méthode (204). Le titre complet du Discours nous indique d'ailleurs clairement ce caractère pré-scientifique de sa méthode et donc du doute qui la caractérise: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.

Si nous considérons maintenant l'objet de la dubitatio universalis, il faut faire des prodiges de prestidigitation pour pouvoir l'identifier à l'objet du doute cartésien. Voici le texte sur lequel on s'appuie pour faire cette identification:

"... aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur" (205).

Toute la difficulté du texte porte sur la signification du mot vérité: désigne-t-il la vérité des choses ou celle de l'esprit? S'agit-il de la nature ou de l'existence de la vérité des choses ou celle de l'esprit?

La vérité-objet de la dubitatio universalis ne peut désigner la vérité de l'intelligence ni dans son existence ni dans sa nature, car son existence est un per se notum qui défie toute abstention de l'esprit, et la nature des vérités premières est telle qu'elle rend possible la discussion même avec Dieu; d'ailleurs la nature de la vérité est objet de logique (206), alors que celle dont on parle dans le texte est objet de métaphysique.

La vérité-objet de la dubitatio universalis est donc la vérité des choses, comme le prouvent les nombreuses affirmations explicites de l'Angélique, à l'endroit même d'où ce texte est tiré. En voici quelques-unes:

"Philosophia prima considerat universalem veritatem entium (207).

Nomen veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia.

.. si ergo huic deductioni adjungamus quod philosophia prima considerat causas, sequitur, ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea quae sunt maxime vera. Unde est ipsa maxime scientia veritatis (208).

Et primo procedit modo disputativo ostendens ea quae sunt dubitabilia circa rerum veritatem ... Dicit ergo primo, quod ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis, et universalis veritati rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare antequam veritas determinatur" (209).

Si la vérité dont nous parle ce texte est la vérité des choses et non celle de l'esprit, la dubitatio dont il s'agit n'est pas le doute cartésien ni le doute thomiste au sens formel de ce mot, mais elle désigne tout simplement le mirabile, et elle doit se traduire par les termes problème, question, aporie, enquête, recherche (210). Il s'agit de poser les problèmes qui doivent être posés lorsqu'on est en train de construire une science, car la position des problèmes va commander toute la recherche et l'invention même de la vérité de l'esprit.

Si l'objet du doute méthodique et celui de la dubitatio universalis ne sont pas identifiables, leur contexte ne l'est pas davantage, car celui de Descartes est pré-scientifique et pré-philosophique alors que celui de l'Angélique est nécessairement métaphysique. Revenons au texte cité (211).

S. Thomas oppose les problèmes que se pose une science particulière à ceux que se pose la métaphysique; les premiers sont particuliers alors que les derniers sont universels ou communs à tous les êtres en tant que tel. Nous sommes donc bien dans un contexte métaphysique, non seulement parce que ce texte fait partie d'un commentaire sur les Métaphysiques d'Aristote, mais à cause de son contenu même il exige un contexte métaphysique, car seule elle possède le pouvoir de considérer l'être en tant qu'être et de résoudre les problèmes ou les questions qu'un tel objet pose à l'esprit.

Il y a en thomisme, comme nous le verrons (212), un art du bene dubitare, un art de la question, de la position d'un problème, car tout problème est l'objet même d'une science, et les problèmes varient selon les sciences (213); toute science ne peut d'ailleurs se poser des questions que sur les conclusions possibles dans cette science et non sur ses principes, car elle les reçoit de la métaphysique à qui il appartient de déterminer quelles sont les difficultés particulières à une science: "De illis enim a sapientibus determinandum est de quibus dubitatio est" (214). Il appartient donc à la seule métaphysique de poser les problèmes les plus universels, c'est-à-dire de s'interroger sur la nature de l'être en tant qu'être et de poser, au sujet d'une vérité si difficile à saisir, toutes les difficultés qui en empêchent la compréhension. Dans un tel contexte, voici comment devrait se traduire le texte cité plus haut (215): "Il appartient à cette science qui porte sur tous les

aspects de l'être en tant que tel de se poser les problèmes universels qu'un tel objet comporte". Tel est l'objet et le contexte de la dubitatio universalis thomiste. Ils ne nous fournissent aucune raison de l'identifier au doute méthodique, mais accentuent encore la diversité que nous avons déjà constatée dans l'étude de leur origine.

### 3) La fin de la dubitatio

Chez Descartes, le doute possède une double finalité; il est d'abord une ascèse de l'esprit destinée à le désincarner, à le libérer des tromperies de la sensation (216) et à manifester ainsi une sincérité radicale en face du problème de la vérité (217); il est surtout la méthode de découverte du premier principe de la philosophie, non pas un principe qui permette de distinguer la vérité de l'erreur, mais de découvrir la vérité non encore connue et de la substituer à l'erreur (218). Si ce premier principe n'est pas découvert, aucune vérité ne pourra jamais exister, puisque la vérité s'identifie avec la science, et que toute science repose sur la découverte d'un principe premier, inconditionné, tellement inébranlable que les plus extravagantes suppositions, même celles d'un malin génie ou d'un Dieu trompeur, ne pourront jamais l'affaiblir (219). C'est donc l'existence même de la vérité et la possibilité d'existence de toute philosophie qui finalisent le doute cartésien, car la science cartésienne est une science linéaire et géométrique; toutes ses vérités sont homogènes (220) et doivent, pour exister, emprunter l'évidence du Cogito qui en est l'unique source possible.

La dubitatio universalis thomiste n'est finalisée ni par une catharsis de l'âme, car elle doit garder sa sensibilité si elle veut connaître, ni par la découverte du premier principe, car le premier principe de la connaissance humaine n'est pas objet de recherche ou d'étude mais est vu immédiatement dès que l'être est présent à l'intelligence (221). S. Thomas ne cherche pas le premier principe pour construire la science et la métaphysique, mais l'ayant vu, il s'en sert pour construire les sciences et la métaphysique. Et si, par hasard, un sceptique ou un douteur à la mode cartésienne exprimait un doute sur la vérité de ce premier principe, voici la réponse qu'il lui ferait, après avoir fait remarquer à son douteur qu'il manque de savoir et de discipline (222):

"... quidam ... dicebant quod contingit idem simul esse et non esse, et quod contingit hoc existimare. Et hac positione utuntur multi naturales, ut infra patebit. Sed nos nunc accipimus supponendo praedictum principium esse verum, scilicet quod impossibile sit idem esse et non esse, sed ex sui veritate ostendimus quod est certissimum" (223).

La fin de la dubitatio universalis ne comporte donc aucune sorte de ressemblance avec celle du doute méthodique; si on veut découvrir cette finalité, c'est du côté de l'objet et des choses qu'il faudra se tourner, non du côté du Cogito:

"Oportet quod eum qui vult recte solvere, ut perducatur ad solutionem usque ad id ubi non sit amplius dubitatio...; omnibus nobis dubitationes solventibus hoc videtur consuetum, ut inquisitio fiat non ad rem, sed ad contraria dicentem, id est non usque natura rei requirit, sed quo usque adversarius non habeat ulterius contradictionem ... Sed illud non sufficit quia cum quis vult veram solutionem invenire, oportet quod non sit contentus objectionibus quas habet in promptu, sed diligenter inquirat eas... Et hoc contingit ex hoc quod homo considerat omnes differentias rerum ex quarum similitudine quaestio solvitur" (224).

Telle est l'exigence de sincérité radicale de la dubitatio thomiste; cette sincérité porte sur les choses, parce qu'en thomisme ce sont les choses qui font don de leur vérité à l'homme et non l'homme qui dote les choses de vérité. Le premier devoir d'un thomiste envers la vérité est de respecter les natures des choses et de leur donner une hospitalité entière; quand il a pressé, par une enquête diligente, tous les aspects de la nature des choses à pénétrer dans son âme, le thomiste possède la vérité. Et telle est la fin de la dubitatio universalis: poser les problèmes sur la nature de l'être ut sic afin de posséder toute la vérité sur tous les êtres comme êtres.

La conclusion de cette étude sur la dubitatio est évidente; si Mgr Noël compte résoudre son mirabile par la conciliation des deux méthodes philosophiques au moyen de l'identification du doute méthodique avec la dubitatio universalis de veritate, cette conciliation est impossible, puisque ni dans leurs origines, ni dans leur objet, ni dans leur contexte, ni dans leur finalité, ces deux éléments de la méthode cartésienne et thomiste ne se ressemblent. Loin de se ressembler, ils s'opposent et se détruisent l'un l'autre.

#### b) cogito cartésien versus reflexio thomiste

Le deuxième élément qui doit rendre critique le réalisme thomiste, c'est la fonction analytique de la reflexio qui joue un rôle analogue à celui du cogito cartésien:

"Il est un passage célèbre qui semble, du fond du moyen âge, faire écho à la critique moderne... Revenant sur son acte, à la réflexion l'esprit se rend compte de la proportion qu'il y a entre son acte et les choses. Comment ne pas reconnaître ici la réflexion critique dont nous parlions tantôt? L'intelligence revient sur elle-même, elle saisit son propre acte, c'est bien le cogito, et c'est le point de départ de la critique" (226).

Pour faciliter cette comparaison entre le cogito et la réflexion, nous allons étudier leur fonction respective dans l'élaboration d'une philosophie, ainsi que leur nature, c'est-à-dire l'objet sur lequel ils portent.

### 1) La fonction du cogito et de la reflexio

Le Cogito a une fonction bien précise en cartésianisme; il est le premier principe de la science et de la philosophie, il est la source unique de toutes nos certitudes. Toute vérité qui ne sortira pas de lui et ne se ramènera pas à lui ne sera pas vérité, mais vraisemblance et conjecture (227). Il est donc principe à la fois comme point de départ de la connaissance philosophique et comme source génératrice de toutes les vérités humaines que nous sommes susceptibles d'acquérir, car il est la règle unique à laquelle toutes doivent venir se mesurer (228).

La reflexio, nous dit Mgr Noël, peut jouer le même rôle, car elle est un jugement objectivé par l'esse d'une réalité quelconque, jugement qui nous sert à définir la vérité dans ses conditions formelles en même temps qu'il nous manifeste l'existence; ce jugement est une certitude naturelle, l'affirmation d'une existence; il s'agit de vérifier cette affirmation par l'analyse qui va y trouver à la fois un moi et un non-moi et la loi qui régit leur relation, loi de tendance du moi vers le non-moi (230), ce qui est la nature même de la vérité. La reflexio nous donne donc la définition de la vérité, et voilà pourquoi elle fonde la philosophie.

Or, cette analyse de la reflexio, doit selon Mgr Noël, être placée au seuil de la philosophie, puisque cette dernière la présuppose; elle doit normalement faire partie de la logique, puisqu'il appartient à la logique de précéder la philosophie dont elle est l'instrument, et de définir la nature de la vérité et de la fausseté (231). Mais la logique ne fonde pas la philosophie, et si elle définit la nature de la vérité, ce n'est pas à elle qu'il appartient de défendre la nature de la vérité lorsque celle-ci est attaquée. Or, le problème critique est un problème de vérification et de défense de la nature même de la vérité; il s'agit de découvrir le premier principe de la philosophie thomiste et non pas de discourir sur les conditions formelles de la vérité. Voici comment saint Thomas résout un tel problème:

"Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum, quia omnia principia firman- tur super hoc principium quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, et quod nihil est medium inter ea .... Verum autem et falsum pertinent proprie ad considerationem logici .... Ad errorem autem qui accidit circa esse et non esse sequitur error circa verum et falsum: nam per esse et non esse verum

et falsum definitur ... Et ideo destructis erroribus circa esse et non esse, ex consequenti destruuntur errores circa verum et falsum ..." (232).

Si la reflexio dont Mgr Noël nous parle est une analyse logique chargée de nous manifester la nature de la vérité, et si la nature de la vérité est attaquée par un adversaire, il n'appartiendra donc pas à la logique de vérifier sa vérité, de la justifier, mais c'est le privilège unique du métaphysicien. En thomisme, ce n'est pas la reflexio qui fonde et justifie la métaphysique, mais la métaphysique qui fonde et justifie la reflexio. Le réalisme de la connaissance ne s'établit donc ni ne se prouve au seuil du savoir métaphysique, chez l'Angélique, et la fonction de portière qui est confiée à la reflexio est remplie dans sa synthèse philosophique par le principe de contradiction.

Donner à la reflexio l'importance que le Cogito possède en Cartésianisme, lui faire jouer le rôle de premier principe et source unique de tout le savoir humain, c'est transformer cette reflexio de telle manière qu'elle cesse d'être thomiste, et devient le cogito cartésien.

## 2) La nature ou l'objet du cogito et de la réflexion

Le cogito cartésien a le moi comme objet et c'est le fait de porter sur le moi qui lui donne cette valeur de vérité existentielle qu'aucun autre jugement ne possède, puisque je ne puis penser sans exister, je ne puis douter sans exister, etc ... La nature particulière de la vérité du cogito lui vient de ce que la pensée n'a pas besoin de sortir du sujet pensant pour découvrir une existence mais que le fait même de la pensée implique et rend évidente l'existence de l'Ego, la seule sur laquelle le doute n'a pas de prise.

Or, comparez cet objet du cogito avec celui de la reflexio ou le terme auquel elle conduit. Cet autre que l'analyse de la réflexion nous donne, c'est le premier sujet dont nous parle Aristote dans ses Catégories, et sa présence indépendante nous domine (233). Or, à supposer que l'analyse de la reflexio transformée en Cogito puisse vraiment nous conduire jusqu'à la substance individuelle qui fait face au sujet connaissant et lui serve d'objet, peut-on dire que cette connaissance est autre qu'une connaissance de sens commun? En thomisme, ce n'est pas le réalisme du sens commun qui fonde le réalisme philosophique mais ce dernier qui justifie le réalisme du sens commun (234). Le réalisme du sens commun porte sur l'être en tant que sensible, donc sur un mode d'être, alors que le réalisme métaphysique a comme objet l'être en tant qu'être, donc tous les êtres et tous les modes d'être. Et la justification de l'être en tant qu'être ne se fait pas par un recours à l'existence de la substance matérielle mais par la remontée verticale vers la cause unique et nécessaire de tout être, Dieu en tant que Créateur (235).

Descartes peut remonter à Dieu en partant du Cogito parce que ce Cogito lui donne l'existence d'une idée du parfait dont il ne peut être l'artisan (236); l'Angélique remonte à Dieu en partant d'un être imparfait, et c'est la métaphysique qui lui manifeste l'imperfection de l'être et la raison de cette imperfection. Partir de la reflexio pour aboutir au premier sujet dont parle Aristote dans ses Catégoriques et prétendre fonder la métaphysique sur cette connaissance primitive, c'est du thomisme renversé.

### Conclusion de cette première section

Cette tentative de conciliation entre cartésianisme et thomisme que Mgr Noël a essayé de faire n'a pas très bien réussi. La comparaison des deux points essentiels, la méthode du doute et le cogito nous a conduit à constater leur caractère antinomique. Plus on les étudie, plus on s'aperçoit qu'ils sont inconciliables. Le mirabile en face duquel se trouvait Mgr Noël au début de son enquête, loin de s'être dissipé, s'est chargé d'une densité nouvelle au fur et à mesure que les analyses de la dubitatio universalis et de la reflexio nous manifestent des contenus et des fonctions qui répugnent aux contenus et aux fonctions du doute méthodique et du cogito cartésiens. Mgr Noël est obligé d'interpréter tendencieusement la dubitatio universalis pour lui faire jouer le rôle du doute (237) et il est obligé de changer la nature du cogito cartésien pour le comparer à la reflexio; c'est le cogito des Méditations qui sert de point de comparaison et non celui du Discours, car ce dernier est fermé, alors que le premier est ouvert, c'est-à-dire qu'à côté de la pensée, il y a l'objet, il y a l'esse (238).

Il est obligé aussi de transporter au seuil de la philosophie une reflexio qui, en Thomisme, n'a rien d'un seuil philosophique.

"La mentalité médiévale était foncièrement étrangère à toute préoccupation critique ... Lors donc que saint Thomas nous invite à réfléchir sur notre acquis intellectuel et à nous rendre compte que nous avons en nous la vérité, il ne pense pas que cette réflexion doive nécessairement précéder toute certitude philosophique. La question serait de savoir s'il est .. possible, sans faire subir à la doctrine du Maître une déformation qui en fausse l'essence, s'il est possible, dis-je, de transporter au seuil de la philosophie la réflexion à laquelle il nous engage (239).

Si donc la dubitatio thomiste n'a rien de cartésien, si sa reflexio n'est pas un seuil philosophique et ne peut jamais en être un sans présupposer la philosophie dont elle serait le seuil, que reste-t-il de commun entre la critique de Descartes et le réalisme thomiste? Uniquement les rapprochements forcés et insoutenables que Mgr Noël a faits entre les deux doctrines.

Cette tentative de conciliation aboutit concrètement à faire du Cogito cartésien un cognosco, ce qui est anti-cartésien, et à faire du thomisme un pseudo-cartésianisme. C'est une troisième histoire qui remplace les deux autres sans avoir la cohésion interne des récits qu'elle déforme pour s'y substituer.

B) Le P. J. Maréchal: Critique thomiste et critique kantienne

Nous avons vu que la tentative de conciliation entre la position métaphysique de Saint Thomas et la position cartésienne n'avait pas abouti, et que la comparaison des éléments qui devaient nous en faire percevoir l'identité de nature sous la diversité des points de vue a produit le résultat contraire. Cette deuxième tentative est tout aussi vigoureuse et honnête que la première et à une échelle de difficulté encore plus grande parce qu'il s'agit de la Critique de la Raison pure d'une part, et de l'ensemble de la métaphysique thomiste d'autre part. Les oeuvres dans lesquelles s'exprime la pensée du P. Maréchal sont Le point de départ de la Métaphysique, surtout le Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique, qu'il faut compléter par trois articles parus successivement dans la Revue néoscholastique de philosophie: 29 (1927), pp. 137-165: Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective; 31 (1929), pp. 27-52; 121-147; 309-342: Au seuil de la Métaphysique: abstraction ou intuition; 42 (1939), pp. 341-384: L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant.

Que le point de vue adopté par le P. Maréchal soit bien l'attitude de conciliation entre les deux positions contraires concernant l'existence de la métaphysique, donc soit réellement, la première hypothèse que nous avons décrite plus haut (240), le texte suivant suffit à le prouver:

"Ces deux méthodes critiques, abordant sous des angles complémentaires le même objet total, doivent pousser à fond, livrer finalement des conclusions identiques; car la critique ancienne pose d'emblée l'objet ontologique, qui inclut le Sujet transcendantal; et la critique moderne s'attache au Sujet transcendantal, qui postule l'objet ontologique" (241).

Il s'agit donc, pour le P. Maréchal comme pour Mgr Noël, de transporter au seuil de la métaphysique ce qui se trouvait, en fait, au sein de cette dernière en thomisme, ou encore d'exposer la "Critique thomiste de la connaissance transposée sur le mode transcendantal". Cette transposition d'un mode ontologique en un mode transcendantal et leur harmonisation exigeait un maître d'orchestre génial, et le P. Maréchal y a mis tout son talent de philosophe et sa connaissance approfondie des deux doctrines qu'il essayait de concilier. Voici très brièvement les grandes lignes de cette orchestration qui sont commandées par la nature même du problème critique

est potentia fieri in aliquo objecto quod fieri in actu non potest nisi intelligitur actu alioquo potentia quod colligitur esse super actus illud" (245).

qui exige un point de départ de l'analyse ou de la réflexion, une attitude psychologique en face de ce point de départ, et la critique proprement dite dont les deux mouvements essentiels sont la phase d'analyse transcendentale et celle de la déduction transcendentale. La concordance entre les deux méthodes critiques devra donc s'établir sur les trois points suivants:

- 1) le point de départ de la critique: l'expérience de l'objet chez Kant et s. Thomas.
- 2) l'attitude kantienne et thomiste au point de départ.
- 3) la critique transcendentale du sujet et de l'objet.

Essayons de constater, par la comparaison de ces trois aspects d'une critique, comment, d'après le P. Maréchal, l'Objet ontologique inclut le Sujet transcendantal, et le Sujet transcendantal postule l'Objet ontologique.

1) Le point de départ: l'expérience de l'objet:

Que l'expérience soit le point de départ de toute analyse critique de la connaissance, cela ne peut poser aucune difficulté pour un philosophe car on ne peut analyser ou critiquer que ce qui existe de façon consciente dans celui qui connaît, et l'objet doit nécessairement être immanent à l'analyste et au critique. Quelques textes nous montreront que c'est bien là une position commune aux deux philosophes dont on examine la doctrine:

"There can be no doubt that all our knowledge begins with experience. For how should our faculty of knowledge be awakened into action did not objects affecting our senses, partly of themselves produce representations, partly arouse the activity of our understanding to compare these representations, and by combining or separating them, work up the raw material of the sensible impressions into that knowledge of objects which is entitled experience. In the order of time therefore, we have no knowledge antecedent to experience, and with experience all our knowledge begins" (243).

Que l'objet soit aussi ce qui vient réveiller nos puissances de connaissance et les mettre en activités, c'est là, on pourrait dire, le thème fondamental de toute l'épistémologie thomiste, car les puissances n'existent comme connaissantes que dans la mesure où l'objet est présent (244): "Prius est potentiam ferri in aliquod objectum quod ferri in actum suum; prius enim intelligitur actus alicujus potentiae quam reflexio ejus super actum illum" (245).

Mais l'expérience kantienne est-elle l'expérience thomiste? L'existence de l'expérience thomiste est totalement dépendante de la sensibilité, et dans son principe ou point de départ et dans son terme ou point d'arrivée, car même si l'expérience porte sur des réalités non sensibles, il faut que la sensation soit là, pour empêcher l'expérience de demeurer au stade de l'image, par la négation de cette image même (246). Dans un certain sens, l'expérience thomiste est toujours empirique, même celle de Dieu, car elle est toujours faite d'une présence immédiate d'existant, soit sa propre existence, soit celle des autres. L'expérience kantienne est, elle aussi, toujours empirique, mais elle n'est pas convertible avec les connaissances humaines, car il y a des connaissances qui n'ont rien à faire avec l'expérience; celle-ci est la source de la connaissance aposteriori, mais la connaissance a priori doit être totalement détachée de l'expérience, non seulement de l'expérience actuelle d'une réalité extérieure, mais de toute expérience antérieure qui aurait produit, dans notre esprit, des connaissances universelles dégagées de l'expérience actuelle. Voici quelques textes significatifs, tous empruntés à l'Introduction, parag., I:

"But though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience. For it may well be that even our empirical knowledge is made up of what we receive through impressions and of what our own faculty of knowledge supplies for itself" (247).

Si cette connaissance, pur produit de notre faculté, existe, elle se distingue de celle que nous recevons des impressions sensibles; cette dernière est appelée "empirical, which has its sources a posteriori, that is in experience", alors que l'autre connaissance appelée a priori, est "not knowledge independant of this or that experience, but knowledge absolutely independent of all experience" (248).

Quel est le critère des deux connaissances dont l'une est empirique, c'est-à-dire sort de l'expérience, et l'autre a priori, d'où l'expérience est totalement exclue: "experience teaches us that a thing is so and so, but not that it cannot be otherwise" (249); elle manque donc de nécessité et d'universalité; et même si elle peut atteindre à une certaine universalité par l'induction, cette universalité implique toujours des exceptions possibles. Alors que "Necessity and strict universality are sure criteria of a priori knowledge, and are inseparable of one another" (250). Nous pouvons donc conclure que toute connaissance possédant les notes de stricte universalité et de nécessité ne provient pas de l'expérience, donc n'est pas un connaître empirique mais un pur produit de l'esprit, elle est une connaissance a priori. Remarquons que ce pur produit de l'esprit n'est pas le produit d'une abstraction à partir d'impressions sensibles, mais la conséquence de la nature même de notre entendement qui est spontanéité créatrice, et qui à l'occasion des impressions sensibles (251), produit, de son cru, des connaissances a priori.

Comparons un cas typique de ce genre de connaissance en kantisme et en thomisme. Le principe de contradiction est certainement une connaissance possédant les notes de stricte universalité et de nécessité, et pour Thomas

et pour Kant, car, pour l'Angélique, il est le premier principe par excellence (252) et pour Kant, "the highest principle of all analytic judgements" (253). Sans nous inquiéter, pour le moment, de la fonction des deux principes dans les deux doctrines, n'examinons que leur origine. D'après Kant, il ne peut provenir de la sensation, puisqu'il est le principe analytique par excellence de toute connaissance a priori; pour saint Thomas, il prend sa source dans l'expérience, car on ne peut le tirer que de cette origine (254). Il est évident que le principe de contradiction n'est pas identique à la sensation ni aux processus qui vont de la sensation au principe par l'intermédiaire de l'imagination et de la mémoire et de l'expérience; il dépasse la sensation de toute la hauteur de l'intelligence, mais il n'est pas le produit d'une activité spontanée de l'intelligence à l'occasion de la sensation, car c'est dans et par elle qu'il provient à l'existence; et s'il est l'effet d'un acte de notre puissance d'entendement, il n'est pas pure création de cette puissance mais conséquence de son travail sur une donnée des sens.

Il faut donc conclure que si l'expérience est le point de départ nécessaire de toute critique de la connaissance humaine, elle n'est pas identique chez Thomas et chez Kant, car chez ce dernier, l'expérience n'est qu'un point de départ occasionnel, alors que chez l'Angélique, elle est un point de départ unique et total de toutes les connaissances humaines, qu'elles soient singulières ou universelles, contingentes ou nécessaires. Le texte suivant, dont la répétition est constante chez l'Angélique, suffit à établir les oppositions fondamentales du Thomisme et du Kantisme: "Judicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet ... Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse judicium rectum nisi reducatur ad sensum" (255). Cette dépendance n'est pas une dépendance corporelle mais une dépendance de mesure: "... judicium intellectus non dependet a sensu hoc modo quod actus iste per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat" (256).

Mais d'où vient cette diversité de conception de l'expérience? De leur notion d'objet, car pour Kant, le seul objet qui soit, ce sont les apparences ou l'objet phénoménal (257), donc ce qui est livré au devenir absolu et ne peut se présenter à notre conscience que sous forme d'impressions instables, intemporelles et aspatiales. Or, un tel objet ne peut expliquer ce qu'il y a de stable et de permanent ni dans l'intuition sensible, ni dans la pensée. Lors donc que nous découvrons de la nécessité et de l'universalité dans notre connaissance, cette dernière ne peut être empirique, c'est-à-dire engendrée par l'expérience ou la sensation; il faut qu'elle vienne d'ailleurs, et cet ailleurs ne peut être que le sujet et ses lois transcendentales ou a priori (258). L'expérience thomiste de l'objet est l'expérience simultanée d'un objet nouménal et phénoménal alors que celle de Kant n'est et ne peut être que phénoménale. Pourquoi cette exclusion du noumen comme objet d'expérience par Kant? C'est qu'il a été réveillé de son sommeil dogmatique par Hume qui mettait au compte de la croissance tout ce qui relevait de la substance et ré-

servait à la véritable connaissance les faits bruts. Hume, par cette exclusion, détruisait la vérité métaphysique comme vérité scientifique; et ce fut là le point de départ de la critique kantienne: l'objet de la métaphysique n'existe pas parce qu'on ne le connait pas mais on y croit:

"The holding of a thing to be true, or the subjective validity of the judgement ... if it be only subjectively sufficient, and is at the same time taken as being objectively insufficient, we have what is termed believing ... when the holding of a thing to be true is sufficient both objectively and subjectively, it is knowledge" (259).

Peut-on dire qu'un tel point de départ est identique pour les deux critiques? Oui, si on restreint le point de départ à un cogito, c'est-à-dire à l'expérience d'un phénomène de connaissance sans référence à son contenu. Mais ni Kant ni l'Angélique ne prennent comme point de départ de leur réflexion une connaissance sans contenu, car de l'aveu même du Père Maréchal, l'expérience kantienne a un contenu phénoménal alors que l'expérience thomiste contient et le phénomène et le noumen (260). Nous sommes donc obligés de conclure que le point de départ des deux philosophes n'est pas identique, et que sur ce point du moins, on ne peut concilier leur critique de la connaissance.

## 2) L'attitude psychologique kantienne et thomiste au point de départ de la critique:

"Une critique ne doit pas nécessairement jeter le veto sur la métaphysique; une critique ne préjuge rien sur la valeur absolue de son objet" (261). Ce que nous venons de voir concernant l'expérience de l'objet dans les deux définitions de l'expérience ne peut que nous laisser sceptiques sur la possibilité d'une neutralité absolue de Kant et de saint Thomas vis-à-vis de la vérité métaphysique. Examinons toutefois si cette neutralité existe de part et d'autre. Dans quelle attitude psychologique Kant et l'Angélique se trouvent-ils vis-à-vis de la vérité, puisque c'est d'elle qu'il s'agit.

"Now the proper problem of pure reason is contained in the question: How are a priori synthetic judgements possible? ... In the solution of the problem, we are at the same time deciding as to the possibility of the employment of pure reason in establishing and developing all those sciences which contain a theoretical a priori knowledge of objects, and have therefore to answer the questions:

How is pure mathematics possible?

How is pure science of nature possible?

Since these sciences actually exist, it is quite proper to ask how they are possible; for that they must be possible is proved by the fact that they exist. But the poor progress which has hitherto been made in metaphysics, and the fact that no system yet propounded can, in view of the essential purpose of metaphysics, be said really to exist, leaves everyone sufficient ground for doubting as to its possibility" (262).

La critique kantienne ne part donc pas de zéro; elle ne part ni du doute universel, ni ne refuse l'existence de la vérité. Son problème propre n'est pas: qu'est-ce que la vérité, mais l'existence de la vérité scientifique étant un fait, Kant se demande: comment est-elle possible? Cette question de la possibilité ne se pose normalement que sur des vérités déjà existantes: "Since these sciences (Mathematics and Physics) exist, it is quite proper to ask how they are possible" (263). Mais la vérité métaphysique n'existe pas. Dans quelle mesure peut-elle être l'objet de la Critique? Uniquement parce que nous avons une disposition naturelle à nous poser des problèmes qui dépassent l'expérience, c'est-à-dire qui sont nécessaires et universels. Nous devons donc nous demander: How is metaphysics, as natural disposition, possible. Mais cette disposition naturelle à se poser des problèmes qui dépassent l'expérience n'a rencontré, jusqu'à présent, aucune satisfaction, car les solutions données sont contradictoires. Il faut donc, une fois pour toutes, connaître scientifiquement, si cette disposition naturelle répond à un objet réel et si la raison est capable ou incapable de les saisir. D'où l'ultime question de la Critique est celle-ci: How is metaphysics, as science, possible? (264).

Psychologiquement, Kant commence donc sa recherche sur le COMMENT de la possibilité de la vérité scientifique, avec la certitude de découvrir ce comment pour la science mathématique et la physique pure, avec la certitude de découvrir le comment de la possibilité de la métaphysique comme inclination naturelle, puisqu'elle existe nécessairement, mais avec la certitude aussi que la seule science métaphysique que nous puissions avoir c'est qu'elle est une illusion transcendente, puisqu'il a exclu de la seule expérience humaine qui soit, l'objet même de la métaphysique, le noumen (265). Voyons si cette attitude correspond à celle que l'Angélique aurait eue, d'après le P. Maréchal.

Il est assez surprenant de constater que le P. Maréchal donne à saint Thomas une attitude psychologique toute différente de celle que nous venons de constater dans les affirmations mêmes de Kant; l'Angélique aurait débuté sa critique en décrétant "qu'une métaphysique, sous peine d'être incurablement dogmatique, doit débiter par une critique générale de la connaissance, c'est-à-dire par un examen réfléchi, et sans préjugé, du mouvement spontané qui entraîne l'esprit vers ce que nous appelons le vrai" (266). Il aurait donc adopté une attitude négative et expectante, un doute méthodique universel portant sur l'existence du vrai, pour en expérimenter la pos-

sibilité ou l'impossibilité logique (267). A supposer que l'attitude de doute universel méthodique ait vraiment été l'attitude de l'Angélique au début de sa métaphysique (268), il faudrait admettre que son point de départ est autre que celui de Kant, puisque ce dernier part de l'existence de la vérité scientifique pour se demander comment et non pas si elle est possible. Sur ce deuxième aspect de la critique, on est donc obligé de conclure qu'il n'y a pas concordance entre les deux penseurs.

### 3) L'analyse transcendentale du sujet et de l'objet:

Il y a une curieuse insistance de la part de Kant à nous présenter son oeuvre non comme un "system of pure reason, not a doctrine" (269), mais une propaedeutic à un système ou une doctrine de pure raison, propédeutique dont le nom propre est critique et dont la fonction "ought to be only negative, not to extend but only to clarify our reason and keep it free from errors" (270). L'objet propre de la critique n'est donc pas l'analyse de l'objet de la connaissance mais "the mode of our knowledge of objects in so far as this mode of knowledge is to be possible a priori" (271). Or, ce mode de connaissance est double: il est "pure intuition ... contains only the form under which something is intuited; the pure concept is only the form of the thought of an object in general" (272). Cette analyse des modes de notre connaissance, et non de ses objets ou de son contenu, se fait par une logique transcendentale, qui n'a rien à faire avec les principes empiriques ni rien à emprunter à la psychologie. Cette logique transcendentale se divise en deux parties dont l'Analytic étudie les concepts et les principes de l'entendement en tant qu'ils rendent possibles la connaissance scientifique des phénomènes c'est-à-dire, la mathématique et la physique (274), alors que la Dialectic étudie les concepts et les principes de la Raison pure en tant qu'ils sont la source connue mais inévitable de l'illusion métaphysique (275).

Nous sommes habitués, en thomisme, en entendant les mots concepts, principes, à les définir en terme d'objet, de connaissance objective; ce n'est pas le cas pour Kant, car une critique transcendentale n'analyse pas le concept en disséquant son contenu pour le rendre plus clair, plus distinct, etc ... mais dans une

"dissection of the faculty of the understanding itself, in order to investigate the possibility of concepts a priori by looking for them in the understanding alone as their birthplace, and by analysing the pure use of this faculty ... We shall therefore follow up the pure concepts to their first seeds and dispositions in the human understanding, in which they lie prepared, till at least, on the occasion of experience, they are developed and by the same understanding are exhibited in their purity, freed from the empirical conditions attaching to them" (276).

Il est difficile d'imaginer un thomisme dont l'analyse des concepts serait une analyse de forme pure, même en logique formelle, car les concepts, les jugements, les raisonnements sont tous considérés dans leur condition d'universalité, de particularité ou d'individualité, donc dans leur condition subjective, il est vrai, dans leur mode d'existence en tant que connu, mais dans une référence au moins implicite à une réalité envisagée dans son exis-

tence concrète; autrement, les mots universalité, particularité, singularité n'auraient plus aucun sens; c'est donc en référence à une expérience, à une connaissance empirique que même la logique formelle dénomme ses formes ou modi intelligendi. On peut bien analyser les concepts thomistes d'une façon transcendente, en ce sens qu'ils se réfèrent dynamiquement à un absolu de l'être, mais cette référence dynamique n'existe que parce que toutes ces réalités, malgré leur existence subjective ou intentionnelle, portent un contenu ontologique qui explique leurs exigences d'absolu ou d'être.

On peut bien faire du concept thomiste un pur possible (277), faire du noumène ou de l'objet formel de la métaphysique: "l'être parfaitement universel, et donc aussi, puisque les propriétés logiques d'universalité et de nécessité sont corrélatives, l'être inconditionnellement nécessaire en tant qu'être; en un mot l'absolu de l'être" (278), cela le rend peut-être apte à s'adapter à une métaphysique construite sur un mode transcendantal, mais malheureusement cela ne correspond aucunement à l'être en tant qu'être thomiste, ni au concept qu'il s'en fait (279). Et de plus, cela n'en fait pas un concept apriori kantien.

On peut aussi définir l'apriori, l'objet formel de facultés ontologiques, et non pas seulement une fonction logique (280), mais quand on fait cette addition, on abandonne totalement le point de vue kantien pour y substituer un point de vue réaliste. Et quand on identifie l'objet formel avec la puissance elle-même, avec son acte premier, comme préfigurant en creux la forme générale de l'objet qui serait son complément naturel (281), on transforme en réalités kantienne ou subjectives ce qui, chez l'Angélique, est la caractéristique des réalités extérieures; et ce qui plus est, on transforme ces caractéristiques du sujet transcendantal en leur donnant une ouverture sur le réel, ce qu'elles n'ont pas chez Kant. Car l'ouverture des aprioris kantiens sur un monde objectif de noumène est une ouverture sur un monde illusoire par définition:

"For here we have to do with a natural and inevitable illusion, which rests on subjective principles, and foists them upon us as objective ... There exists, then a natural and unavoidable dialectic of pure reason ... one inseparable from human reason, and which, even after its deceptiveness has been exposed, will not cease to play tricks with reason and continually entrap it into momentary aberrations ever and again calling for correction" (282).

## CONCLUSION

Nous n'avons pas à rechercher les causes qui ont poussé le P. Maréchal à tenter d'établir une concordance entre la Critique transcendente de Kant et la Critique ontologique de l'Angélique; cela constituerait un cha-

pitre intéressant de l'histoire de l'épistémologie et constituerait un admirable particulier dont la solution serait remplie d'intérêt et de surprises pour le chercheur. Mais dans le contexte qui est le nôtre, c'est-à-dire, dans la situation de cette initiative néoscolastique comme un essai de conciliation entre la conception kantienne de la critique de la connaissance métaphysique et la conception thomiste, nous sommes obligés de conclure que cette initiative, dont le but était de manifester les aspects complémentaires des deux épistémologies, aboutit à un rejet total et de la Critique de la raison pure, et de la métaphysique thomiste. Ce qui existe, dans le Cahier V du P. Maréchal et dans les articles cités, n'est ni thomiste ni kantien; c'est une troisième histoire que le philosophe néoscolastique nous raconte, une troisième histoire qui se substitue au dialogue primitif entre Thomas et Kant sur la vérité métaphysique, et les rejette tous les deux. Nous sommes en face d'une épistémologie maréchaliste, complètement étrangère à la Critique de la Raison pure, complètement étrangère aussi à une position thomiste du problème de la connaissance humaine.

Thomiste, donc réaliste, le philosophe néoscolastique a constaté qu'il était pris dans un cercle vicieux: ou renoncer à la métaphysique qu'il professe, ou renoncer au caractère scientifique de cette philosophie. Tel est, nous l'avons vu, le véritable problème épistémologique qui confronte les penseurs thomistes contemporains. Nous avons assisté au cauchemar que cette situation a provoqué, nous avons constaté le sentiment progressif de culpabilité que les philosophes réalistes ont développé à la vision de leur nudité critique, et les nombreuses visites qu'ils ont faites chez le tailleur à la mode: l'idéalisme. Ces séances prolongées du thomiste chez le confectionneur idéaliste devait le rendre fashionable; il en est sorti revêtu d'une tunique de Nessus qui l'a privé de toute liberté dans les mouvements. Son nouvel uniforme est devenu sa prison et tout essai de libération rend son déshabillé plus accentué qu'auparavant, car il est privé à la fois de la vérité thomiste et de la défroque idéaliste. Essayons de rechercher les causes de cet affreux rêve dont monsieur G. Van Riet nous a scrupuleusement rapporté les divers incidents, et les confusions redoutables qu'elles ont engendrées dans la philosophie thomiste contemporaine.

### I) Les causes de cette confusion:

L'identification que Descartes a faite de la philosophie scolastique avec la connaissance populaire, dite de sens commun, a produit chez les penseurs néoscolastiques, une sorte d'abcès de fixation qu'ils n'ont pu parvenir à guérir. Ils ont peur de cette identification, mais ils l'acceptent. Comment expliquer autrement cette importance qu'ils attachent au réalisme de la connaissance populaire dont la justification rendra leur philosophie critique, au sens cartésien ou kantien du mot? (283). Montrer que la connaissance populaire est réaliste, c'est enfoncer une porte ouverte, car

ni Descartes, ni Kant, ni les savants modernes ne le nient; on a même établi que toute la science a ce réalisme comme point de départ (284). Mais admettre le réalisme de la connaissance populaire n'est pas établir son caractère scientifique; voilà pourquoi tout le monde lui reconnaît le réalisme et lui refuse la science, à commencer par Aristote et saint Thomas (285), car faire de la connaissance populaire une connaissance scientifique, c'est détruire tout ce qui constitue l'essentiel de l'épistémologie classique: connaître scientifiquement, c'est connaître par les causes. Il faut donc se débarrasser de cette fascination qu'exerce l'identité établie par Descartes entre philosophie réaliste et connaissance populaire et montrer que notre philosophie est une sagesse: tel est le but d'une épistémologie.

La deuxième source de la confusion qui existe chez les épistémologues néoscolastiques est leur oubli des sources mêmes de l'Idéalisme. Il est né de ce postulat que la métaphysique n'existait pas parce qu'elle avait toujours engendré le scepticisme (286). Or, une méthode qui part de l'inexistence de la vérité métaphysique en raison de son manque d'unité, et qui cherche les causes de cette non-existence au nom d'un critère soit mathématique soit physique, ne peut construire qu'une épistémologie qui justifie la mathématique et la physique et rend impossible la métaphysique; car les possibilités d'application d'une méthode sont exactement corrélatives aux évidences qui lui servent de point de départ: tout ce qui n'est pas connaissable en vertu de l'évidence-principe est inconnaissable par cette méthode.

## 2) Les conséquences de cette confusion:

Si celui "qui sème le vent engendre la tempête", le semeur de confusion engendre une confusion encore plus prononcée. C'est ce verdict qui conclut l'enquête exhaustive que monsieur G. Van Riet a menée sur notre sujet:

"Mais il reste une discipline dont le statut n'est pas encore établi. C'est l'épistémologie ... Aujourd'hui encore, on discute de l'objet de cette discipline et de sa méthode, des problèmes qu'elle comporte et de la place qu'elle doit occuper dans une philosophie systématique; le nom même dont on la désigne n'est pas universellement accepté" (287).

Voici un tableau des diverses confusions dont on constate l'existence chez les épistémologues néoscolastiques:

a) confusions dans les noms: On désigne ce traité comme une logica major, materialis, critica; épistémologie, critériologie, gnoséologie, théorie de la connaissance; réalisme immédiat qui est précritique, critique, méthodique, philosophique, métaphysique, naturel: treize noms pour désigner la même réalité;

b) confusion sur la place de ce traité en philosophie:

Il est partie de la logique, de la psychologie, ou bien roule dans l'orbite de la métaphysique, dont il est soit le seuil, soit la première partie, ou la seconde ou la dernière, ou bien il s'identifie à la métaphysique dont il est l'envers ou le contrôle continu et perpétuel. Huit topographies différentes pour le même traité!

c) confusion dans les objets ou problèmes

Ces derniers sont: la valeur de certitude et de réalité des connaissances humaines, de la connaissance humaine, d'une connaissance humaine, celle des premiers principes; la valeur, non de certitude, mais de réalité, de la connaissance humaine. Quatre objets pour une même discipline!

d) confusion dans les méthodes

La méthode est apologétique, méthodique ou réflexive, critique, transcendente (288).

Monsieur G. Van Riet explique cet état chaotique de l'épistémologie néoscholastique par ses attaches trop exclusivement historiques:

"Dès la naissance du mouvement néothomiste, mais surtout de nos jours, le caractère philosophique de l'épistémologie est compromis par l'importance sans cesse croissante de l'histoire ..... D'une part, l'épistémologie a tendance à rechercher ses problèmes dans les philosophies non thomistes, comme si son seul objectif était de les réfuter ... Mais d'autre part, et pour le même motif, elle ne peut s'intéresser exclusivement à la doctrine de saint Thomas .... Pas plus qu'elle ne peut chercher dans les systèmes non thomistes la source exclusive de sa problématique, l'épistémologie thomiste ne peut donc demander aux seuls textes de saint Thomas de lui fournir les questions ou de lui indiquer les réponses qu'elle a pour tâche de formuler. Discipline philosophique, elle doit s'affranchir des contingences historiques, quelles qu'elles soient" (289).

Cette explication ne semble ne rien expliquer. S'il s'agit d'une épistémologie qui n'existe ni dans les écrits ni dans l'esprit de saint Thomas (290), en vertu de quel droit la dénommer thomiste. Si elle est thomiste,

il est normal qu'elle aille chercher ses problèmes et ses réponses là où normalement le thomisme a la plus grande chance d'exister: dans les oeuvres de l'Angélique, et qu'elle combatte et réfute les ennemis-nés de cette doctrine; elle ne peut donc se désintéresser de l'histoire. Mais n'en déplaise à monsieur Van Riet, ce n'est pas l'histoire qui a produit les incohérences dont l'épistémologie néoscolastique souffre, c'est son manque de philosophie dont je voudrais souligner l'existence en terminant.

L'épistémologie, par son histoire, est nécessairement liée au problème de la vérité infallible. Or, le problème de la vérité est toujours complexe, car il exige, pour être intelligible, un moi, un non-moi en moi, et un non-moi en dehors de moi (je m'excuse d'utiliser ce jargon, mais il est à la mode en néoscolastique). C'est toujours le sujet ou le moi qui pose le problème; il est donc toujours de la partie; de plus, il ne peut poser le problème que lorsqu'il y a une certaine dualité dans le moi, donc au moins un dédoublement du moi qui est vécu à la fois comme expérience et comme objet. Cette dualité là ne pose pas de problème parce qu'elle est l'évidence même du cogito, des idées, c'est-à-dire du non-moi réel. Et c'est au sujet de ce non-moi que le problème se pose, et se pose de quatre façons: a) comment savoir que le non-moi ou l'autre en moi correspond vraiment et actuellement à un non-moi extérieur? Cette question engendre des critériologies ou la recherche des critères d'évidence. Toute une série d'épistémologues néoscolastiques se sont posé ce problème et ont tenté de la résoudre. Il est d'ailleurs un véritable problème.

b) La deuxième question possible est: de combien de façons le non-moi peut-il exister en moi? C'est le problème réel, lui aussi, de la multiplicité des vérités, de leur évidence et certitude, problème qui a servi d'objet à plusieurs épistémologues.

c) La troisième peut s'énoncer ainsi: quelle relation y a-t-il entre le non-moi en moi et le non-moi à l'extérieur? Encore un problème réel qui porte non plus sur l'évidence ou la certitude de la vérité, car elles en sont des notes, mais sur la nature même de la vérité, sur son quod quid est. On pourrait dire que c'est le problème le plus important de l'épistémologie, car les deux autres le présupposent réglé, puisque les propriétés ou les qualités d'une réalité découlent de cette réalité et la présupposent.

d) La quatrième et dernière question: le moi est-il fait pour le non-moi, ou la vérité existe-t-elle? Quand on pose cette question, on cesse de philosopher, car on a eu tellement de désillusions, on a tellement essayé de trouver la vérité pour aboutir à l'erreur qu'on est devenu sceptique. Cette question a été posée par les sceptiques, par plusieurs néoscolastiques, mais elle n'a jamais été posée par Descartes, ni par Kant. Descartes est parti d'une vérité existante dont la nature lui a servi de critère pour découvrir le premier principe de la métaphysique, il est parti de la vérité mathématique (291). Kant est parti de deux vérités existantes pour construire sa critique, la vérité mathématique et la vérité de la physique pure (292).

Et quand, en vertu du principe d'une pseudo-sincérité radicale, on fait de saint Thomas un douteur universel, même méthodique, on en fait un imbécile qui manque à la première loi que lui-même a établie dans les questions que l'intelligence humaine peut poser et celles qu'elle ne peut pas poser (293). Car une chose inconnue n'a jamais posé de problème à personne, et la vérité n'est connaissable que dans la mesure où elle existe, car elle n'existe que dans l'âme humaine. On peut donc, sachant que certaines vérités existent, se demander si elles sont scientifiques, si elles sont philosophiques, si elles sont populaires, etc ... mais on ne peut se demander si la vérité existe avant d'avoir eu l'expérience de la vérité, c'est-à-dire avant qu'elle n'existe! Ce n'est donc pas une question.

C'est surtout pour s'être posé cette quatrième question que l'épistémologie néoscholastique est descendue dans ce chaos qui nous fait penser à celui qui nous décrit la Genèse, mais sans la présence de l'"Esprit de Dieu qui planait sur les eaux". Ce n'est pas l'histoire, ni l'idéalisme, ni le thomisme, qui empêche cette discipline de trouver sa place, son nom, ses objets et sa méthode, mais le fait de se poser une question qui philosophiquement est un non-sens dès lors qu'on accepte de philosopher. On prétend que l'Idéalisme a beaucoup appris au thomisme! Il y a une chose qu'il n'a pas apprise à un grand nombre d'épistémologues néothomistes, c'est la façon de poser une question. Écoutons cette leçon que nous donne Kant, si celle que nous donne l'Angélique ne suffit pas. Elle se pose non pas sur l'existence de la vérité, mais sur sa nature:

"The question, famed of old, by which logicians were supposed to be driven into a corner, obliged either to have recourse to a pitiful sophism, or to confess their ignorance and consequently the emptiness of their whole art is the question: What is truth?..... To know what questions may reasonably be asked is already a great and necessary proof of sagacity and insight. For if a question is absurd in itself and calls for an answer where none is required, it not only brings shame on the propounder of the question but may betray an incautious listener into absurd answers, thus presenting, as the ancients said, the ludicrous spectacle of a man milking a he-goat and the other holding a sieve underneath" (294).

Le spectacle que donne notre philosophie contemporaine est tout aussi ridicule que l'incident auquel Kant fait allusion, car elle ne pourra jamais extraire de l'idéalisme le lait de la méthode philosophique ni son thomisme cribler cette méthode. Notre cauchemar a duré déjà trop longtemps; il est temps d'en sortir si nous ne voulons pas donner raison aux idéalistes et aux sceptiques de tous les temps pour qui notre métaphysique a toujours été une illusion transcendente. Demandons à l'Ange du génie métaphysique la véritable méthode philosophique.

CHAPITRE QUATRIEME: LA METHODE DU DOCTEUR ANGELIQUE.

"... rationes syllogismi et definitionis se habent in definiendo et syllogizando, sicut regulae artis, ad quas debet aspicere artifex in operando. Artifex autem qui facit cultellum, non facit operando regulam secundum quam operatur: sed secundum regulam, quam habet in mente, examinat an cultellus bene sit factus" (295).

Avant d'aborder l'étude de la méthode philosophique dont l'Angélique s'est servi pour construire sa synthèse, il est bon de faire la cueillette des divers renseignements qui se dégagent des trois analyses qui précèdent, puisqu'elles portent toutes les trois sur la nature d'un problème et sur celle des attitudes radicales de l'esprit humain mis en demeure de découvrir la vérité.

De notre premier chapitre nous pouvons dégager trois lois universelles qui régissent toute notre activité de connaissance. La première est celle de ce désir incoercible de la vérité, désir qui hante notre âme et qui s'exprime par la fuite instinctive de l'ignorance et de l'erreur, dès que nous en sommes conscients. La seconde loi règle les activités qui découlent de ce désir de vérité, elle organise les démarches vers la découverte du savoir, démarches dont l'allure normale est un va et vient continu de la réflexion entre l'univers que nous connaissons et l'univers qui est, afin de concilier les récits divergents que la réalité nous fait d'elle-même, lorsqu'elle devient notre hôte. La troisième loi porte sur les résultats de ces démarches. S'ils sont positifs, c'est-à-dire, si l'homme a réussi à dissoudre la contradiction des récits, à dissiper les divergences, à posséder une nouvelle vérité plus complète que les précédentes, alors la confiance dans les capacités de l'intelligence augmente, ses procédés de recherche s'améliorent et l'on voit naître ces magnifiques synthèses dont l'esprit humain s'est nourri pendant des siècles. Si la recherche n'aboutit pas, si l'homme est incapable de voir où se trouve la vérité dans cette discordance des récits qu'il entend, il doute, c'est-à-dire qu'il refuse de prendre parti pour l'un ou l'autre conteur afin d'éviter l'erreur qui est un mal plus grand que l'ignorance, mal dont le doute est un aveu. Le doute n'est donc pas synonyme d'erreur, mais de vaccin contre l'erreur. Mais si les doutes s'accumulent, si l'homme subit des insuccès répétés dans sa recherche de la vérité, alors peut naître la désillusion dans son âme, car son désir incoercible de la vérité, désir qu'il ne peut jamais satisfaire lui apparaît comme dérisoire, et cette désillusion prend le nom de Scepticisme, qui est une maladie de l'esprit et l'erreur par excellence puisqu'elle fait perdre le goût de la vérité dans le sens où on dit qu'on perd le goût du pain: on meurt à la recherche désintéressée de ce pour quoi nous sommes faits.

Le deuxième enseignement nous est fourni par l'expérience épistémologique moderne, et il nous apprend tout ce qu'il ne faut pas faire si nous voulons découvrir la vérité philosophique; il contient les règles du comment ne pas philosopher. La première règle s'énonce comme suit: lorsque le doute est identifié à l'erreur, on confond la crainte de l'erreur avec l'erreur, le vaccin avec la maladie. La seconde règle découle de la première: s'innoculer le doute, ce n'est pas guérir la maladie mais la contracter; et comme la maladie n'est jamais un remède mais un mal, la méthode du doute, au lieu de guérir infailliblement le scepticisme, ne fait que l'augmenter, comme l'a prouvé péremptoirement l'histoire du cartésianisme. Troisième règle: lorsque le doute est identifié à l'erreur, que le douteux pour moi équivaut au douteux en soi, il ne reste plus comme critère de la vérité et de l'erreur que mon esprit qui devient ainsi la règle de la vérité, et le cogito demeure la seule position logique pour construire une philosophie. Quatrième règle: si mon esprit est l'unique source de vérité, il est aussi l'unique source d'erreur (296). Il faut donc lui intenter un procès et lui faire rendre ses comptes, c'est-à-dire justifier l'existence de l'erreur. Dans un tel contexte, toute méthode philosophique devient une analyse de nos capacités d'erreurs et non une analyse de nos puissances de vérités. La cinquième règle porte sur les résultats du procès intenté à l'esprit par la méthode. Le verdict peut être un verdict de non culpabilité lorsqu'on fait de l'âme humaine un pur esprit, ensemencé d'idées ou de vérités depuis le premier moment de son existence; la faute est alors rejetée au compte du corps et de l'éducation. Le verdict peut être un verdict de culpabilité lorsque l'âme est définie non comme un pur esprit rempli d'idées mais comme un Demiurge platonicien dont la puissance créatrice peut tirer de sa spontanéité toutes les idées ou formes mais non la matière que ces formes devront animer, cette matière devant être fournie par la sensibilité. Ce créateur de formes apriori continue de créer lorsque la matière lui manque, et ces créations sont des illusions transcendentales, il est créateur d'erreurs. La vie d'un pur esprit enseveli dans un corps trompeur, la vie d'un Demiurge condamné à l'illusion transcendentale, telle est la vie de l'homme cartésien et kantien, telle est la philosophie engendrée par leur méthode.

Le troisième et dernier enseignement est tiré de l'expérience néoscholastique. En voici les éléments essentiels. Lorsqu'on est partisan d'une philosophie qui ne conçoit l'homme ni comme un ange ni comme un Demiurge, où le douteux pour moi n'a rien à faire avec le douteux en soi, il est suprêmement illogique d'adopter une méthode philosophique dont toute l'essence est de critiquer l'ange ou le Demiurge pour les désillusions (scepticisme) constantes qu'il entretient dans l'âme humaine. La méthode philosophique sera normalement conçue en fonction d'un homme qui se met en marche vers la vérité. Si c'est un procès, ce sera un procès des vérités humaines, et non celui des désillusions provenant d'un esprit angélique ou d'un Demiurge créateur d'a priori.

C'est à la lumière de ces enseignements que nous allons aborder l'étude du problème épistémologique que Thomas a vu naître et qu'il a dû résoudre. Nous allons procéder dans ce chapitre comme dans les trois précédents; une première section nous fera assister à la genèse du problème causé par l'opposition de l'histoire familière de la théologie augustinienne et de l'histoire surprenante de la cosmologie aristotélicienne. Puis une deuxième section étudiera l'étonnement thomiste et les méthodes de recherches qui en découlèrent.

Ière section: La naissance du problème thomiste.

### A) le conteur familial

Le contexte idéologique dans lequel la synthèse thomiste naquit et se développa fut un contexte de foi chrétienne, immanente à un mode de penser néoplatonicien (297). La foi lui enseigne que l'univers est créé, qu'il est lui-même partie de cet univers, mais elle ne lui donne de définition ni de la créature ni de l'homme. Ce travail de définition que la foi ne fait pas, la théologie augustinienne se charge de le faire. Laissons le dernier et le plus parfait conteur de l'univers médiéval augustinien nous raconter cette histoire d'un univers-en-voyage. Son itinéraire est tracé de toute éternité car la voie qu'il doit suivre s'appelle le Verbe même de Dieu. Écoutons Bonaventure nous décrire les trois grandes étapes de cet itinéraire que poursuit la création lorsqu'elle sort de Dieu et que sa destinée est d'y retourner (298).

### Ière étape: La Création ou la multitude sort de l'Un.

La multitude est un fait d'expérience; son origine divine est un fait révélé; sa description remplit les premières pages de la Bible. Voici comment Bonaventure raconte cette sortie. Dieu qui est l'Être, l'Essence, l'immuable et dont la richesse est infinie, décrète librement la création. Il a tout ce qui est nécessaire pour créer, car étant tout-puissant et artiste aux possibilités infinies, il est rempli d'idées ou d'imitabilités (299), et malgré sa simplicité, son ingéniosité artistique réussit ce tour de force: créer des réalités composées, car toute créature, même les spirituelles, est composée de matière et de forme (300). Cette composition part des profondeurs de l'entis et de l'esse pour se compléter par la matière et la forme, à laquelle s'ajoutent le genre et la différence, la substance et les accidents (301). Tel est le premier étage de composition des créatures. Avec l'homme s'ajoute la composition de nature spirituelle et corporelle ainsi que les compositions qui accompagnent toute nature corporelle: celles en parties homogènes et hétérogènes (302).

La série chronologique des créatures a commencé par le ciel empyré pour se continuer par les anges, la matière des éléments et la première mesure de toute créature: le temps. Des trois créatures corporelles découlent toutes les autres qui sont légion (303). Enfin l'univers bonaventurien est couronné par une dernière créature, toute différente des autres, la Grâce, créature qui permet le péché et avec lui la dé-création. Toutes ces créatures sont unes, i.e. indivisibles en elles-mêmes et divisibles des autres. Nous sommes en face de la multiplicité la plus incroyable qui puisse sortir d'un unique artiste Dieu.

2ième étape: Unité immanente au multiple ou l'Exemplarité.

L'art divin semble donc avoir lancé les êtres dans le temps et l'espace; il les a dispersés, un à un, sans qu'il semble y avoir la moindre possibilité d'unité des créatures entre elles et avec la simplicité divine. Il n'en n'est rien puisque l'artiste divin est présent à ses oeuvres dans son activité conservatrice d'abord, et comme modèle de toutes et de chacune, car elles ne sont que des copies des idées divines. Or, cet aspect artistique des réalités ne s'ajoute pas à leur nature, elle la constitue: "... Creatura non est nisi simulacrum sapientiae..." (304). "Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale; sicut esse vestigium nulli creaturae accidit" (305).

Reliées à l'artiste divin en tant que copies, les créatures le sont entre elles par deux liens ontologiques, dont le premier est la matière première, appétit universel des formes et qui sert de support commun aux plus infirmes comme aux plus nobles (306); le second lien ontologique est le compagnonnage des formes qui, loin de s'exclure l'une l'autre, s'ajoutent au contraire et cohabitent dans la même réalité (307). Cette seconde phase de l'itinéraire de l'univers-en-voyage consiste donc dans une mise en commun de l'exemplarité divine qui mesure toute réalité et l'unifie en leur modèle, et une mise en commun de leur pauvreté (matière première) et de leur richesse (leur forme substantielle). L'univers ainsi unifié est prêt à entreprendre la troisième et dernière étape de son voyage: le retour à Dieu.

3ième étape: Le retour à Dieu par le dynamisme et la finalité.

Cette troisième étape comprend deux phases bien distinctes. Tout d'abord l'univers matériel se met en marche vers l'homme, c'est-à-dire, tout ce qu'il y a d'actif et de passif dans le monde matériel est en tendance vers leur information par la plus haute des formes, l'âme humaine (308). Cette causalité inférieure ne contient aucun hasard, aucune contingence, car Dieu les meut comme des pantins; tous leurs mouvements, l'ensemble comme le détail, sont organisés de toute éternité par le Dieu Providence. Cette causalité ne consiste pas d'ailleurs à produire d'autres êtres, car c'est un privi-

lège réservé à Dieu seul, et par la production d'être, Bonaventure entend la production des formes ou des essences tant substantielles qu'accidentelles (309). La causalité des créatures infra-humaines est donc dispositive; elle fait passer un être d'une manière d'être à une autre manière d'être (v.g. "faire que le bouton devienne rose"), et elle ne peut rien faire de plus puisque Dieu a tout créé dès le principe dans les raisons séminales contenues dans la matière et attendant le moment prévu pour leur épanouissement (310).

Voilà pour le retour à Dieu, par l'homme, de l'univers matériel. Mais une fois dans l'homme, qu'est-ce que ce dernier va en faire? Il va lui faire continuer le voyage jusqu'au terme béatifiant par la connaissance et l'amour qui sont la causalité propre des créatures spirituelles. Cette seconde étape de l'itinéraire est donc un voyage où la vérité et l'amour servent de véhicule, car connaître, c'est posséder la vérité et Dieu seul est Vérité, seul il est vraiment indivisé et indivisible, toutes les créatures étant composées donc divisibles, donc manquant de vérité comme elles manquent d'être (311). Mais comment l'homme causera-t-il la vérité, puisqu'elle s'identifie à l'être et que seul Dieu peut causer ce dernier?

Pour être adéquat à l'être par son intelligence, ce qui est la définition de la vérité (312), il faudrait que les deux termes de l'adéquation soient immuables; or, ni l'intelligence créée ni la réalité créée ne sont immuables. Il faut donc recourir à la causalité divine pour expliquer la production de la vérité comme il fallait y recourir pour expliquer l'apparition d'êtres nouveaux; et de même que les raisons séminales rendaient compte de l'être nouveau, - la causalité créée ne travaillant que sur le paraître-, de même la mémoire (313) augustinienne contient les raisons éternelles déposées depuis toujours en elles par l'illumination divine. Connaître la vérité ce n'est pas la produire vraiment, c'est la faire apparaître là où elle existait déjà, grâce à l'illumination, le véritable moteur de l'intelligence humaine (314). Cette ratio movens qu'est l'illumination, s'exerce à tous les stades de l'acquisition de la vérité; celui de la saisie des vestiges par la sensation et de la conservation de leur image par la mémoire sensible; celui de la saisie des natures par l'appréhension, de leur vérité par le jugement et des liens nécessaires entre les diverses vérités par le raisonnement (315). Actualiser toujours plus complètement et intensément les vérités déjà existantes dans l'âme grâce à la coopération constante de l'illumination, jusqu'au moment où face à face avec la Vérité son voyage sera terminé, tel est l'itinéraire de l'âme humaine et la part qui lui revient en propre. Telle est l'explication métaphysique de l'univers bonaventurien.

L'épistémologie de Bonaventure, son "Discours de la méthode" est exactement calqué sur la réalité à connaître et la nature de la connaissance. Puisque la structure métaphysique de l'univers est d'ordre historique, que c'est une sorte de drame cosmogonique dont Dieu est l'impressario, la vérité consistera à pouvoir lire ce scénario divin, suivre cette trilogie, de l'efficacité, de l'exemplarité et de la finalité. La méthode de connaissance se-

ra une méthode de lecture (316). Or, la Foi nous a déjà mis entre les mains un autre livre, la Bible, et nous connaissons les lois de sa lecture qui se fait en quatre étapes selon les quatre sens du texte divin. De même, pour ce livre divin qu'est l'univers, la seule méthode à prendre pour le pouvoir bien lire est la méthode exégétique qui consiste à commencer par le sens littéral, puis saisir le sens allégorique, auquel s'ajoute le sens tropologique que couronne le sens anagogique. Voyons comment Bonaventure applique cette méthode exégétique.

### 1) le sens littéral

L'univers est donc un livre écrit par Dieu, et ce livre obéit aux lois générales de l'écriture; il y a les lettres: ce sont les éléments primitifs qui composent toute créature; il y a les syllabes et les mots qui sont la synthèse de ces éléments et constituent les natures; il y a les liens dynamiques entre ces natures qui contiennent les phrases et les chapitres. La grammaire spéculative qui découvre les lois de morphologie et de syntaxe de ce livre, c'est la science, et Aristote a excellé dans cette étude du sens littéral du livre de l'univers. Mais si la grammaire nous donne les éléments et les lois de la composition d'un volume, elle est incapable de nous en livrer le sens ou la vérité. La science aristotélicienne seule ne saisit donc pas la signification du livre, et si elle affirme que tout est dans la grammaire, elle est fausse (317).

### 2) le sens allégorique

Saisir la signification des signes étudiés par la grammaire, c'est saisir ce qui les constitue vraiment, c'est saisir la vérité, car cela nous oblige à pénétrer à l'intérieur de l'âme de l'écrivain, à découvrir ses intentions et les idées qui lui ont servi de modèle pour composer son volume. Ce fut là l'oeuvre de Platon dont le seul souci n'est pas l'aspect physique des réalités mais leur caractère de copies ou d'images des formes séparées, les seules réalités vraiment êtres et vraiment vraies. Cette connaissance s'appelle Sagesse, car elle voit tout le monde inférieur sous le signe de l'exemplarité, de l'unité de l'artiste ou de l'écrivain.

### 3) le sens tropologique

La sagesse platonicienne a bien saisi le sens spirituel de l'univers, son caractère participé, mais elle n'a jamais connu le sens de cette participation, car elle ne connaissait pas le lieu des formes: le Verbe de Dieu. La grâce nous met en contact avec la Trinité Sainte, avec le véritable lieu des formes, et la Théologie nous explique le sens tropologique de l'univers en nous le manifestant comme sortant de Dieu par l'activité créa-

trice et remontant vers lui par le Christ et l'activité christologique des sacrements. Sans cette nouvelle connaissance, la sagesse platonicienne est fautive, car elle ne nous dit vraiment pas la signification de l'univers qui doit conduire à la Trinité sous peine d'être faux.

#### 4) le sens anagogique

Avec la saisie de l'univers comme copie d'un artiste d'abord inconnu (Sagesse platonicienne), ensuite connu (Théologie), on croirait que la vérité est définitivement conquise, que nous sommes arrivés au terme. Loin de là, car malheur à celui qui se contenterait de cette lecture du livre de la création qui nous laisse plongé dans le temps et dans l'espace, même si c'est en présence de la Trinité; car nous ne sommes pas faits pour vivre dans le temps mais dans l'éternité; nous ne sommes pas faits pour vivre dans la Foi mais dans la Gloire. Il reste donc une dernière signification à ajouter aux trois premières, c'est le sens anagogique qui nous est donné par les dons du Saint-Esprit, présence consciente et goûtée des trois personnes dans l'âme, et qui sont une participation à cette vision glorieuse de l'éternité. La connaissance mystique nous donne cette dernière lecture de l'univers qui nous permet de goûter Dieu et tout en Dieu; c'est la vérité dans sa totalité, et c'est elle qui définit le seul véritable métaphysicien chez Bonaventure (318). Les étapes successives de l'acquisition de la vérité métaphysique nous sont données dans un texte très illuminateur:

"... videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum Sanctum datus est Augustino... Excellentiori vero modo fuit in Paulo et Moyse... Excellectissime autem fuit in Domino nostro Jesu Christo" (319).

Telle était l'histoire que racontait Bonaventure et que Thomas connaissait parfaitement. Cette histoire se trouvait dans ses grandes lignes chez Augustin, mais Bonaventure l'avait embelli d'éléments empruntés à Scot Erigène (320), à Gilbert de la Porrée (321), à Avicenne (322) et à Guillaume d'Auvergne (323). Un tel récit ne pouvait que réjouir profondément une âme chrétienne, car les trésors de la vie intérieure dont l'importance est primordiale en christianisme ne pouvaient qu'être augmentés et exaltés par l'importance qu'une telle doctrine leur donnait; ils avaient, en effet, l'exclusivité de la vérité, une sorte de copyright universel sur l'ensemble des oeuvres de Dieu. Dans une telle synthèse (324), la raison n'est pas la servante de la Foi, elle est son esclave, et toute tentative d'indépendance la voue nécessairement à l'erreur la plus profonde et compromet toute chance de vérité.

Au moment même où Bonaventure racontait cette histoire familière à l'âme médiévale, une autre histoire qui circulait sous le manteau depuis déjà une vingtaine d'années, commençait à devenir publique et provoquait des remous très violents chez les théologiens de cette époque. C'était l'histoire, scandaleuse pour un esprit néoplatonicien, que racontaient la physique et la métaphysique d'Aristote; or, toute histoire qui scandalisait les partisans de la synthèse augustinienne devenait fatalement scandaleuse aux regards de la foi chrétienne dont la formulation théologique s'était faite, depuis 8 siècles, en termes augustinien. Thomas avait déjà entendu ce récit de la bouche de son Maître Albert, il l'avait lu dans les pauvres traductions latines des textes arabes, et il devait bientôt la relire dans une traduction nouvelle faite directement sur le texte grec. En quoi cette histoire s'opposait-elle au récit que nous venons d'entendre de la bouche de Bonaventure?

### B) Le récit aristotélicien ou le conteur scandaleux

Ce n'était pas par sa notion d'être composé de matière et de forme, de substances et d'accidents qu'Aristote s'opposait à l'univers augustinien, car la matière était nécessaire à la distinction de la créature et du créateur, qui seul était simple. Le scandale commençait avec l'unicité de la forme substantielle (325), l'introduction d'une causalité réelle dans le monde du devenir et d'une causalité qui portait sur les formes (326). Il y a, en effet, dans l'univers physique aristotélicien, de véritables générations et corruptions, et la cause de ces générations et corruptions n'est pas Dieu par l'intermédiaire de raisons séminales qui peupleraient la matière première, car la matière première est pure puissance; la forme doit donc venir de la causalité de la créature, tant la forme substantielle qu'accidentelle. Or, le domaine des formes s'identifiait à celui de l'être chez Bonaventure; il était un domaine tabou pour la causalité créée qui pouvait tout au plus travailler à l'épanouissement d'une forme, mais jamais à sa production (327).

La deuxième note scandaleuse (en fait elle était hérétique) de l'histoire aristotélicienne, c'était l'éternité de son univers physique et sa nécessité, car seuls les individus naissent et disparaissent, les structures ont toujours été et seront toujours ce qu'elles sont. Il n'y a ni progrès ni régression, mais une identité de fond sous des recommencements perpétuels dans cette histoire éternelle d'un monde éternel (328).

Encore plus hérétique, si c'est possible, était la divinité qui présidait à ces changements éternels et à leur ordre. Au lieu d'un Dieu, il y en avait plus de quarante (329); au lieu d'un Dieu providence, ces 40 divinités présidaient, imperturbables, à ces événements terrestres et cé-

lestes, car elles ne les connaissaient même pas puisqu'elles ne les avaient pas faites (330). Sources de motricité universelle, elles attiraient ce monde de changement et du mouvement en vertu de leur immobilité même, de leur impassibilité, que l'univers physique essayait d'imiter par la perpétuité des espèces qui corrige quelque peu l'instabilité des individus (331).

Au milieu de ce monde sans destinée, sans progression ni régression, présidé par des divinités qui ne savent pas ce qui s'y passe et ne peuvent s'y intéresser sans déchéances, Aristote a plongé l'âme humaine, dont la substance consiste à être la forme d'un corps de qui elle dépend et pour subsister et pour la totalité de son activité. Pas de réminiscence platonicienne; encore moins de mémoire augustinienne où les raisons éternelles ont écrit d'avance l'ensemble des vérités dont notre âme est susceptible. Pas d'illumination divine qui établisse de contact entre L'être de Dieu, source et objet de toute vérité et cette intelligence "quae est tabula rasa in qua nihil scriptum est." Il y a bien un élément divin un theion ti appelé intellect séparé, mais il semble ne pas appartenir à l'âme de chaque homme (332). L'âme est donc vraiment dans un état de désolation complète; sa seule espérance lui vient de la sensation qui est beaucoup mieux équipée pour acquérir son objet que l'intelligence ne l'est. Une âme sans immortalité (333), sans contact personnel avec un Dieu qui d'ailleurs n'en connaît même pas l'existence, dont toute la béatitude consiste dans la perception de cet ordre indéfectible d'un univers sans destinée, donc sans signification divine, tel était l'ultime scandale du récit aristotélicien, S'il y a un univers totalement païen et aréligieux, c'est bien l'univers d'Aristote; et l'on peut facilement s'imaginer la répulsion instinctive qu'une âme chrétienne, et mystiquement chrétienne, devait éprouver en présence d'une telle histoire qui entraînait en contradiction et avec la foi chrétienne et avec la théologie chargée de l'explication ou de l'exploration des données de la foi. Tel était le deuxième récit que Thomas pouvait lire dans le texte du Philosophe; les commentaires d'Averroès, qui accompagnaient ce texte, et dont le rationalisme raffiné avait souligné davantage encore ces structures purement païennes, ne pouvait qu'en augmenter le caractère scandaleux. C'est ainsi que naquit le mirabile thomiste. Voyons sur quoi a porté son étonnement et les recherches dont il fut la source. Nous découvrirons par le fait même sa méthode.

Deuxième section: La nature du problème thomiste; l'objet de son étonnement.

Il ne suffit pas d'assister à la naissance du mirabile thomiste, à la prise de conscience de l'opposition radicale qui existe entre l'augustinisme médiéval, tel que l'avait synthétisé Bonaventure, et l'aristotélisme; il faut encore déterminer les points précis de cette opposition, car seules les oppositions dont on ignore la cause engendrent un problème. Or, parmi les affirmations antithétiques de la synthèse augustinienne et aristotélicienne, certaines s'expliquent par la présence de la foi chrétienne dans l'au-

gustinisme et son absence en aristotélisme (334). Ces oppositions ne constituent pas un problème pour Thomas puisqu'il en connaît la cause: la foi qui habilite l'homme à percevoir des vérités dont le contenu échappe totalement à la raison humaine, incapable d'en soupçonner l'existence (335); quant à l'ensemble des vérités dénommées revelabilia (336) qui n'échappent pas à l'emprise de la raison mais sont difficiles à connaître, et dont la perception est nécessaire au salut, l'Angélique les retrouve en Aristotélisme, ou du moins interprète les textes d'Aristote dans le sens de ces vérités (337). Le véritable mirabile ne se pose donc pas au niveau des relations foi-raison, mais, sur le plan même de la raison, dans les récits contraires que le platonisme augustinien et l'aristotélisme lui font connaître au sujet de l'univers physique, de son organisation, de la causalité qui s'y trouve, et des relations de cet univers et de chacune des réalités qu'il contient avec sa cause première, Dieu. Son mirabile doit donc se formuler en termes de néo-platonisme versus aristotélisme. Essayons de circonscrire ce mirabile de façon précise avant d'aborder les réactions psychologiques dont il fut la source.

#### A) Paragraphe premier: La nature du mirabile thomiste.

Puisque le véritable désaccord entre augustinisme et aristotélisme ne peut porter sur les vérités révélées et révélables (333), il faut chercher ailleurs les éléments du problème thomiste. Or, une fois dépouillé de son contenu théologal et théologique, l'Augustinisme consiste dans une vision néo-platonicienne de l'univers; dans un tel univers, tout le physique n'est pas être mais apparences, ombres de formes ou d'essences dont on peut facilement décrire l'origine et la nature dans une mythologie ou une théologie des six jours de la création (339), mais qui ne peut faire l'objet d'une cosmologie philosophique. Etant donné qu'un univers ainsi constitué ne peut donner lieu à une Physica ou philosophie de la nature (340), la seule connaissance qu'on peut en avoir est une définition par référence à l'essence ou à la cause exemplaire dont il est l'effet ou le signe. Or, c'est bien là, l'une des caractéristiques de la pensée augustinienne, comme nous l'avons vu dans la synthèse mystique de Bonaventure (341) où la science sans la sagesse est une connaissance fautive. En aristotélisme, on procède tout autrement: la philosophie de la nature précède nécessairement la métaphysique dont le nom même indique qu'elle vient après les Physiques qu'elle présuppose et dont elle a besoin pour exister, c'est-à-dire pour découvrir son objet, l'intelligible ou le separabile et le separatum.

Si on veut déterminer le mirabile thomiste, c'est dans un tel contexte qu'il faut le faire et dans les termes suivants: Comment se fait-il que le platonisme ne possède qu'une cosmologie mythique alors que l'aristotélisme contient un véritable savoir de l'univers physique et des êtres qu'il renferme? S. Thomas a pris soin de souligner, lui-même, l'originalité d'Aristote dans l'organisation du savoir philosophique à partir d'une base propre-

ment physique ou sensible. L'un des nombreux textes qui affirment cette originalité (342), est pris à l'endroit même de son Commentaire sur les Métaphysiques où il expose la méthode de la philosophie première et parle de la dubitatio universalis de veritate devenue si célèbre parmi les épistémologues néoscolastiques (343). Dans ce texte, l'Angélique, après avoir commenté la justification qu'Aristote donne de sa méthode métaphysique, ajoute une deuxième raison à celle d'Aristote; or, cette seconde justification touche exactement la nature du mirabile thomiste:

"Non autem ordine ipse (i.e. Aristoteles) procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt applicare sensibilibus" (344).

Ce qui a frappé l'Angélique, c'est l'opposition des procédés de recherches de la vérité en platonisme et en aristotélisme: "Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis". En platonisme, l'intelligible est un apriori quoad se et quoad nos et le sensible un aposteriori puisque nous le construisons à partir de l'intelligible (345).

Que le mirabile thomiste porte d'abord sur l'opposition des méthodes aristotélicienne et platonicienne (346), il est facile d'en faire la contre-épreuve dans la liberté absolue que Saint Thomas pratique en regard des contenus (347) des deux philosophies, et sa fidélité à l'égard de la méthode aristotélicienne. On s'étonne parfois de voir saint Thomas abandonner certains thèmes platoniciens ou néo-platoniciens et leur substituer des doctrines aristotéliciennes (348), ou au contraire renforcer la synthèse aristotélicienne par des doctrines platoniciennes ou néoplatoniciennes (349). On en conclut que sa synthèse n'est qu'un syncrétisme ou encore un aristotélisme baptisé. Or, aucune des deux suppositions n'est vraie, mais toutes les deux contiennent un élément de vérité, car le thomisme prend sa vérité où il la trouve et il l'intègre à l'intérieur d'une synthèse dont l'originalité est telle que rien de semblable n'a jamais existé avant lui (350); mais la méthode philosophique de saint Thomas est entièrement empruntée à l'aristotélisme; de là viennent les caractères aristotéliciens de sa doctrine là même où l'aristotélisme est exclu ou entièrement dépassé (351).

Par son acceptation de la méthode aristotélicienne, l'Angélique se voyait dans l'obligation de critiquer des procédés platoniciens et néoplatoniciens, ce qu'il fait continuellement dans le traitement des textes d'Augustin (352), de Boèce et de Denys (353), dans sa définition du style philosophique comme opposé au style platonicien et néoplatonicien (354) qui est propre à la poésie et à la Bible (355) mais anti-philosophique par son manque d'unité et de concision (356).

Il serait facile de faire la preuve historique que la méthode philosophique aristotélicienne fut totalement acceptée de saint Thomas par la seule considération des citations continuelles qu'il fait aux oeuvres logiques du Stagirite (357); mais il est un argument encore plus direct, c'est l'intérêt qu'il a porté aux oeuvres purement logiques et le souci qu'il a manifesté, dans ses commentaires, des parties de la logique qui traitent explicitement de la connaissance scientifique ou philosophique. Il ne faut jamais oublier, en effet, que Saint Thomas ne se reconnaissait qu'une vocation, celle de docteur chrétien dont le but unique est de connaître Dieu et de le faire connaître (358); or, les textes d'Aristote donnent très peu de place à Dieu et sont centrées sur les réalités naturelles et l'homme (359); comment expliquer qu'un docteur chrétien consacre des années de sa courte vie à scruter la doctrine d'un païen toute entière consacrée à l'étude des êtres physiques. S. Thomas nous a donné lui-même la raison de cet intérêt qu'il manifesta pour les oeuvres du Stagirite, en établissant les liens qui existent entre la connaissance des créatures et celle du créateur (360), la différence de méthode entre la connaissance philosophique et la connaissance théologique (361). Or, la description de la méthode philosophique comme opposée à la méthode de foi ou de théologie est un tableau des oppositions entre l'aristotélisme, le platonisme et tous ses dérivés médiévaux.

De plus, il accepte la doctrine méthodologique d'Aristote et les critiques de ce dernier contre le séparatisme platonicien (362) et fait siennes les conclusions de cette critique. Enfin, si on observe que S. Thomas a adopté la formule littérale et non la paraphrase dans ses commentaires du Stagirite (363), que ces analyses du texte sont un modèle du genre et qu'elles sont continuellement parsemées de jugements de valeur sur la force et la fécondité des arguments présentés et de leur valeur philosophique (364), il est impossible de ne pas conclure que la méthode philosophique aristotélicienne représentait pour l'Angélique la méthode philosophique dans toute sa pureté (365) et qu'Aristote personnifiait la sagesse naturelle qu'il avait organisée de façon telle qu'il était absurde de prétendre y découvrir des défauts de méthode (366) ou des erreurs sur tout ce qui touche au domaine de la vérité rationnelle. De cette conviction découlent les nombreuses batailles qu'il a livrées contre les interprétations averroïstes de l'aristotélisme et les remarques acerbes, tout à fait inusitées de la part d'un homme si pacifique, qu'il fulmine contre le Commentateur: "Qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator" (367); de cette conviction découlent aussi les recours fréquents à l'intentio auctoris pour justifier certains arguments (368) et les intentions subtiles qu'il prête au Philosophe quand les preuves apportées lui semblent frivoles ou sophistiques:

"Posset ergo dici quod Philosophus in his disputationibus non solum probabilibus rationibus utitur, sed etiam interdum sophisticis, ponens rationes quod ab aliis inducebantur. Sed non videtur esse rationabile quod in tanta re tantus philosophus tam frivolum et parum apparentem rationem induxisset".(369)

On pourrait accumuler indéfiniment les observations du genre et montrer que si l'Aquinat a rejeté certaines doctrines d'Aristote, il n'a jamais critiqué sa méthode, mais qu'il l'a défendue en toute occasion et lui a fait rendre tous les fruits dont elle était capable en la transposant dans des domaines que jamais le Stagirite n'aurait rêvé pouvoir scruter à l'aide des instruments méthodologiques qu'il avait perfectionnés. On peut donc conclure à la suite de ces observations générales que le mirabile thomiste porte bien davantage sur l'opposition des méthodes aristotélicienne et néo-platonicienne que sur le contenu divergent des deux philosophies. Ce qui le frappe, c'est de voir l'aristotélisme prendre comme point de départ l'expérience humaine dans son ensemble, n'en négliger aucun aspect, essayer d'en hiérarchiser les éléments au lieu de la mutiler, et, parvenir, en partant de la terre, et par une voie sûre et irréfutable, à découvrir un Dieu qui est Pensée de la pensée, alors que le platonisme méprise toute cette partie de l'expérience humaine qui relève de la sensibilité, mutile l'homme en le transformant en esprit, mutile la réalité en la reconstruisant sur le modèle des idées abstraites, et aboutit, à l'aide d'exemples et de métaphores, à un Dieu qui est au-delà de l'être, et donc absolument inconnaissable.

Le véritable mirabile thomiste a comme point de départ ce fait que le Stagirite a construit une cosmologie et non une cosmogonie, une physique qui permet la métaphysique et lui sert de substratum, alors que le platonisme et tous ses dérivés arabes ou chrétiens n'ont jamais réussi à vraiment expliquer le caractère physique de l'univers, si ce n'est en termes de symbole. On pourrait donc formuler ainsi ce mirabile: Quel est donc ce principe dont la présence permet à l'aristotélisme de réussir une explication de l'univers alors que son absence stérilise le platonisme et le transforme en une mythologie de l'univers physique? Nous savons que cette opposition vient de leur méthode respective et nous allons voir l'Angélique demander à Aristote le secret de cette fécondité par une étude minutieuse et approfondie de ce qui constitue la plus grande originalité de l'aristotélisme: sa méthode philosophique.

#### B) Deuxième paragraphe: Analyse du mirabile ou de la méthode aristotélicienne.

Nous connaissons maintenant les deux conteurs dont saint Thomas, jeune étudiant, a longuement entendu parler et l'attention toute particulière qu'il a portée à la divergence des récits, et davantage encore à l'opposition des méthodes de narration, le platonisme commençant toujours ses récits dans le ciel et les terminant sur terre alors que ceux de l'aristotélisme prennent leur point de départ dans les réalités terrestres pour graduellement s'élever jusqu'à la contemplation des réalités célestes (370). Il nous faut pénétrer maintenant à l'intérieur de cette méthode philosophique acceptée par saint Thomas et voir l'approfondissement et l'usage qu'il en fait dans l'organisation de sa synthèse. Comme docteur chrétien, l'Angélique n'avait qu'un souci: Faire servir la Foi par la philosophie, donc intégrer tout le domaine des vérités naturelles à l'intérieur des vérités révélées afin d'unifier le

savoir humain et de faciliter l'intelligence des mystères surnaturels (371). Mais le caractère ancillaire de la philosophie est très différent en thomisme et en augustinisme. Dans les cadres de la pensée augustinienne dont Bonaventure est le plus fidèle et le plus parfait représentant, la philosophie est une servante-esclave et la théologie une maîtresse et un despote; aucune liberté ne lui est laissée, aucune autonomie. La philosophie doit croire pour être vraiment philosophie, c'est-à-dire, connaissance vraie (372). En thomisme, la philosophie est reine dans le domaine des vérités naturelles; elle ne revêt l'uniforme de servante que lorsqu'on entreprend un travail qui dépasse ses capacités, lorsqu'elle entreprend de scruter les mystères intimes de Dieu et de l'homme divinisé, car elle est aveugle à cette lumière qui la dépasse et doit se laisser guider par la Foi.

Nous laissons de côté le problème des relations de la philosophie et de la théologie pour ne considérer que les aspects proprement philosophiques de la recherche que Saint Thomas entreprend dans le but de scruter les procédés que la raison peut utiliser pour la saisie des vérités qui sont à son niveau sans que la Foi intervienne. Cette recherche va nécessairement porter sur les deux méthodes en présence; elle va aboutir au rejet des aprioris platoniciens et à l'acceptation de l'expérimentalisme aristotélicien. Voici dans quel esprit cette critique et ce rejet se font:

"Sed, quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducendis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adjuvarunt. Sed tamen oportet nos... sequi opinionem eorum qui certius ad veritatem pervenerunt" (373).

S. Thomas expulsera donc toujours ses adversaires, en douceur, ou plutôt il n'expulsera jamais le conteur dans la totalité de son récit mais uniquement dans les éléments de fausseté que ce récit contient, car il n'a qu'un critère de choix, et ce critère ne relève pas des penseurs mais de la vérité de leur pensée; car "l'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé mais ce qui en est véritablement de la vérité" (374). Absalom de Saint Victor disait: "Non regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis" (375); saint Thomas prendrait la contre-partie de cette affirmation et proclamerait que l'esprit du Christ règne partout où la vérité se trouve, car Il est la Vérité. C'est dans cette attitude sympathique et compréhensive qu'il entreprend l'étude et l'élaboration d'une méthode philosophique totalement indépendante de la méthode scripturaire et théologique, et dans ce travail, le Stagirite sera son Maître unique.

Aristote conçoit l'apprentissage de la connaissance philosophique comme un dialogue constant et prolongé entre l'homme et l'univers, mais contrairement à Descartes, cet apprenti-philosophe n'est pas isolé de son milieu ni capable de découvrir par lui-même toute la vérité. Son dialogue est fait de toutes les recherches antérieures, de toutes les réponses données; c'est, par l'intermédiaire d'un homme, toute l'humanité qui dialogue avec la réalité, et Aristote ferait certainement sienne la parole de Bernard de Chartres: "Nous voyons plus loin que nos aînés; nous sommes des nains montés sur les épaules des géants" (376). Cette méthode aristotélicienne qui explique ces très longues introductions historiques qui forment les premiers livres de ses principales oeuvres, est recommandée par saint Thomas comme un élément essentiel de la vertu de prudence, donc de la moralité même de cette activité humaine qu'est l'acquisition du savoir:

"Docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad ejus consumationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicitè, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam" (377).

Une enquête aristotélicienne et thomiste portant sur le problème de la connaissance sera donc tout autre chose qu'un Discours de la méthode ou une Critique de la raison pure; on n'y retrouve pas cet orgueil et cette présomption de l'intelligence humaine qui caractérisent les inventeurs de la méthode moderne, mais une humilité et un sens social qui expliquent d'ailleurs les résultats extraordinaires auxquels cette enquête aboutit (378).

Pour que ce dialogue entre l'humanité et l'univers soit fructueux, il faut posséder la science de l'interrogation, la technique des questions que l'intelligence humaine doit poser à l'univers afin qu'il lui livre ses secrets, qu'il lui laisse percevoir son mystère; autrement, le risque des questions ridicules ou sans ordre devient inévitable, et l'univers interrogé ne saura plus quoi répondre. Kant avait donc très finement senti la méthode du savoir quand, dans sa Préface à la seconde édition de la Critique, il la compare à un interrogatoire que l'homme fait subir à l'univers (379); mais cet interrogatoire est celui qu'un juge fait subir à un témoin alors que celui d'Aristote et de saint Thomas correspond aux questions respectueuses mais avides de l'étudiant à son Maître.

Or, Aristote a inventé la technique de l'interrogatoire; il en a même inventé deux; l'une pour discuter avec les autres philosophes et avec son propre esprit dans le but de clarifier et d'ordonner les connaissances déjà découvertes, de les défendre contre ceux qui les attaquent, de dévoiler

ler les sophismes d'une argumentation, de mettre à pied les adversaires quand leurs prétentions sont irrationnelles et contradictoires; cette première technique prend le nom de dialectique et les Topiques en exposent les lois, ainsi que les trois fonctions qu'elle joue vis-à-vis de la connaissance proprement philosophique (380). L'autre technique constitue l'armature même de la pensée scientifique et philosophique, et elle consiste dans un interrogatoire direct de la réalité par l'intelligence, interrogatoire qui consiste dans un nombre précis de questions auxquelles l'univers doit répondre sous peine de demeurer recouvert d'un voile épais qui le cache à l'intelligence et ne lui en laisse apercevoir que les contours extérieurs. C'est dans le deuxième livre des Analytiques que ce questionnaire est exposé dans toute son ampleur avec les raisons qui le justifient. Saint Thomas connaît parfaitement la distinction des deux techniques ainsi que l'usage bon ou mauvais qu'on peut en faire. Le texte suivant nous en fournit la preuve:

"Oportet autem qui vult recte solvere, ut perducatur solutionem usque ad id ubi non sit amplius dubitatio; quod isti non faciunt. Cujus rationem assignat, connumerans se aliis, causa vitandae jactantiae, dicens quod omnibus nobis dubitationes solventibus hoc videtur esse consuetum, ut inquisitio fiat non ad rem, sed ad contraria dicentem, id est non quousque natura rei requirit, sed quousque adversarius non habeat ulterius contradictionem: quia etiam hoc quilibet observat ad seipsum, ut cum ipse dubitat de aliquo, quaerat in seipso quousque ipse non habeat in promptu unde sibi contradicat. Sed illud non sufficit: Quia cum aliquis vult veram solutionem invenire, oportet quod non sit contentus objectionibus quas habet in promptu, sed diligenter inquiret eas. Et propter hoc, sicut ipse subdit, oportet eum qui vult bene inquirere veritatem, esse promptum ad hoc quod instet et sibi ipsi et aliis; non per instantias sophisticas sed per instantias reales et rationabiles proprias, id est convenientes, generi de quo inquiretur. Et hoc quidem contingit ex quod homo considerat omnes differentias rerum, ex quarum similitudine quaestio solvitur" (381).

Cet art du dialogue philosophique dont les exigences sont imposées non par l'arbitraire de l'esprit ou ses dispositions batailleuses mais par la profondeur même du réel: Quousque natura rei requirit, saint Thomas l'a longuement et subtilement étudié dans le commentaire qu'il fait des onze pages des Analytiques (382) dans lesquelles Aristote expose sa doctrine de l'acquisition de la vérité scientifique par la détermination exacte et exhaustive des questions que l'intelligence humaine peut poser à la réalité et de l'ordre de ces questions. Nous nous bornerons à l'analyse des textes les plus significatifs. Mais nous encourageons fortement le lecteur à l'étude de l'ensemble de ce commentaire dont la profondeur et la littéralité constituent un modèle du genre (383).

C) Troisième paragraphe: Enquête sur le questionnaire philosophique.

Dès qu'on aborde l'étude du questionnaire philosophique, on se retrouve en pays connu, car Aristote et saint Thomas définissent la quaestio dans les termes mêmes qui nous ont servi à décrire la nature d'un problème et ses effets psychologiques, l'étonnement et le désir de savoir dont il est le signe (384). Nous avons vu, en effet, que le problème et l'étonnement qui en découle, résultent d'un mariage de connaissance et d'ignorance; or, voici la description de la quaestio:

"In omni quaestione oportet aliquid esse notum et aliquid quaeri quod ignoramus" (385).

"Non enim fit quaestio de immediatis, quae etsi sint vera non tamen habent medium; quia hujusmodi, cum sint manifesta, sub quaestione non cadunt" (386).

Puisque les évidences excluent la quaestio ou le problème et que dans ce dernier il y a un mélange d'évidence et d'inévidence, c'est à partir de ce qui est évident ou connu que le problème se posera; il y a deux couples possibles d'évidence et d'inévidence; dans le premier, la nature d'un être étant connue, son existence actuelle peut ne pas l'être, et vice versa, l'existence étant connue, sa nature peut être ignorée; d'où deux questions possibles à l'intérieur de ce premier couple: si la nature est connue, la question qui se pose est: An est?, ou l'existence étant connue, la question devient alors: Quid est? Dans le second couple, il ne s'agit plus simplement de nature et d'existence, mais d'une substance et de son accident; et alors le sujet étant connu, on peut se demander si tel ou tel accident inhère en lui, et c'est la question quia; ou au contraire, l'accident étant connu comme inhérent dans un sujet donné, on peut se demander pourquoi inhère-t-il, et c'est la question propter quid? Il y a donc quatre questions possibles, mais, au fait, deux seulement peuvent exister, car si l'existence est connue, seul demeure le quid est, et l'inhérence étant constatée, le seul problème qu'on puisse poser est celui du pourquoi de cette inhérence, ou vice versa.

Nous avons dit que cet art de l'interrogation appartenait en propre à la philosophie ou à la science, au sens ancien du mot; voici comment l'Angélique nous expose la nature de l'interrogatoire et ses relations avec le savoir, au sens strict du mot:

"Dicit (Aristoteles) ergo primo quod aequalis est numerus quaestionum et eorum quae sciuntur. Cujus ratio est, quia scientia est cognitio per demonstrationem acquisita. Eorum autem oportet per demonstrationem cognitionem acquirere,

taurient  
méthodolo  
quae ante fuerint ignota: et de his quaestiones facimus,  
quae ignoramus. Unde sequitur quod ea quae quaeruntur sint  
aequalia numero his quae sciuntur. Quatuor autem sunt quae  
quaeruntur, scilicet, quia, propter quid, si est et quid est:  
ad quae quatuor reduci potest quidquid est quaeribile vel  
scibile" (387).

sophique.  
les causes  
lité sont  
dans les  
ce et est  
que le se  
le normal  
nature d'  
du raiso  
rité des  
le en les  
le sujet et le verbe ou le prédicat (387), comme  
lorsque nous disons: Secreta existit, Deus existit;  
"Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum scientia  
non sit nisi veri, verum autem significetur solum per enuncia-  
tionem, oportet solam enunciationem esse scibilem, et per conse-  
quens quaeribilem. Sicut autem in II Perihermeneias dicitur,  
enunciatio dupliciter formatur. Uno quidem modo, ex nomine et  
verbo, ut cum dicitur homo est; alio modo, quando aliquid tertium  
adjacet, ut cum dicitur homo est albus. Potest igitur quaestio  
formata referri, vel ad primum modum enunciationis, et sic erit  
quasi quaestio simplex; vel ad secundum modum, et sic erit quaestio  
quasi composita ... quia videlicet quaeritur de compositione duo-  
rum. Circa hunc modum enunciationis (i.e., le mode composé) du-  
plex quaestio formari potest. Una quidem, an hoc sit verum quod  
dicitur...; puta cum quaerimus utrum sol sit deficiens per eclipsim  
vel non, et utrum homo sit animal vel non; tunc dicimur quae-  
rere quia; non ita quod hoc quod dico quia sit nota vel signum in-  
terrogationis, sed quia ad hoc quaerimus ut sciamus quia ita est" ...  
(388).

"Cum scimus quia ita est, quaerimus propter quid ita sit. Puta,  
cum scimus quia sol est deficiens per eclipsim, et quod terra  
est mota in terrae motu, quaerimus propter quid sol deficiat,  
aut propter quid terra moveatur" (389).

Deinde ... manifestat alias duas quaestiones, quae non ponunt  
in numerum sed sunt simplices. Et dicit quod quaedam quaerimus  
alio modo a praedictis quaestionibus, scilicet non ponentes in  
numerum; utpote si quaeramus an sit centaurus vel non; hic enim  
simpliciter quaerimus de centauro an sit, non autem quaeritur an  
centaurus sit hoc, puta album vel non. Et sicut scientes quia  
hoc est illud, quaerebamus propter quid, ita etiam scientes de  
aliquo quia est simpliciter, quaerimus quid sit illud, puta quid  
est Deus, aut quid est homo.

Haec igitur et tot sunt illa quae quaerimus: quae cum invenerimus,  
dicimur scire" (390).

Comme l'analyse du questionnaire philosophique ne nous intéresse  
que dans la mesure où il va nous servir à poser le problème épistémologique,  
nous allons l'étudier brièvement dans ses structures essentielles afin de dé-  
gager la méthode que saint Thomas a emprunté au Philosophe et qu'il a cons-

tamment utilisée dans ses oeuvres. Voici les étapes progressives de cette méthodologie philosophique:

I) La formulation et le nombre des quaestiones:

I) Tout d'abord il s'agit d'un connaître scientifique ou philosophique, donc d'une connaissance par les causes; or, la connaissance par les causes peut être de deux sortes, parce qu'il y a deux modes de causalité dont le premier est intrinsèque et se subdivise en matière et forme dans les réalités matérielles, considérées dans l'abstrait, et en puissance et acte dans ces mêmes réalités considérées en tant qu'être (391) alors que le second est extrinsèque et se subdivise en efficience et finalité. Le connaître qui saisit la réalité dans ses causes intrinsèques est un connaître d'appréhension, alors que la saisie des causes extrinsèques relève du raisonnement qui est un acte complexe dont l'objet contient la complexité des relations entre cause et effet.

2) Toute quaestio est conçue par un acte de jugement et se formule en termes d'énonciation:

- a) l'énonciation simple ou existentielle qui ne contient que deux termes: le sujet et le verbe ou le prédicat (392), comme lorsque nous disons: Socrate existe, Dieu existe;
- b) l'énonciation composée qui contient trois termes, le sujet, le prédicat et le signe de leur composition, le verbe (393), comme lorsque nous affirmons que Dieu est éternel, que Socrate est blanc.

3) Mais comme toute énonciation est constituée par plusieurs termes, la quaestio peut porter soit sur le sujet, soit sur le prédicat, soit sur le lien qui unit le prédicat au sujet; de là dérivent quatre questions:

- a) deux pour l'énonciation simple ou existentielle:
  - i) l'une portant sur le prédicat ou l'exister: Dieu existe-t-il? (An sit);
  - ii) l'autre portant sur la nature du sujet: Qui est Dieu? (Quid sit);
- b) deux pour l'énonciation composée:
  - i) l'une portant sur l'in-existence d'un accident dans une substance ou sujet: Dieu est-il éternel? (Quia est);

ii) l'autre portant sur le lien entre l'accident et la substance:  
Pourquoi Dieu est-il éternel? (Propter quid) (394).

II) L'objet de chacune des quatre questions:

I) La première des quatre questions, An sit, ne peut se poser que lorsque l'existence de la réalité connue échappe à nos puissances de perception immédiate, c'est-à-dire, soit aux sens externes, soit à l'intelligence; il n'y aura donc que les causes et les effets des réalités immédiatement sensibles et immédiatement intelligibles qui seront objets de la quaestio an sit; ainsi, toutes les réalités de la physique macroscopique et microscopique qui rendent compte des mouvements que nous percevons par les sens peuvent être objet de la question: An sit, de même que Dieu, les réalités spirituelles autres que l'âme, ainsi que les causes des actes immanents à l'âme:

"Similiter an res sit tripliciter cognoscit (intellectus noster). Uno modo quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari" (395).

Mais pour tout ce qui est objet immédiat de perception sensible ou intellectuelle, la question d'existence ne peut se poser sinon de façon dialectique; mais ceci ne relève plus alors de l'interrogatoire proprement philosophique (396). De plus, la question d'existence présuppose une connaissance au moins nominale de la réalité au sujet de laquelle la question se pose (397).

2) La deuxième question, Quid sit, est la plus importante de toutes, puisqu'elle correspond à l'objet naturel de l'intelligence humaine faite pour la saisie des natures; mais c'est aussi la question dont la réponse est la plus difficile à trouver pour nous parce que nous ne saisissons les natures qu'à partir de leurs accidents (397a) et que les accidents ne possèdent pas de nature, au sens strict du mot (398). Les substances ou natures sont donc l'objet propre de cette deuxième question, et chaque fois qu'un accident en sera l'objet, ce sera par référence à la substance dont il est accident (399). La raison de cette exclusivité que possède la substance sur la définition au sens propre provient de ce que la définition, comme son nom l'indique, implique unité stricte, c'est-à-dire, indivision en soi et division de tout le reste, et que seule la substance possède un mode d'être assez riche pour avoir cette unité qui la

rend intelligible. Lorsque la question Quid se pose au sujet d'êtres non substantiels, elle revêt alors une signification dérivée et relative dont il faut prendre nettement conscience sous peine d'aboutir à des impasses et à des pseudo-problèmes, comme nous le verrons au sujet de la nature de la connaissance des natures:

"Quid autem res est cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus ... Essentia autem alicujus rei, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et imaginatione; sic enim remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in eis quae sunt hominis in quantum est homo. Alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per causas vel per effectus eis proportionatos, cadentes in sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportionibus finis ea quae exiguntur ad illud artificiatum" (401).

Tels sont l'objet de la seconde question et les procédés dont l'intelligence se sert pour parvenir à répondre à la question posée. Il est important de noter que tout ce qui relève de la connaissance comme activité immanente entre dans la troisième catégorie des réalités que nous ne pouvons définir que selon le troisième mode mentionné dans le texte cité, puisqu'il s'agit de réalités essentiellement ordonnées à cette fin qu'est la saisie des réalités extérieures sensibles et des réalités spirituelles qui existent chez nous.

3) Avec la troisième question, Quia ita est, nous sommes encore dans un problème d'existence, mais d'une existence accidentelle ou de l'in-existence d'une forme ou d'un accident dans une substance ou une nature subsistante, comme dans les formules: Socrate est-il blanc?, Socrate est-il animal?, etc. Mais il ne s'agit plus ici de l'actualité substantielle du sujet de l'énonciation mais de l'actualité des formes qui constituent le sujet ou s'ajoutent à son actualité substantielle. C'est donc tout l'avoir des êtres subsistants qui constitue l'objet de cette question, et il est aussi vaste que le domaine de la prédicatio tant univoque qu'analogique (402). Dans cette troisième question tout comme dans la première, la connaissance de l'in-existence se fait dans une intuition sensible ou intellectuelle, et alors cette connaissance est immédiate et ne pose pas de problème, ou bien l'in-existence échappe à la perception sensible ou intellectuelle, et alors

seulement se pose la quaestio, quia ita est, que l'on pourrait exprimer par la formule suivante: En est-il ainsi? ou par des problèmes concrets: L'âme est-elle immortelle, l'être est-il un ou multiple, la connaissance est-elle vraie ou fausse, Descartes est-il idéaliste? etc ...

4) La quatrième et dernière question de l'interrogatoire philosophique, Propter quid ita sit, est la plus importante des questions dans l'ordre de la connaissance démonstrative parce qu'elle est l'âme même de la démonstration (403). Une fois connue l'inhérence des accidents ou de formes multiples dans une substance, on se demande quel lien existe entre le sujet et ce qui inhère en lui: Est-ce un lien nécessaire? contingent? Et pour répondre à cette question, il ne suffit pas de dire que ce lien est nécessaire ou contingent parce qu'on voit cet accident ou cette forme accompagner toujours telle substance, mais il faut de plus qu'on connaisse la cause de l'inhérence, car ce n'est qu'à cette condition que la nécessité ou la contingence du lien seront vraiment connues parce que nous posséderons le propter quid. Or, ce propter quid objet de la dernière question n'est pas autre chose que le quid de la seconde, non plus en tant qu'il constitue la nature de la réalité, mais en tant qu'il cause les propriétés de cette nature, soit comme cause efficiente, soit comme cause finale, soit encore comme cause matérielle in qua (404). Un exemple parfait de cette recherche du propter quid nous est fourni dans la démonstration des attributs de Dieu (405), démonstration que saint Thomas conduit à partir de l'existence de ces attributs tels que l'Écriture nous les donne, et qu'il rattache tous au Quid de Dieu, connu négativement, c'est-à-dire à l'exister pur qui constitue la nature intime de la divinité, à l'Ego sum Qui sum. C'est aussi à partir du quid qu'il élimine de la nature divine tous les prédicats impliquant la moindre imperfection parce qu'ils vont à l'encontre de l'Ipsum esse subsistens.

L'unité du propter quid mesure l'unité des propriétés ou propriae passiones (406); or cette unité peut être absolue ou relative (407), et conséquemment les propriae passiones seront du même ordre. Ainsi, quand nous cherchons la raison de l'unité, de la multiplicité, de la vérité et de la bonté des êtres et que nous découvrons son propter quid dans le constitutif de l'être en tant qu'être, comme ce dernier n'est un que d'une unité d'ordre, les propriétés transcendentales qui en découlent seront, elles aussi, unes d'une unité d'ordre, ce qui veut dire que chaque être sera un, vrai et bon à sa façon parce qu'il est être à sa façon.

Enfin, il est une dernière remarque qu'il faut faire, c'est que la question propter quid ne se pose jamais au sujet des substances comme telles; ce sont les accidents des substances ou les réalités substantielles comme effets de causes supérieures qui sont l'objet de cette question. On ne doit jamais se demander pourquoi l'homme est homme, pourquoi la nature est nature, pourquoi la brute est brute, mais pourquoi l'homme est-il quantifié, qualifié, vivant, intelligent, etc. On peut donc dire que les premières questions

rendent compte de l'unité absolue d'un être considéré comme nature existante, alors que les deux dernières expliquent la multiplicité que l'on constate soit dans un être (substance et accidents), soit dans l'univers dont la diversité des réalités trouvent leur explication dans l'unité d'une cause unique et première qui rend intelligible l'ensemble des êtres et de leurs activités.

Si on n'accepte pas ce point de départ existentiel, aucune philosophie ne pourra exister puisque jamais les questions qu'il est possible de poser ne pourront être résolues.

### III) L'Ordre entre ces quatre questions:

Tel est le nombre des questions que l'homme doit poser à l'univers; l'ensemble des réponses forme le savoir philosophique; mais comme ce dernier est connaissance de l'ordre, le questionnaire philosophique doit procéder selon une ordinata interrogatio (408), c'est-à-dire se conformer aux exigences simultanées de l'être et de l'intelligence humaine et non pas aux caprices de l'interrogateur. Or, voici un texte qui nous expose l'ordre nécessaire qui existe entre les questions:

"(i) Quandoque enim habemus quia in nostra cognitione, et quaerimus adhuc propter quid; (ii) quandoque autem simul manifesta sunt nobis utraque; (iii) tertium autem est possibile, ut scilicet prius cognoscat aliquid de aliqua re propter quid quam quia. Et similiter est de eo quod quid erat esse; (i) quia aliquando scimus rem esse nec tamen perfecte scimus quid sit; (ii) aliquando autem scimus utrumque; (iii) sed tertium est impossibile, ut scilicet sciamus quid est ignorantes si est" (409).

Le premier paragraphe de ce texte nous affirme trois choses au sujet de la troisième et de la quatrième question; tout d'abord qu'il n'y a aucune question si l'existence de l'effet et la nature de la cause sont connues; qu'il ne peut y avoir de question sur la nature de la cause aussi longtemps que l'existence de l'effet est inconnue, et enfin que l'existence d'un effet étant connue, la seule question qui se pose est celle du propter quid. Le second paragraphe suit le même ordre au sujet des deux premières questions: Aussi longtemps que l'existence d'un être n'est pas connue (an sit), le problème de sa nature (quid sit) est inintelligible; lorsque l'existence et la nature d'un être sont connues simultanément, aucune question ne se pose; et enfin que la question quid est présuppose connue l'existence de cet être.

L'ordre normal et exhaustif des quatre questions est donc le suivant: il faut d'abord une évidence qui nous donne l'existence d'une réalité avant qu'on puisse l'interroger sur sa nature; il faut ensuite une évidence qui nous donne l'existence d'accidents ou d'effets pour que nous puissions nous interroger sur la cause de ces effets. La conclusion qui se dégage im-

médiatement de ces affirmations est la suivante: le premier objet du questionnaire philosophique, selon l'ordre chronologique, sera celui dont l'existence est immédiatement connue par l'intelligence humaine, c'est-à-dire, les réalités matérielles dans leur existence concrète et physique (4I0). Si on n'accepte pas ce point de départ existentiel, aucune philosophie ne pourra exister puisque jamais les questions quid et propter quid ne pourront être posées.

Pour conclure cette trop brève étude du questionnaire philosophique, il est nécessaire de noter l'insistance avec laquelle saint Thomas nous met en garde contre l'identification des problèmes ou des questions posés avec la réalité qui en est l'objet. Ainsi le quid ou la définition n'est pas la nature de la chose, mais le signe intelligible et intelligé qui l'exprime (4I1); de même la propter quid ou le medium d'une démonstration n'est pas la cause des effets, mais le signe connu, l'expression intelligible de cette cause dont l'intelligence a saisi l'existence et la nature (4I2). Il en est de même du an sit et du quia ita est qui désigne l'esse de la composition judicative qui signifie l'existence des choses mais ne l'est pas (4I3). Il ne faudra donc pas demander à nos connaissances d'être des répliques ou images matérielles des réalités que nous connaissons; il suffit qu'elle les signifient de façon adéquate, qu'elles rendent les réalités présentes à notre âme pour que les questions posées et les réponses données deviennent légitimes. C'est parce que nous connaissons l'existence des réalités et leurs natures que nous posons ces questions et découvrons les réponses; le questionnaire philosophique n'est donc pas seulement une grammaire du discours comme le voudrait Léon Brunschvicg (4I4), mais la grammaire même de l'être connaissant en tant qu'il est le livre où la réalité est venue s'imprimer pour faire de notre âme un microcosme (4I5).

Tel est le questionnaire philosophique qu'Aristote a inventé et que saint Thomas a adopté, non pour son origine aristotélicienne, mais parce qu'il y trouvait exprimée la double loi de l'être et du connaître qu'il mesure. Il nous reste maintenant à considérer ce dialogue entre l'intelligence et les choses dans son application au problème de la connaissance afin d'y introduire l'ordre sans lequel ce dernier demeure un "puzzle" inextricable pour la réflexion philosophique.

#### D) Quatrième paragraphe: Application du questionnaire au problème épistémologique.

Maintenant que nous connaissons la méthode philosophique que saint Thomas a empruntée au Stagirite et dont l'utilisation est constante dans ses oeuvres (4I6), voyons comment elle s'applique au problème épistémologique. Peut-on et doit-on se demander, au sujet de la connaissance, les quatre questions qui circonscrivent une réalité et l'expliquent sous tous les as-

pects qui sont saisissables par notre esprit? Si on le fait, nous aurons alors le questionnaire suivant:

- 1) le connaître existe-t-il? (an sit);
- 2) qu'est-il? (Quid sit);
- 3) quelles sont ses notes? (Quia ita est);
- 4) pourquoi possède-t-il ces notes ou caractéristiques? (Propter quid).

De ces quatre questions, la première est impossible, car l'existence du connaître est une évidence immédiate qui sert de point de départ à tous les problèmes que l'on peut se poser à son sujet, mais qui ne peut elle-même faire question. Nous demeurons donc en présence de trois problèmes, celui de sa nature, de la connaissance des accidents ou notes qui l'accompagnent, et du pourquoi de ces notes qui semblent caractériser son existence. Examinons brièvement le sens de ces trois questions et l'ordre qui existe entre elles.

Si nous partons de l'expérience commune qui n'est pas autre chose que l'évidence intime de l'existence du connaître, nous devons nous demander quelle nature possède ce phénomène mystérieux, et c'est le problème de sa définition, c'est-à-dire de son unification intelligible. Mais pour définir le connaître, il faut que nous sachions s'il est substance ou accident, car les procédés d'unification ou de définition sont très différents selon que la réalité à définir est substantielle ou accidentelle; s'il est substance, il faut le concevoir comme un absolu, un en soi, un indivisum in se et divisum ab aliis; s'il est un accident, il se définira en fonction du sujet dont il est accident. Or, l'expérience nous présente la connaissance comme une variété indéfinie d'activités humaines qui n'ont d'autre existence que celle qui lui est prêtée par l'homme. L'homme entrera donc dans la définition du connaître comme le sujet de cet accident, comme son principe efficient et, d'une certaine façon, comme sa fin (417). Il est donc impossible de concevoir la nature de la connaissance sans une référence immédiate à l'homme qui en est la source. Mais ce qui caractérise cet accident particulier qu'est la connaissance et le rend hétérogène à tous les autres accidents de l'homme, c'est qu'il apparaît à la conscience comme une présence d'autrui: nous avons conscience d'être nous plus autre chose que nous. Il sera donc impossible de définir le connaître sans une référence constante d'abord à l'homme qui en est la cause, ensuite à l'objet qui le caractérise.

Une fois la connaissance définie par sa double référence au connaissant et à la réalité, on doit se demander quelles en sont les caractéristiques; et nous découvrons alors qu'elle est nécessairement ou vraie ou fausse. Il faut donc étudier la vérité et la fausseté comme une double propriété existentielle de la connaissance humaine, une sorte de Doctor Jekyll and Mr Hyde qui ne se rencontrent jamais mais qui sont cependant les deux visages sous lesquels un même connaître humain existe et se présente à notre réflexion.

Enfin, ces caractéristiques de vérité ou de fausseté qui accompagnent nécessairement le connaître humain jouissent elles aussi de notes ou de propriétés; car la vérité et la fausseté de notre connaissance sont marquées du signe de la nécessité ou de la contingence, signe que l'on traduit le plus souvent par les vocables certitudo et probabilitas (418). Il faut donc se demander le pourquoi de la certitude et de la probabilité de nos vérités, et avec cette dernière question, le cycle du problème épistémologique est tout entier parcouru.

Jetons un coup d'oeil sur ces trois questions épistémologiques et essayons de voir comment elles s'engendrent l'une l'autre, la première conditionnant l'existence de la seconde, et celle-ci mesurant la troisième. Cet ordre et ce conditionnement seront plus évidents si nous renversons notre questionnaire et débutons par la troisième question: Pourquoi une vérité est-elle nécessairement certaine ou probable? Pour rendre raison de la certitudo et de la probabilitas d'une vérité, il faut savoir ce qu'est la vérité, car c'est la nature même de la vérité qui explique les notes qui en sortent. La deuxième question est donc antérieure à la troisième qui devient inintelligible sans elle. Mais cette deuxième question: Qu'est-ce que la vérité, demeurera elle-même sans réponse possible aussi longtemps que nous ne saurons pas qu'est-ce que connaître, puisque la vérité est un accident de la connaissance humaine et découle de sa nature. La première question conditionne donc la seconde, et celle-ci la troisième; et ce conditionnement est tel que leur intelligibilité en dépend.

Il nous est maintenant facile de comprendre les déficiences de la position moderne du problème épistémologique. Descartes et Kant ont posé la troisième question sans avoir, au préalable, posé la seconde et la première; ils se sont demandés: Pourquoi notre raison est-elle source de vérité infail- lible et d'erreur? (419). Poser le problème de cette façon, c'était identifier la nature de la connaissance avec la nature de la vérité, et la nature de la vérité avec celle de la certitude ou de l'infailibilité. Or, cette identification est impossible, car la connaissance est à la vérité comme une cause est à son effet, la vérité est à la certitude comme une cause est à son effet, et on ne peut identifier une cause avec son effet, puisque par définition, ils s'opposent (420). Il n'est donc pas étonnant qu'à partir d'une telle identification, ni le Discours de la Méthode, ni la Critique de la raison pure ne pouvaient vraiment poser et résoudre le problème de la connaissance. Descartes et Kant ont fait la même erreur en épistémologie que celle faite par

Parménide en métaphysique. Ce dernier, en effet, ayant identifié l'être avec l'une de ces notes, l'immutabilité (421), fut ensuite contraint de refuser le titre d'être à toute réalité qui ne se présentait pas avec des gages assurés d'immutabilité. Les inventeurs de la critique ont, eux aussi, identifié le connaître avec l'une de ces notes, l'infaillibilité: ils s'obligeaient, par le fait même, à refuser le titre de connaissance à tout ce qui se présentait à la conscience sans cette carte d'identité. Pour n'avoir pas su poser les questions ils n'ont pu découvrir les réponses, et depuis trois cents ans, nous souffrons du désordre qu'ils ont introduit dans ce problème philosophique que l'épistémologie doit résoudre.

Afin de bien graver dans nos intelligences les divers aspects que présente le problème épistémologique, redisons encore que pour le résoudre, il faut se poser trois questions, que ces questions doivent suivre un ordre rigoureux qui est commandé par les raisons qui suivent. Pour répondre à la question: Qu'est-ce que connaître?, il faut savoir que le connaître est un accident de l'homme qui introduit, chez lui, une dualité, et que conséquemment, il doit se définir et en fonction de l'homme et en fonction de la dualité qu'il introduit, c'est-à-dire de l'objet. Pour répondre à la question: Qu'est-ce que la vérité?, il faut savoir que celle-ci est un accident de la connaissance, donc qu'elle doit se définir par les éléments qui constituent le connaître: le sujet et l'objet. Enfin pour répondre à la question: Qu'est-ce qu'une vérité infaillible ou certaine? (ou son contraire, une vérité probable ou faillible), il faut savoir que l'infaillibilité est un accident de la vérité, que cette dernière doit donc entrer dans sa définition comme dans celle de son contraire, la probabilité. Impossible de connaître l'infaillibilité sans que la vérité soit d'abord définie, puisqu'elle en est le propter quid; impossible de saisir ce qu'est la vérité sans avoir d'abord définie la connaissance, puisque celle-ci en est le propter quid; enfin, impossible de définir la connaissance sans se référer à la nature de l'homme et de l'objet, puisque ces derniers en sont le propter quid.

Avec ces trois questions et l'ordre qui existe entre elles, nous sommes loin de l'épistémologie-exégèse qui caractérisait la pensée médiévale avant saint Thomas (422); c'est que l'exégète a cédé la place au philosophe, le symbole a été remplacé par des réalités qui ont une valeur ontologique, la causalité seconde prend sa véritable place à l'intérieur de l'univers et remplit, sous l'efficace constant de la causalité première, sa vocation de créature et de partie d'un tout parfaitement harmonisé (423).

E) Cinquième paragraphe: Le contexte thomiste du problème épistémologique.

Ce que nous venons de voir sur le nombre et l'ordre des questions à poser pour découvrir une réponse adéquate au problème épistémologique, nous permet de déterminer le contexte philosophique dans lequel saint Thomas a situé

ce problème et en a organisé la solution. Puisque la connaissance est un accident et doit se définir en fonction de ce dont elle est l'accident, l'être humain est nécessairement le centre d'où doivent partir et vers lequel doivent converger les divers aspects du problème que nous étudions. Søren Kierkegaard a vigoureusement formulé la nécessité de ce contexte humain quand il dit: "Supposons que nous sachions ce qu'est un homme. Nous avons là le critère du vrai qu'a cherché ou mis en doute, ou postulé, ou exploité fructueusement toute la philosophie grecque" (424). Or, l'Angélique n'a pas à supposer qu'il sait ce qu'est un homme; sa foi et sa recherche métaphysique le lui ont appris pour toujours. Etre homme, c'est d'abord être créature, donc un mendiant de l'exister. Parce qu'il n'est qu'un être l'homme est parfaitement imparfait, car le fait même de son unité exclut tous les autres êtres qui sont en dehors de lui, et donc la perfection que ces êtres représentent. Mais une créature, malgré son imperfection radicale, est tendance vers la perfection de son principe dont elle est l'image, et qui l'oblige à la pratique constante d'un mimétisme divin (425). C'est dans ce contexte d'imitation du côté de la créature et d'exemplarité du côté de Dieu (426) qu'il faut d'abord situer le problème de la connaissance en thomisme, si on veut le bien comprendre. Quel est exactement le mimétisme que nous pratiquons quand nous exerçons nos puissances de connaître? L'Angélique nous l'a indiqué dans un texte admirable qui peut servir de prologue à l'ensemble de son épistémologie:

"... res aliqua invenitur perfecta dupliciter: uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata perfectioni hujusmodi habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter quantum perfectius invenitur in aliis speciebus; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius universi perfectionis, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens ... Et ideo dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere ... Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur ordo totius universi et causarum ejus" (427).

Ce texte exprime la véritable nature de l'être créé, qui est d'être perfection, puisqu'il est, mais imperfection radicale aussi puisqu'il n'est que lui-même. Il exprime en même temps la véritable nature de la connaissance créée: elle est remède à cette imperfection radicale qui découle de la limite de l'esse par une nature particulière, et de l'exclusion de tout autre esse que le sien, parce que chaque nature est fermée sur elle-même; elle est un aliquid (428). Pour détruire ces limites ontologiques sans aller contre la structure même de la créature, il n'y a qu'une possibilité, c'est

qu'on puisse être tout d'une autre façon que l'on est soi-même. Et cette pierre philosophale qui change la créature définie, enclose dans son être et ne pouvant jamais être plus qu'un pâle reflet de la richesse divine, en une bibliothèque de l'univers, qui fait d'une créature la création, car, en elle, toute l'oeuvre de Dieu peut être reconstruite: "Ut in ea describatur ordo totius universi et causarum ejus"; ce qui rend possible cette merveille, c'est la connaissance.

Ce texte nous rend donc parfaitement claire la situation doctrinale de l'épistémologie thomiste: Elle est une épistémologie de créature, elle repose sur la nature même de l'être créé comme tel; mais en même temps, quel horizon une telle position ouvre-t-elle à l'homme! Il n'est plus prisonnier de la nature qu'il possède, ou plutôt, cette nature possède à l'intérieur de sa limitation même, la clef de sa prison. Elle peut en sortir à chaque instant, ou ce qui est plus exact, elle peut ouvrir la porte de sa prison et y faire pénétrer la totalité des créatures et Dieu qui en est la cause. Toute créature viendra donc écrire le secret de son être dans l'âme, et non seulement le sien, mais celui de tous ceux avec qui elle entretient des rapports. Lorsque tous et chacun des êtres auront ainsi révélé leur mystère, l'âme humaine ressemblera à Dieu, à son infinitude, car ce que sa puissance créatrice a pu produire, notre puissance de réceptivité l'aura assimilé.

Ce premier mimétisme qui caractérise le contexte doctrinal dans lequel se situe l'épistémologie thomiste, prend sa source dans un axiôme métaphysique qui soustend toute la doctrine de l'activité créée: Operatio sequitur esse (429). De même, en effet, que "unumquodque est per suum esse" (430) et que l'esse d'une créature l'assimile à Dieu (431), de même les activités qui sortent de cet esse sont toutes assimilations à la causalité créatrice (432); or, l'activité cognitive est la plus parfaite des activités assimilatrices (433), et c'est surtout par elle que les créatures se hiérarchisent en fonction de Dieu (434). Quand on est créature, on possède une perfection mais cette perfection est déficitaire de toutes et de chacune des perfections qui existent en dehors d'elle, ce qui rend toute créature parfaitement imparfaite. Quand on a l'être mais qu'on ne l'est pas, il n'y a qu'un remède à cette limitation: devenir tout ce que nous ne sommes pas. La connaissance est cet art qui rend capitalisable, pour notre âme, tous les reflets de l'infinie perfection de Dieu.

Savoir ce qu'est l'homme comme créature donne à l'épistémologie thomiste son contexte métaphysique; mais ce contexte ne suffit pas, car l'homme est une créature particulière, et son mimétisme divin se fait selon la nature qu'il possède, car la nature détermine l'esse (435), notre nature est hylémorphique. Lors donc que nous disons: Operatio sequitur esse, cet esse dont il est question est celui d'une créature qui est nature au sens aristotélien du mot; le contexte immédiat de l'épistémologie thomiste est celui d'une

philosophie de la nature (436). Toute nature est une réalité complexe mais unifiée, en même temps qu'une prédestination ou une prédétermination à une fin (437). L'homme réalise cette définition puisqu'il est essentiellement complexe et que son mimétisme de créature l'oriente vers Dieu. Pour actualiser sa prédestination à sa fin, l'homme, comme toute nature, a besoin d'un mouvement naturel, d'une activité qui soit simultanément une marche en avant et une prise de possession de la fin qui est la sienne. Ce mouvement naturel aura la même complexité et jouira de la même unité que l'être dont il sort:

Operatio sequitur esse. Puisque notre nature n'est pas composée de deux natures dont l'une serait corps et l'autre esprit, mais d'une hiérarchie de deux principes dont l'un est matière et l'autre forme (438), de même, notre mouvement naturel, c'est-à-dire, la connaissance humaine, ne consistera pas dans deux démarches dont l'une serait sensation et l'autre intellection, mais dans une sorte d'hylémorphisme épistémologique où la sensation joue le rôle de matière et l'intellection celui de forme. (439).

Dans un tel contexte, l'hypothèse cartésienne d'une sensibilité adverse de l'intelligence est absurde (440), et une ascèse cathartique chargée d'épurer la connaissance des éléments trompeurs qu'une sensibilité y a subrepticement introduits, est une impossibilité qui va à l'encontre de la sagesse divine elle-même, car "Proprie loquendo, actiones naturales sunt Dei instituentis naturam." (441). La sensation et l'intellection sont deux principes de connaissance qui se conditionnent l'un l'autre comme le corps et l'âme sont deux principes d'être qui se conditionnent l'un l'autre et ne peuvent parvenir à l'existence l'un sans l'autre. Dès que l'homme connaît comme homme, dès qu'il est en possession de tous ses moyens naturels de parvenir à cette imitation divine qui est la fin même de la connaissance, il n'existe, chez lui, aucune sensation pure ni aucune intellection pure. Le corps n'est rien d'humain sans son union à l'âme, et cette dernière n'est humaine que dans sa relation au corps; de même la sensation ne peut être principe humain de connaissance sans son union à l'intellection, et cette dernière n'est humaine que dans et par son union nécessaire à la sensation (442).

Un connaissant qui n'est pas Dieu mais créature reçoit et son être et son connaître; une créature qui n'est ni demiurge ni esprit pur mais forme spirituelle d'une matière corporelle, reçoit et son être et son connaître selon la double loi spirituelle et matérielle de son être. Nature supérieure à tous les autres êtres de l'univers physique, l'homme ira vers Dieu selon un mode supérieur à celui de tous les autres êtres physiques, mais ce mode imitera la nature physique dont il est partie. Cette dernière est caractérisée par le mouvement (443), par un va et vient continu qui s'établit entre les diverses réalités en vue d'échanges et d'entraides mutuels; il en sera de même pour la connaissance humaine qui s'enrichira au sein d'un certain mouvement métaphysique qui la conduira jusqu'au seuil de l'immobile perfection divine grâce à la connaissance sapientielle qui en est le couronnement. Oublier ce contexte de la philosophie de la nature dans la position du problème de la connaissance humaine, c'est rendre impossible la position même de ce problème;

c'est aussi rendre inintelligibles les innombrables textes qui fourmillent dans l'oeuvre de l'Angélique, parce qu'ils sont coupés du seul contexte doctrinal qui les a vu naître et leur donne pleine signification.

#### CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.

Cette première partie de notre étude n'avait qu'un but: Préparer les esprits à saisir la position thomiste du problème épistémologique afin de libérer, dans les trois parties qui vont suivre, l'effort de réflexion pour la compréhension de sa solution sans qu'interfèrent continuellement les positions et les solutions critiques des modernes. Nous nous sommes imposés cette tâche ingrate, non pour le plaisir de critiquer des penseurs que nous respectons, dont nous admirons les oeuvres et à qui nous devons une prise de conscience plus aigüe des difficultés que présente le problème de la connaissance, mais parce que nous estimons leurs positions fallacieuses en elles-mêmes et susceptibles d'engendrer des confusions inextricables dans l'élaboration d'une épistémologie vraiment philosophique. Nous avons essayé, en toute loyauté, de manifester la source de leurs erreurs qu'un concours de circonstances historiques semblait devoir rendre inévitables.

Pour parvenir à ce but, nous avons adopté une méthode qui nous paraît la plus simple et la moins susceptible de créer les équivoques constants. Notre premier chapitre, qui centre l'analyse sur la nature d'un problème comme tel, ses lois de naissance, de progrès et de solution, les éléments objectifs et psychologiques qu'il inclut nécessairement, indépendamment des époques qui sont témoin de son apparition et de la matière qui en est l'objet, nous a semblé un point de départ assez universel et impersonnel pour fournir des gages d'impartialité et de réalisme qu'un autre procédé eut difficilement offerts. A l'aide de ce critère impersonnel, nous avons étudié le problème épistémologique tel que posé par Descartes, Kant, les savants contemporains et les néoscolastiques (444), afin de constater dans quelle mesure ils remplissaient les conditions que doit réaliser tout problème sous peine d'être un pseudo-problème ou un problème mal posé, donc insoluble. Nous croyons avoir brossé un tableau imparfait mais objectif des positions épistémologiques des trois derniers siècles, ainsi que des déficiences fondamentales qui les caractérisent.

Nous avons alors essayé de situer exactement le problème épistémologique tel qu'il se posait pour saint Thomas, lui demandant le secret de sa méthode philosophique que nous avons appliqué au problème épistémologique dans le cadre et selon l'esprit de la synthèse thomiste. Un trop bref aperçu du questionnaire philosophique nous a cependant permis de percevoir la diversité des aspects que présente le problème de la connaissance humaine, son contexte doctrinal et la hiérarchie ou l'ordre de ses diverses parties. De l'homme au connaître, du connaître à sa propriété, la vérité, de la vérité à ses notes que sont la certitude et la probabilité, telles sont les démarches inévitables d'une épistémologie thomiste.

Nous allons assister, maintenant, à la mise en exercice de cette méthode du dialogue entre l'homme et son connaître, nous allons voir saint Thomas construire véritablement cette synthèse noétique que son génie a élaborée et que notre incurie a laissé dormir dans ses textes. C'est le Docteur Angélique qui nous découvrira la nature du connaître humain, de la vérité qui l'accompagne et des conditions réclamées par cette vérité pour qu'elle soit infaillible ou probable. Mon rôle dans cette élaboration est parfaitement décrit par une sentence d'un poète moderne: "If this indeed be the Hour in which I lift up my lantern, it is not my flame that shall burn therein" (445). C'est la lumière et la flamme de la doctrine thomiste qui nous conduira au coeur du mystère de la connaissance sans le réduire aux schémas appauvrissants de notre raison raisonnante qui a tendance à substituer sa propre lumière et sa puissance orgueilleuse à l'art et à la toute-puissance de Celui qui a créé simultanément l'être et le connaître. Nous allons donc pénétrer à l'intérieur du royaume de l'épistémologie, avec saint Thomas comme guide, afin d'en examiner les richesses et les pauvretés. Nous allons y pénétrer par étapes comme il convient au pauvre voyageur que nous sommes. En fait, il y aura trois étapes. La première nous introduira dans le saint des saints de la connaissance humaine, où celle-ci nous apparaît comme un accident de l'homme et des choses. Ce sera notre seconde partie qui répondra à la question: Qu'est-ce que connaître? Dans la seconde étape nous verrons vivre un univers immanent de la vie même de l'intelligence grâce aux spontanités dynamiques de cette dernière qui introduit un commencement d'unification et de beauté dans un monde immanent, discontinu et sans liens: ce sera notre troisième partie qui répondra à la question: Qu'est-ce que connaître la vérité? Enfin la troisième et dernière étape nous mettra en présence d'un univers totalement unifié, dont l'ordre et l'harmonie reflètent l'art de son Créateur et de sa cause Exemplaire. Nous parviendrons alors jusqu'au trône de Dieu, grâce à la sagesse philosophique (446), le dernier et le plus parfait des citoyens du royaume de la connaissance. Ce sera notre quatrième partie qui répondra à la question: Qu'est-ce que connaître la vérité infaillible? Tel est le plan que nous suivrons dans les pages qui vont suivre.

10) G. Jugnot, *La structure des nouvelles théories néo-scholastiques* (Paris, Alcan, 1933), p. 105. On trouve cet énoncé qui confirme entièrement l'importance de l'étonnement dans l'étude de la nature dans Bachelerd, *Le rationalisme appliqué*, p. 24: "Ainsi Dieu est un maître d'école qui aime donner son disciple. Il garde une réserve de surveillants pour confondre l'élève présomptueux". Voir aussi F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie* (Paris, M. P. F., 1949), p. 59.

11) O. Bloch, *Dictionnaire étymologique de la langue française* (Paris, Presses Universitaires, 1932), t. 1, p. 100.

12) A noter que Descartes n'identifie pas l'ignorance à l'absence: celle-ci serait une sorte de paralysie de l'âme. Cf. *Les passions de l'âme*, Première partie, art. 73 (A-T, XI, pp. 333-334).

13) Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, Klincksieck, 1939), p. 335.

- 1) Aristote, Politiques 1, 2, 1252a24.
- 2) Cf. L.-M. Regis, St. Thomas and Epistemology, Aquinas Lecture, 1946 (Milwaukee, Marquette U. Press, 1946), p. 61, note 2.
- 3) Cf. A. Lalande, Vocabulaire technique de la philosophie (Paris, Alcan, 1947), 11, pp. 596-602, où nous trouvons la définition de la métaphysique exprimée par L. Brunschvicg en termes d'épistémologie.
- 4) Sir Arthur Eddington, New Pathways in Science (New York, Macmillan; Cambridge, University Press, 1935), pp. 1-2.
- 5) J. Dewey, Logic: The Theory of Inquiry (New York, Scribners, 1938), p. 68: "The separation and opposition of scientific subject-matter to that of common sense, when it is taken to be final, generates those controversial problems that still dog the course of Philosophy". Cf. Eddington, New Pathways, pp. 1-10; E. Meyerson, Essais (Paris, Alcan, 1932), pp. 24, 54, 60-61, 68; H. Bergson, L'Evolution créatrice (Paris, Alcan, 1932), p. 352.
- 6) Cf. 155 D.
- 7) Metaph.A, 2, 982b12-18, 993a12.
- 8) In I Metaph., lect. 3, nn. 54-56, 66-67; In 11 Metaph., lect. 1, nn. 274-288; Summa Theologiae, 1-11, 3, 8, c; 32, 7, c.
- 9) Cf. Traité des passions de l'âme, Part 1, art. 53 (ed. Adam-Tannery, 12 vols., Paris, Cerf, 1897-1910, ci-après cité A-T, XI, p. 373, lignes 5-17); Méditations, 111 (A-T, IX, p. 45). Voir aussi F. Bacon, De Augmentis scientiarum (London, Montagu, 1929), VIII, p. 81.
- 10) G. Jugnet, La structure des nouvelles théories physiques (Paris, Alcan, 1933), p. 105. On trouve cet énoncé qui confirme entièrement l'importance de l'étonnement dans l'étude de la nature dans Bachelard, Le rationalisme appliqué, p. 24: "Ainsi Dieu est un maître d'école qui aime étonner son disciple. Il garde une réserve de merveilles pour confondre l'élève présomptueux". Voir aussi F. Nietzsche, Le gai savoir (Paris, N. R. F., 1949), p. 59.
- 11) O. Bloch, Dictionnaire étymologique de la langue française (Paris, Presses Universitaires, 1932), 1, p. 275.
- 12) A noter que Descartes n'identifie pas l'admiration à l'étonnement: celui-ci serait une sorte de paralysie de l'âme. Cf. Les passions de l'âme, Première partie, art. 73 (A-T, XI, pp. 383-384).
- 13) Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine (Paris, Klincksieck, 1939), p. 335.

- 14) Aristote, Metaph., A, 2, 982b18. St. Thomas, De Potentia, VI, 2, c.; S. T., I, 105, 7, c. Descartes, Météores, Disc. VII (A-T, IV, pp. 312, 366); Les passions de l'âme, Part. II, art. 53 (A-T, XI, p. 374).
- 15) Pour Descartes, l'admiration est une passion de l'ordre de la connaissance, non de l'émotivité; c'est pourquoi l'admiration est antérieure au bien et au mal. Les passions de l'âme, Première partie, art. 53-56 (A-T, XI, pp. 374-375). Il semble que la même idée soit enseignée par St. Thomas (cf. S. T., III, 15, 8; Summa contra Gentiles, IV, 3), mais cette interprétation est superficielle. Cette idée doit être comprise dans le contexte de ces deux références dans lesquelles St. Thomas compare la sensibilité de la brute à celle de l'homme. On le constatera dans les textes auxquels réfère la note suivante.
- 16) Cf. S. T., I-II, 23 et ss. Descartes n'admet aucune division dans l'âme et, en conséquence, il ne divise pas les passions en deux groupes. Cf. Les passions de l'âme, Première partie, art. 68 (A-T, XI, p. 377).
- 17) Cf. In III Sent., 26, 1, 3, sol.; De Veritate, XXVI, 6, ad 6; S. T., I-II, 41, 4, c.; II-II, 19, 7, c.
- 18) Cf. S. T., I-II, 41, 4, ad 5; 45, 4, ad 3; III, 180, 3, ad 3.
- 19) Cf. S. T., I-II, 27, 2; 76, 2.
- 20) Cf. S. T., I-II, 40, 4, c.; ad 3; 46, 1-8.
- 21) Cf. S. T., I-II, 42, 2, c.; 41, 4, ad 5.
- 22) Voir ci-dessus p. 5, et notes 6 à 9.
- 23) Voir ci-dessus p. 4.
- 24) Rivaud, Le problème du devenir, pp. 108-140. Burnet, Early Greek Philosophy.
- 25) Pour la position doctrinale de Léon Brunschvicg, voir La modalité du jugement (Paris, Alcan, 1897). Voir aussi l'étude extensive et objective de Roger Vernaux dans Revue de philosophie, XLI (1934), pp. 73-104, 176-210, 283-294, et une critique de la position de Brunschvicg par Guérard des Lauriers dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, XXIV (1935), pp. 407-433; XXV (1936), pp. 76-103, 269-298.
- 26) E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Paris, Klincksieck, 1923), p. 737.
- 27) F. Ast, Lexicon Platonicum (Leipzig, Leidmann, 1855), I, pp. 251-252; II, p. 4.

- 28) Metaph., A, 2, 982a15-17.
- 29) Metaph., a, 1, 993b8-10.
- 30) Metaph., B, I, 995a23-25.
- 31) Cf. Owens, The Doctrine of Being, pp. 113-146; P. Farrell, The Portals of Doubt, dans The Thomist, VIII (1945), pp. 326-331.
- 32) Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, pp. 285, 290.
- 33) In III Sent., 26, 2, 4, ad 5; 17, 4, sol.; S. T., III, 18, 4, ad 2; De Potentia, XXIV, 3, c.
- 34) In I Metaph., lect. 2, nn. 54-56, 66-67; In II Metaph., lect. 1, nn. 274-288.
- 35) Ast, Lexicon Platonicum, I, p. 253; II, p. 4.
- 36) H. Bonitz, Index aristotelicus (Berlin, Reimer, 1870), pp. 309a69-b5, 85a16-39.
- 37) Sur les relations entre l'ignorance et l'étonnement, voir ci-dessus, notes 33-35.
- 38) Voir ci-dessus, pp. 5-6.
- 39) J. Owens, The Doctrine of Being, pp. 115-116.
- 40) Voir ci-dessous, pp. 52-58.
- 41) C'est ici la position cartésienne dans laquelle la volonté est principe du jugement parce que son acte est libre. Cf. E. Gilson, Discours de la méthode, Texte et commentaire (Paris, Vrin, 1928), pp. 171, 285-286.
- 42) Metaph., a, 1; 993a8-11.
- 43) Topics, VI, 6; 145a37-b2; 145b17-20. Cf. aussi Bonitz, Index aristotelicus, p. 85a50-55.
- 44) In III Sent., 17, 1, 4, sol.; S. T., II-II, 1, 4, c. Cf. L. Schütz, Thomas-Lexikon (Paderborn, Schönningh, 1895), p. 261.
- 45) Cf. ci-dessus, pp. 5-8, 9-13, pour l'étude des relations entre l'étonnement, le doute et l'ignorance.
- 46) Sur l'analyse de l'étonnement, voir les textes suivants de Saint Thomas: In II Sent., 18, I, 3, sol.; De Potentia, VI, 2, c.; S. T., I, 105, 7; I-II, 3, 8, c.; II-II, 180, 3, ad 3.

- 47) Le mot ratio a un sens technique qu'on retrouvera dans les textes cités par Schütz, Thomas-Lexicon, pp. 686-688.
- 48) Medium et sufficiens sont aussi des termes techniques dans le vocabulaire de saint Thomas. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, p. 476; aussi M. D. Chenu, dans RSPT, XXII (1933), pp. 250-259.
- 49) In III Sent., 17, 4, sol., et ad 2. In III Sent., 26, 1, 3, sol.; 23, 2, 1, ad 6.
- 50) In I Post., Analyt., lect. 6, n. 7; In IV Metaph., lect. 3, n. 567; lect. 4, n. 578; I, 14, 8, c.; In lib. De divinis nominibus, Chap. 1, lect. 1.
- 51) C. G., III, 39, Amplius.
- 52) Eddington, New Pathways, "Epilogue", pp. 310-311.
- 53) S. T., I-II, qq. 2-3.
- 54) Cf. ci-dessus, chap. 1, pp. I2-I6.
- 55) Pour une esquisse historique sur cette période, voir Gilson, The Unity of Philosophical Experience, pp. 102-121.
- 56) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 137-139.
- 57) Cf. Descartes, Responsiones, IIa (A-T, VII, p. 130, lignes 17-29), IIIa (A-T, VII, p. 171, ligne 20, à p. 172, ligne 10).
- 58) Discours de la méthode, (A-T, VI, p. 29: 10); le Commentaire de Gilson, pp. 269-291.
- 59) Gilson, Discours de la méthode, pp. 180-196, 291-297, 354.
- 60) Ibid., pp. 217-219, 222, 272. Cf. Descartes, Regulae, I (A-T, X, p. 360, lignes 3-15); Principes (A-T, IX, p. 14, lignes 23-31).
- 61) Gilson, Discours de la méthode, pp. 136-139, 201-202, 215-216.
- 62) Cf. Régis, St. Thomas and Epistemology, p. 64, notes 9-10.
- 63) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 135, 165, 167.
- 64) Ibid., pp. 134, 379-383. Régis, St. Thomas and Epistemology, pp. 64-65, notes 7-16.
- 65) Cf. ci-dessus, chap. I, pp. 2-6.

- 66) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 373-384, 152, 157-160, 180, 201-202, 217, 219, 222, 272.
- 67) Cf. L. W. Keeler, The Problem of Error from Plato to Kant (Rome, Gregorianum 1950), Chap. VII.
- 68) Critique of Pure Reason, "Preface to First Ed.," p. 8. (Toutes les références renvoient à l'édition de Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1902.)
- 69) Ibid., p. 8.
- 70) Ibid. ("Preface to Second Ed."), p. 21.
- 71) Ibid., p. 22.
- 72) Ibid., p. 17.
- 73) Critique of Pure Reason, "Introd. VI," p. 56.
- 74) Cf. ci-dessus, pp. 4-16.
- 75) Cf. ci-dessus, pp. 7-8.
- 76) Gilson, Discours de la méthode, pp. 159-160, 165-167, 249-250, 327.
- 77) Ibid., pp. 83-89, 177-178, 140.
- 78) Ibid., pp. 165-167, 176-178, 302-304. St. Thomas connaissait la force du préjugé. Voir C. G., I, 11, Fraedicta; III, 38, Felicis.
- 79) Gilson, Discours de la méthode, pp. 176-178, 165-167, 61-67.
- 80) Ibid., pp. 170-171, 285-286.
- 81) Ibid., pp. 285-292.
- 82) Ibid., pp. 201-202, 292.
- 83) Ibid., pp. 295-297, 354.
- 84) Ibid., pp. 86, 166, 301, 307, où Descartes exprime sa méfiance du mot âme.
- 85) Ibid., pp. 86-89, 165-167, 302-304.
- 86) Lettre à X, août 1647, (A-T, III, p. 423, ligne 11, à p. 424, ligne 18).
- 87) Regulae, I (A-T X, p. 360, lignes 7-10). Sur la théorie des idées innées, cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 249-250, 327.

- 88) Principia philosophiae, Pars Prima, sect. 71 (A-T, VIII, p. 35, lignes 5-36). Cf. aussi Gilson, Discours de la méthode, p. 167.
- 89) Recherche de la vérité (A-T, X, p. 507, ligne 2, à p. 509, ligne 9).
- 90) Cf. ci-dessus, pp. 16-21.
- 91) C'est là le sous-titre du Discours de la méthode.
- 92) Cf. ci-dessus, pp. 23-24.
- 93) Cf. ci-dessus, pp. 19-21.
- 94) Critique of Pure Reason, "Preface to Second Ed.," p. 21.
- 95) Ibid., p. 22.
- 96) Ibid., p. 20.
- 97) Critique of Pure Reason, "Preface to First Ed.," p. 9. Voir aussi "Appendix to the Transcendental Dialectic," Sect. I.
- 98) Critique of Pure Reason, "Introd. VI," pp. 55-58; "Transcendental Dialectic," pp. 152-155, 228-283.
- 99) Critique of Pure Reason, pp. 56-57.
- 100) Ibid., "Transcendental Doctrine of Method," pp. 606-607.
- 101) St. Thomas, In II Post. Analyt., lect. 1-6.
- 102) Critique of Pure Reason, "Introd.," pp. 61-62.
- 103) Critique of Pure Reason, "Transcendental Doctrine of Elements," p. 93.
- 104) Critique of Pure Reason, "Transcendental Dialectic," Bk. II, Chaps. I et III, spécialement pp. 270-275; Bk. I, Chap. II, pp. 161-162; "Preface to Second Ed.," pp. 27-28.
- 105) Critique of Pure Reason, "Transcendental Aesthetic," Sect. I, pp. 65-67.
- 106) Critique of Pure Reason, "Transcendental Ideas," Sect. I.
- 107) Ibid.
- 108) Critique of Pure Reason, "Transcendental Aesthetic," Sect. I, 2-3; Sect. II, 4-8.
- 109) Critique of Pure Reason, "Transcendental Ideas," Sect. I.

- 110) Critique of Pure Reason, "Transcendental Aesthetic", Sect. I, 1.
- 111) Ibid., Sect. 1, 2, p. 68.
- 112) Pour la définition de l'objet comme tel, voir Critique of Pure Reason, "Transcendental Dialectic," Bk. II, Chap. III, Appendix II, pp. 549-570.
- 113) Ibid., Bk. I, Chap. III, Appendix I; "Transcendental Aesthetic," Sect. I, 2-3; Sect. II, 4-8, pp. 82-91.
- 114) Cf. ci-dessus, note 103.
- 115) Critique of Pure Reason, p. 270.
- 116) On trouvera la définition de ce mot dans Critique of Pure Reason, "Transcendental Dialectic," Bk. I, Sect. I.
- 117) Critique of Pure Reason, "Transcendental Deduction", Sect. II, p. 130.
- 118) Ibid., Sect. II, n. 17.
- 119) Ibid., Sect. II, nn. 20-21.
- 120) Cf. Régis, St. Thomas and Epistemology, note 27.
- 121) Voir ci-dessus, pp. 26-27.
- 122) La distinction entre penser et savoir est développée tout au long dans Critique of Pure Reason, pp. 27-28, 161-162, 257-275, 606-607.
- 123) Critique of Pure Reason, "Transcendental Aesthetic", n. 8, 4.
- 124) Critique of Pure Reason, "Introd.," n. 2.
- 125) Tout le contenu de la "dialectique transcendentale" (Critique of Pure Reason, pp. 297-572) n'est pas autre chose qu'une analyse très attentive de cette illusion transcendentale qu'est la métaphysique. Sur le sens du mot "dialectique", voir Critique of Pure Reason, pp. 97-100; Régis, St. Thomas and Epistemology, note 29.
- 126) Critique of Pure Reason, p. 570.
- 127) Cf. ci-dessus, pp. 17-21.
- 128) Cf. ci-dessus, p. 16.
- 129) Cf. Eddington, New Pathways, pp. 12-13; Jeans, Physics and Philosophy, pp. 11, 13; B. Russell, The Analysis of Matter (New York, Macmillan, 1927), pp. 161-163; Meyerson, Le cheminement de la pensée, III, p. 823.

- I30) L'ouvrage de Newton: Philosophiae naturalis principia mathematicae (publiée en 1687), a été l'évangile des hommes de science pendant plus de deux cents ans. Le titre en est très significatif, et qui, aujourd'hui, songerait à donner à un ouvrage scientifique le titre: Philosophy of Nature? Newton, avait la conviction que les principes mathématiques régissent toute la nature.
- I31) Laplace, Essai philosophique sur les probabilités. (Paris, Gauthier-Villars, 1921), p. 87.
- I32) Cf. Barbarin, La géométrie non-euclidienne; Jugnet, La structure des nouvelles théories physiques.
- I33) Cf. Eddington, The Philosophy of Physical Science, pp. 172-175; Jeans, Physics and Philosophy, pp. 55-60.
- I34) Voici une bibliographie générale relative à ce problème: Bachelard, La formation de l'esprit scientifique (Paris, Presses Universitaires, 1938), Essai sur la connaissance appliquée (Paris, Vrin, 1928), Le rationalisme appliqué (Paris, Presses Universitaires, 1949); H. Weyl, Philosophy of Mathematics and Natural Science (Princeton, Princeton U. Press, 1949); A. D'Abro, The Evolution of Scientific Thought (New York, Dover Publications, 1949); F. Gonseth, Les mathématiques et la réalité (Paris, Alcan, 1936); E. Meyerson, Le cheminement de la pensée (Paris Alcan, 1931); aussi les ouvrages déjà cités de Jeans et Eddington.
- I35) Cf. ci-dessus, pp. 2-5.
- I36) Cf. ci-dessus, pp. 17-21.
- I37) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 142-143. Cf. aussi Eddington. The Nature of the Physical World (London, Cambridge U. Press, 1929), p. 194; Meyerson, Le cheminement de la pensée, III, pp. 759-764, notes 33-41. Voir encore Eddington, New Pathways, Chap. V.
- I38) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 143-147.
- I39) Eddington, The Philosophy of Physical Science, pp. 1-3. Cf. aussi Jeans, Physics and Philosophy, pp. 14-15; Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, pp. 4-II; Essai d'une connaissance approchée (Paris, Alcan, 1923), pp. 272-282.
- I40) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 80-81.
- I41) Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, p. 5. Cf. aussi Boutry, La vérité scientifique (Paris, Alcan, 1908), p. 7; Guérard des Lauriers, L'Activité du jugement, dans RSPT, XXIV (1935), pp. 407-433; XXV (1936), pp. 76-103, 269-298.

- I42) Cf. ci-dessus, pp. 21-22, 27-30.
- I43) Descartes, Le Monde (A-T, XI, p. 47, lignes 4-22). Cf. ci-dessus, note 25. Voir aussi Kant, Critique of Pure Reason, p. 93 (cf. ci-dessus notes 58-75) et "Transcendental Analytic," pp. 125-141, 233-238.
- I44) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 183-190. Eddington, New Pathways, Chap. VI; Bachelard, Essai, pp. 224-225.
- I45) Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, pp. 141-142; Le rationalisme appliqué, pp. 31-32. Meyerson, Le cheminement de la pensée, II, p. 427-428; La foi agissante du mathématicien.
- I46) Guérard des Lauriers, L'Activité du jugement, dans RSPT, XXIV (1935), pp. 423-424. Cf. Meyerson, Le cheminement de la pensée, II, p. 298; III, p. 865; Gilson, Discours de la méthode, pp. 318-323, 373-374.
- I47) Descartes, Le Monde (A-T, XI, p. 47, lignes 4-22). Cf. Kant, Critique of Pure Reason, p. 125; Meyerson, Le cheminement de la pensée, II, p. 577.
- I48) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 141-143, 168-171, 215. Eddington, Philosophy of Physical Science, pp. 29, 35, 90, 99. New Pathways, Chap. V. Bachelard, Essai, pp. 272-275; Le nouvel esprit scientifique, pp. 134-179.
- I49) Cf. Eddington, New Pathways, Chap. V; The Philosophy of Physical Science, pp. 35, 29, 90-98. Meyerson, Le cheminement de la pensée, III, p. 768, note 49.
- I50) Cf. Jeans, Physics and Philosophy, pp. 141-143; Bachelard, Essai, pp. 243-293; Eddington, New Pathways, Chap. V.
- I51) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 143-147. Bachelard, Le rationalisme appliqué, p. 33.
- I52) Eddington, New Pathways, pp. 76, 78, 81.
- I53) Jeans, Physics and Philosophy, p. 179.
- I54) Ibid., p. 178, Cf. aussi Eddington, New Pathways, Chap. VI, sect. 6.
- I55) Cf. Eddington, The Philosophy of Physical Science, pp. 29-48; Jeans, Physics and Philosophy, pp. 9-12.
- I56) Jeans, Physics and Philosophy, pp. 42-44, 183-190. Eddington, New Pathways, Chap. VI, 6. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, pp. 41-58; Le rationalisme appliqué, p. 36.

I72) La position de ... se peut faire ... avec les autres positions, ...

- I57) Georges Van Riet, L'Epistémologie thomiste (Louvain, Institut Supérieur, 1946). L'objet de cet ouvrage est d'analyser les façons dont les néo-thomistes ont traité le problème de la connaissance au cours des cent dernières années. Il révèle une bonne part de la confusion qui s'est mêlée au problème. Pour les racines de cette confusion, voir ci-dessous, la fin du présent chapitre, pp. 70-74.
- I58) C'est là la réponse d'Etienne Gilson à l'accusation que lui faisait Léon Brunschvicg d'avoir emprunté sa position épistémologique aux scolastiques. Voir Le réalisme méthodique (Paris, Téqui, 1934), p. 101.
- I59) Van Riet, L'Epistémologie thomiste, pp. 3-32. Cf. Régis. La critique néo-thomiste est-elle thomiste dans Etudes et Recherches, Philosophie (Ottawa, Université d'Ottawa, 1938), II, 120-138.
- I60) Gilson, The Unity of Philosophical Experience, pp. 198-220.
- I61) Ibid., pp. 236-247.
- I62) Léon Noël, Notes d'épistémologie thomiste (Louvain, Inst. Sup. de Philos., 1925), p. 23.
- I63) M. D. Roland-Gosselin, Essai d'une critique de la connaissance, dans Bibliothèque Thomiste, Le Saulchoir-Paris, Vrin, 1932), XVII, p. 12.
- I64) Léon Noël, Le réalisme immédiat (Louvain, Inst. Sup. de Philos., 1938), pp. 23-24.
- I65) Cf. ci-dessus, pp. 2-3.
- I66) Cf. ci-dessus, pp. 4-8.
- I67) Cf. ci-dessus, pp. 46-47.
- I68) J. Maritain, Les degrés du savoir (Paris, Desclée de Brouwer, 1932) Cf. E. Gilson, Réalisme thomiste et critique de la connaissance (Paris, Vrin, 1939).
- I69) Gouhier, Introduction à la théorie thomiste de la connaissance, dans Revue des cours et conférences, XXXIII (1931-1932), Première série, pp. 481-493, 648-653, 707-713; Deuxième série, pp. 29-32, 248-263.
- I70) Cf. Van Riet, L'Epistémologie thomiste, pp. 645-647; Régis, La critique néothomiste, pp. 135-139.
- I71) Van Riet, L'Epistémologie thomiste, pp. 349-375, 495-520.
- I72) La position de Roland-Gosselin ne peut faire l'objet d'une comparaison avec les autres positions, car il est décédé avant d'avoir pu terminer son ouvrage.

- 197) O. G., I, 5, Alia contra Aristotelem.
- 198) I73) Cf. ci-dessus, pp. 48-49.
- 199) I74) Le réalisme immédiat, p. 28; voir aussi pp. 45-46, I02.
- 200) I75) Notes d'épistémologie thomiste, p. 23.
- 201) I76) Ibid., pp. 98, I01, I80, 271, 273, 281.
- 202) I77) Le réalisme immédiat, pp. 90, 260, 270.
- 203) I78) Ibid., pp. I08, I51, I67; Notes d'épistémologie thomiste, p. 22.
- I79) Le réalisme immédiat, pp. 262, 270, 283.
- 204) I80) Ibid., pp. I44, I66, I70-I71, 261, 273.
- 205) I81) Ibid., pp. I64-I65, 283.
- 206) I82) Van Steenberghen, Epistémologie (Louvain, Inst. Sup. de Philos., 1948).
- 207) I83) Cf. Principia philosophiae, I, 39 (A-T, VIII, p. 19, ligne 25, à p. 20, ligne 5); Gilson, Discours de la méthode, pp. I70-I71.
- 208) I84) cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. I99-200, 237-238.
- 209) I85) Ibid., pp. 286-287, 295, 297.
- 210) I86) Ibid., pp. I98-I99.
- 211) I87) Cf. ci-dessus, pp. 22-25.
- 212) I88) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. I77-I78, 287.
- 213) I89) Ibid., pp. I70-I96.
- 214) I90) Cf. ci-dessus, pp. I3-I6.
- 215) I91) St. Thomas, De Veritate, XXII, 5, et 3. Cf. Régis, La critique néothomiste, p. I64.
- 216) I92) Pour les relations mutuelles de la sensibilité et de l'intelligence, cf. ci-dessous, pp. I01-I05 et chap. VI, sect. 2, B.
- 217) I93) S. T., I, qq. 89-90.
- 218) I94) Cf. Gilson, Réalisme thomiste, pp. 50-60.
- 219) I95) Cf. ci-dessus, pp. 22-25.
- 220) I96) Cf. Régis, La critique néothomiste, p. I65.

- 197) C. G., I, 5, Alia autem utilitas.
- 198) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 137-139, 197.
- 199) Cf. ci-dessus, pp. 23-25.
- 200) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 170-171, 284-297.
- 201) Ibid., pp. 285-286.
- 202) Ibid., pp. 286-287.
- 203) Cf. Descartes, Discours de la méthode (A-T, I, p. 31, ligne 27, à p. 32, ligne 16).
- 204) Noël, Le réalisme immédiat, pp. 114-117, 139-140, 145, 163-164, 167, 291.
- 205) In III Metaph., lect. I, nn. 343-344.
- 206) Cf. Régis, La critique néothomiste, p. 166, notes 5-7.
- 207) In II Metaph., lect. I, n. 273; lect. 2, n. 274.
- 208) In II Metaph., lect. 2, n. 294.
- 209) In III Metaph., lect. I, n. 338.
- 210) Cf. ci-dessus, pp. 11-14.
- 211) Cf. ci-dessus, note 203.
- 212) Cf. ci-dessous, pp. 89-98.
- 213) In I Post. Analyt., lect. 21, 22, 26.
- 214) In IV Phys., lect. I, n. 4; S. T., I, 1, 8, c.
- 215) In III Metaph., lect. I, n. 343.
- 216) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 137-139, 170-178, 197, 284-287, 290-292.
- 217) Noël, Le réalisme immédiat, pp. 87, 135.
- 218) Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 177-178.
- 219) Ibid., pp. 285-286.
- 220) Cf. ci-dessus, pp. 21-25.

- 221) Cf. ci-dessous, chap. X.
- 222) In IV Metaph., lect. 6, n. 607.
- 223) Ibid., n. 606. Pour le sens du mot suppositio, voir Régis, La critique néothomiste, p. 170, n. 2.
- 224) In II De caelo et mundo, lect. 22, n. 10.
- 226) Le réalisme immédiat, p. 108; Notes d'épistémologie thomiste, p. 22.
- 227) Descartes, Discours de la méthode, (A-T, I, p. 32, lignes 1 à 23); Regulae, I (A-T, X, p. 360, lignes 3-15); Principia (A-T, IX, p. 14). Cf. Gilson, Discours de la méthode, pp. 327, 349-350, 160-167, 302-304.
- 228) Gilson, Discours de la méthode, pp. 284-292.
- 230) Cf. Régis, La critique néothomiste, pp. 171-174. Voir aussi ci-dessous, chap. IX, sect. 2.
- 231) Cf. Régis, La critique néothomiste, pp. 174-175.
- 232) In IV Metaph., lect. 17, n. 736.
- 233) Cf. Régis, La critique néothomiste, p. 177, note I.
- 234) Pour la distinction entre l'être comme premier connu et la connaissance de l'être en tant qu'être, cf. ci-dessous, chap. VIII. Voir aussi Régis, L'Odyssée de la métaphysique (Paris, Vrin, 1949), pp. 18-36; St. Thomas and Epistemology, pp. 37-39.
- 235) Cf. Régis, L'Odyssée, pp. 58-69; et ci-dessous, Chap. XII.
- 236) Cf. Gilson, Discours de la méthode.
- 237) Cf. ci-dessus, pp. 50-58.
- 238) Le réalisme immédiat, pp. 19-22.
- 239) Ibid., pp. 23-24; Notes d'épistémologie thomiste, p. 23.
- 240) Cf. ci-dessus, pp. 49-50.
- 241) Cf. Le point de départ de la métaphysique, Cahier V (Louvain, Museum Lessianum, 1923), pp. 30-31.
- 243) Critique of Pure Reason, "Introd.," p. 41.
- 244) Cf. ci-dessous, chap. VI, sect. I. Voir aussi, à ce sujet, un texte typique: S.T., I, 16, 2, c.

- 245) Quodlibeta, VIII, 19, c. De Veritate, X art. 8-9. Voir ci-dessous, chap. VII, sect. 3.
- 246) In De Trinitate, VI, 2, et 5.
- 247) Critique of Pure Reason, "Introd.," pp. 41-42.
- 248) Ibid., p. 43.
- 250) Ibid., "Transcendental Logic," p. 92.
- 251) Ibid., p. 44.
- 252) Cf. In IV Metaph., lect. 6, n. 606.
- 253) Critique of Pure Reason, "Transcendental Analytic", Bk. II, Chap. II, pp. 189-191.
- 254) Cf. In IV Metaph., lect. 6, n. 599; In II Post. Analyt., lect. 20, 4-14; In I Metaph., lect. I, nn. 14-20; In III Sent., 34, I, 2, sol; C.G., II, 83, Item necesse; S.T., I-II, 51, I.
- 255) In IV Sent., 9, I, 4, sol. I.
- 256) De Veritate, XII, 3, et 3.
- 257) Cf. ci-dessus, pp. 29-33.
- 258) Voir les relations que Kant a établies entre la conscience intellectuelle sans l'intuition et la conscience empirique dans Critique of Pure Reason, "Preface to Second Ed.," pp. 34-36.
- 259) Pour la distinction entre connaître et croire, voir Critique of Pure Reason, "The Canon of Pure Reason," Sect. III, pp. 644-652.
- 260) Le point de départ, Cahier V, p. 39.
- 261) Ibid., p. 5.
- 262) Cf. Critique of Pure Reason, "Introd.," pp. 55-56.
- 263) Ibid., p. 56.
- 264) Ibid., pp. 56-57.
- 265) Ibid., "Transcendental Doctrine of Elements," pp. 92-93.
- 266) Le point de départ, Cahier V, p. 39.

- 267) Ibid., pp. 39-43, 375-381.
- 268) Que tel ne fut pas le cas a été démontré dans notre étude comparative du doute cartésien et du doute thomiste; voir ci-dessus, pp. 52-62.
- 269) Critique of Pure Reason, "Introd.," p. 92.
- 270) Ibid., p. 59.
- 271) Ibid., "Transcendental Logic," p. 92.
- 272) Ibid., p. 95.
- 274) Ibid., p. 103.
- 275) Ibid., pp. 297-300.
- 276) Ibid., p. 103.
- 277) Cf. Maréchal, Au seuil de la Métaphysique, dans Revue néoscholastique de philos., XXXI (1929), pp. 31-33, 46.
- 278) Ibid., p. 29.
- 279) Cf. ci-dessus, chap. VII, sect. 3.
- 280) Maréchal, Le point de départ, Cahier V, p. 96.
- 281) Ibid., pp. 97-108.
- 282) Critique of Pure Reason, p. 300.
- 283) Pour l'étude critique de ce problème, voir Gilson, Réalisme thomiste et critique de la connaissance, (Paris, Vrin, 1939), Chap. I-V.
- 284) Meyerson, Le cheminement de la pensée, pp. 674-713; Essai, pp. 55, 58.
- 285) Cf. Régis, St. Thomas and Epistemology, p. 75, notes 56-61.
- 286) Cf. ci-dessus, pp. 16-21.
- 287) L'Epistémologie thomiste, "Introd.," p. 5; "Concl.," pp. 634-639.
- 288) Pour cette étude de la confusion qui existe chez les penseurs néoscolastiques, voir Régis, La critique néothomiste, pp. 106-145.
- 289) L'Epistémologie thomiste, pp. 635-637.
- 290) Ibid., p. 636.

- 291) Cf. ci-dessus, pp. 21-22; 25-27.
- 292) Cf. ci-dessus, pp. 27-32.
- 293) Cf. In VII Metaph., lect. 17, nn. 1651-1658; In II Post. Analyt., lect. 3-6. Voir ci-dessus, pp. 91-101.
- 294) Critique of Pure Reason, p. 97.
- 295) In II Post. Analyt., lect. 5, n. 4.
- 296) Cf. ci-dessus, pp. 22-25; 25-28; 33-35.
- 297) Cf. M.D. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin (Paris, Vrin, 1951), Chap. II; Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages (New York, Random House, 1955), pp. 139-153.
- 298) On trouvera l'une des meilleures études de la pensée de St. Bonaventure dans Gilson, La philosophie de saint Bonaventure (Paris, Vrin, 1943).
- 299) Itinerarium, V, 4 (dans S. Bonaventurae, Opera Omnia, 10 vols. Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, tome V, p. 334; on référera désormais à cette édition sous le sigle AQ). Voir aussi Itinerarium, V, 3, 5; III, 3; In Hexaemeron, III, 3-4 (AQ, V, 343); I, 13-18; De scientia Christi, q. II, art. 5.
- 300) In II Sent., 3, I, I, I, concl. 3 (AQ, II, 91).
- 301) In I Sent., 8, 2, 2, 2, concl. (AQ, I, 168); In II Sent. 3, I, I, I, concl. (AQ, II, 90-91).
- 302) In I Sent., 8, 2, 2, sol. (AQ, I, 168); In II Sent., 3, I, I, sol. (AQ, II, 90-92); voir aussi In II Sent., 12-17 (AQ, II, 293-424).
- 303) In II Sent., I, I, I, 2 (AQ, II, 19-24); I, I, 3, 1-2 (AQ, II, 47-51); I7, I, 1-3 (AQ, II, 410-419).
- 304) In Hexaemeron, XII, 15 (AQ, V, 386); In II Sent., 37, I, 2, sol. (AQ, II, 641-644).
- 305) In II Sent., 16, I, 2, et 4 (AQ, II, 397); Itinerarium, II, 12 (AQ, V, 303).
- 306) In II Sent., 12 (AQ, II, 293-306).
- 307) In II Sent., 13 (AQ, II, 310-324).
- 308) In II Sent., 15, 2, I, sol. (AQ, II, 372-385).

- 309) Cf. G. Klubertanz, "Esse and Existere in St. Bonaventure," Mediaeval Studies, VIII (1946), pp. 169-188.
- 310) In II Sent., 7, 2, 2, 1, sol. et ad 6 (AQ, II, 198-199); In II Sent., 18, 1, 3, sol. (AQ, II, 440); Breviloquium, IV, 2 (AQ, V, 221-222).
- 311) In I Sent., 8, 1, 1, 1 (AQ, I, 151-152); In I Sent., 46, 1, 4 (AQ, I, 828-829); Breviloquium, V, 1, 22 (AQ, V, 354-357).
- 312) De scientia Christi, IV, (AQ, V, 23).
- 313) Ibid. (AQ, V, 24-25).
- 314) Itinerarium, II (AQ, V, 302-312).
- 315) In Hexaemeron, I, 13-18 (AQ, V, 331-333); Sermo IV, 19 (AQ, V, 572); De donis, IV, 19-22 (AQ, V, 476-478).
- 316) Cf. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure, Chap. XV.
- 317) In Hexaemeron, IV, 2 (AQ, V, 349); De donis, IV, 3-13 (AQ, V, 476); Itinerarium, III, 6-7 (AQ, V, 305-306); De reductione artium, 4-5 (AQ, V, 320-321).
- 318) Sermo, IV, 18-19 (AQ, V, 572); In III Sent., 35, 2, 3, concl. (AQ, III, 778).
- 319) Sermo, IV (AQ, V, 572); De donis, IV, 19-22 (AQ, V, 477-478).
- 320) A Scot Erigène, il emprunta la notion de status et de l'univers-théophanie. Cf. Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 264-268, 370-372.
- 321) A Gilbert de la Porrée, il emprunta la doctrine de la multiplicité des formes substantielles. Cf. La philosophie au moyen âge, pp. 264-268, 370-372.
- 322) C'est d'Avicenne que dérivait la division de l'être en être nécessaire et possible. Cf. La philosophie au moyen âge, pp. 353-355; Being and Some Philosophers, pp. 81-82.
- 323) Guillaume d'Auvergne avait atténué la division avicennienne de l'être en être nécessaire et possible en redonnant à Dieu la liberté de son activité créatrice, ce qui était un article de foi. Cf. Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 419-424; Being and Some Philosophers, pp. 83-84.
- 325) Cf. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, I (1926-1927), pp. 5-127. Voir aussi La philosophie au moyen âge, pp. 580-590; Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, pp. 45-48.

- 326) La condamnation par Robert Kilwardby (les 7 et 18 mars, 1277) de dix-sept propositions révéla clairement les préjugés augustinien contre l'enseignement d'Aristote sur la pure passivité de la matière, l'unicité de la forme substantielle, la simplicité des substances séparées, l'existence d'un intellect agent personnel et la distinction de l'âme de ses puissances. Cf. Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 485-487; L'Esprit de la philosophie médiévale (Paris, Vrin, 1943), pp. 95-124.
- 327) Cf. ci-dessus, notes 309-310.
- 328) Cf. Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 580-590.
- 329) Cf. Gilson, God and Philosophy; Monod, Dieu dans l'univers.
- 330) L'Aristote connu après le milieu du treizième siècle était un Aristote averroïste, irréligieux et rationaliste, un Aristote qui fut objet de scandale pour la pensée tout imbuée de religion des auteurs de cette période. Pour un compte-rendu synoptique de cette opposition, voir Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 500-515.
- 331) In II De anima, lect. 7, n. 314.
- 332) Voir Aristote, De anima, III, 5, 429a 10- 430a 26. Pour une discussion continue de ce problème par les théologiens du XIIIe siècle, cf. St. Thomas, S.T., I, 79, 4-6 et les textes parallèles.
- 333) Cf. A. Pegis, "Matter, Beatitude and Liberty", dans The Thomist, V (1943), pp. 265-280.
- 334) Telles sont les affirmations sur la création de l'univers dans le temps, sur la nature de Dieu, de la Providence, de la béatitude de l'homme, etc.
- 335) Cf. G. G., I, 7; De unitate intellectus, ed. Mandonnet, pp. 42, 69; Gilson, Le thomisme, (Paris, Vrin, 1945), pp. 20, 186-189.
- 336) Gilson, Le thomisme, pp. 18 ff.
- 337) Ibid., pp. 196, 251, note 2.
- 338) Cf. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas, pp. 44-52.
- 339) Cf. Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 587-588.
- 340) On ne doit pas oublier que c'est Aristote, et non Platon, qui fut l'inventeur d'une philosophie de la nature. C'est une mythologie de la nature que Platon écrivit dans son Timée.
- 341) Cf. Bonaventure, De donis, IV, 3 (AQ, V, 476).

- 338) Cf. Gilson, Le thomisme, pp. 8-14.
- 339) Des quatorze cents pages du texte d'Aristote, pas plus de six pages ne sont consacrées aux substances séparées.
- 342) Voir les nombreux textes dans lesquels se trouve affirmé cet aspect créateur de la doctrine d'Aristote: S.T. I, 79; 83-89; De spiritualibus creaturis, 3, c.; 5, c.; 9, et 6; II. et 8; In II Post. Analyt. lect. 4, nn. 4, 8; In I Metaph., lect. 10; In II Metaph., lect. 15.
- 343) Cf. ci-dessus, pp. 54-58. Voir aussi Gilson, Le réalisme thomiste, p. 68, avec la note en bas de page.
- 344) In III Metaph., lect. I, n. 344.
- 345) De spiritualibus creaturis, 5, c. Cf. Gilson, Le thomisme, p. 391.
- 346) Voir ci-dessus, note 326. Toutes les propositions condamnées par Kilwardby que mentionne cette note avaient été soutenues par Thomas d'Aquin.
- 349) Cf. L.-B. Geiger, La doctrine de la participation (Paris, Vrin, 1943); ce livre est en lui-même une preuve que l'Aquinat prenait la vérité là où il la trouvait, peu importe la personne qui l'avait enseignée.
- 350) Cf. Gilson, Being and Some Philosophers, (Toronto, Pontifical Institute, 1949), pp. 154-189.
- 351) Telles sont les doctrines de la création, la Providence, l'unicité de Dieu, etc.
- 352) Cf. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, I (1926-1927), pp. 5-127. Voir aussi La philosophie au moyen âge, pp. 580-590; Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, pp. 45-48.
- 353) Cf. J. Durantel, Saint Thomas et le Pseudo-Denys (Paris, Alcan, 1919).
- 354) In I Metaph., lect. 15, n. 231; In III Metaph., lect. II, nn. 468, 471; In I De Caelo, lect. 22, n. 10; In I De anima, lect. 8, n. 1; In I Phys., lect. 15, n. 10; In I Sent., Prolog. I, 1, sol. et ad 3; In II Sent., 8, I, 3, ad 1; De Veritate, XXII, II, ad 8; XXIII, 3, c.; In II Post. Analyt., lect. 16, n. 8.
- 355) S. T., I, 1, 9, obj. 1 et ad 1, 2, 3; In lib. De divinis nominibus, IV, lect. 19.
- 356) In III Metaph., lect. 11, nn. 468-472; In I Perib., lect. 7, nn. 2-6. Voir Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas, pp. 53, 99, 194.
- 357) Cf. Index Auctoritatum, sub nom. Aristotelis, dans S. Thomae, Opera Omnia, Ed. Leonina (Romae, 1949), vol. XVI, Pars, I, II A.

- 358) Cf. Gilson, Le thomisme, pp. 8-14.
- 359) Des quatorze cents pages du texte d'Aristote, pas plus de dix pages ne sont consacrées aux substances séparées.
- 360) C.G., II, 2-3.
- 361) Ibid., 4; S.T., I, 1, 1-6; C.G., I, 9, Modo ergo.
- 362) In lib. De divinis nominibus, Prolog.; S.T., I, 79, 5-7; aussi pp. 84-87.
- 363) Cf. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas, pp. 173-192.
- 364) Remarquer les expressions techniques par lesquelles l'Aquinatène détermine la valeur des arguments avancés par Aristote: ostendit, manifestat, determinat, probat, concludit, rationem ponit, disputat, exemplificat, analytice vel logice procedit, etc. Ces expressions fourmillent dans ses commentaires sur Aristote.
- 365) De spiritualibus creaturis, 3, c.; In III Metaph., lect. 4, n. 371.
- 366) In VIII Phys., lect. I et 2I; In II Metaph., lect. I, n. 286; In I Perih., lect. 8, nn. 15, 2I; De unitate intellectus, ed. Mandonnet, pp. 37-38; C.G., III, 9, Potest etiam.
- 367) De unitate intellectus, ed. Mandonnet, pp. 50, 58. Cf. A Festugière, Notes sur les sources du commentaire de saint Thomas, dans RSPT, XVIII (1929), pp. 282-290.
- 368) Cf. Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas, pp. 122-125.
- 369) In III Metaph., lect. 4, n. 371; In II Metaph., lect. I, n. 284; In IV Metaph., lect. I, n. 529; In VI Metaph., lect. I, n. 1164; lect. 3, n. 1216; In VII Metaph., lect. 17, n. 1661; In I Phys., lect. 15, n. 11; In III De caelo, lect. 3, n. 7; lect. 6, nn. 4-5; In I De anima, lect. 6, n. 74; In I Ethic., lect. 2, nn. 28, 31; Quaest. de anima, 5, ad 4; De substantiis separatis, 12-15; C.G., III, 9, Potest etiam.
- 370) In lib. De divinis nominibus, Prolog. Sur l'assimilation superficielle de l'aristotélisme par les prédécesseurs de St. Thomas, voir Gilson, La philosophie au moyen âge, pp. 489, 497, 508-539.
- 371) C.G., I, 9, Modo ergo; S.T., I, 1, 6-8; cf. Chenu, La théologie comme science au XIIIe siècle (Paris, Vrin, 1942).
- 372) Cf. ci-dessus, pp. 80-81.
- 373) In XII Metaph., lect. 9, n. 2566; In II Metaph., lect. I, nn. 287-289; In I De caelo, lect. 22.

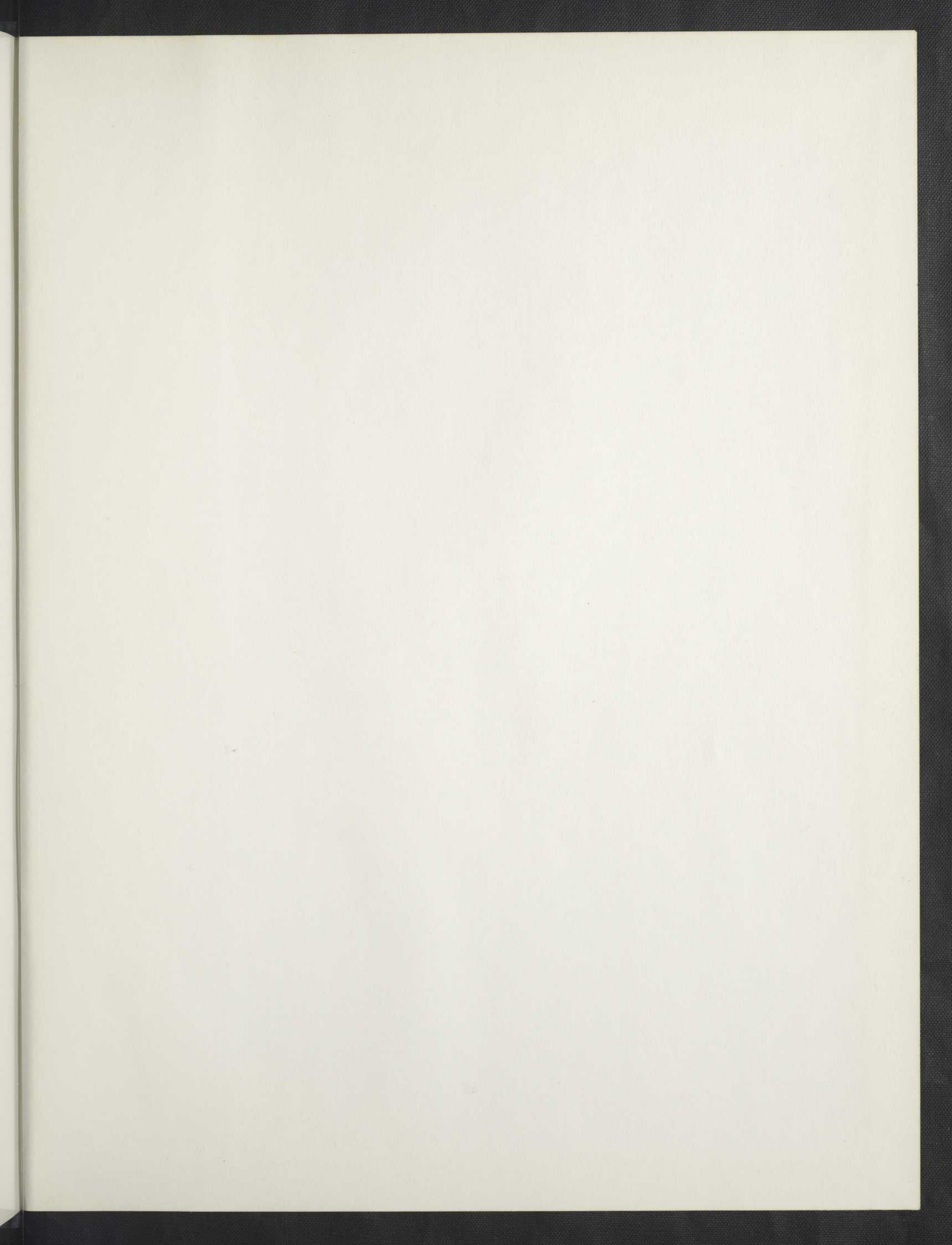
- 374) In I De caelo, lect. 22, n. 5; In I Metaph., lect. II, n. 180.  
Voir la critique des abus du recours à l'autorité dans l'argumentation philosophique, dans Quodlibeta, IV, 18, c.; et Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas, pp. 25-27, 58.
- 375) Sermo IV, PL 211, 37.
- 376) Jean de Salisbury, Metalogicon, III, 4 (ed. Webb, Oxford, 1929) pp. 23, 136.
- 377) S.T., II-II, 49, 3, ad 2; In I Metaph., lect. 10, n. 151; lect. II, n. 180.
- 378) Pour Aristote et St. Thomas, l'acquisition de la vérité a un caractère social. Cf. In II Metaph., lect. I, nn. 276-288; In XII Metaph., lect. 9, n. 2566. Voir aussi la note précédente.
- 379) Cf. ci-dessus, pp. 25-27.
- 380) Voir Régis, L'Opinion selon Aristote (Paris, Vrin, 1935), pp. 133-162.
- 381) In II De Caelo, lect. 22, n. 10; In II Post. Analyt., lect. 20-21.
- 382) In II Post. Analyt., lect. 1-20.
- 383) Le commentaire de l'Aquinat est plus de quatre fois plus long que le texte commenté d'Aristote.
- 384) Cf. ci-dessus, pp. 2-6; aussi S.T., I, 105, 7, c.; I-II, 3, 7; C.G., III, 50.
- 385) In VII Metaph., lect. 17, n. 1669.
- 386) In II Post. Analyt. lect. I, n. 6; C.G., III, 25, 41, 46, 50.
- 387) In II Post. Analyt. lect. I, n. 2; In V Metaph., lect. 9, n. 595.
- 388) In II Post. Analyt. lect. I, n. 3. Cf. ci-dessous, Chap. VIII.
- 389) In II Post. Analyt., lect. I, n. 4; In VII Metaph., lect. 17, nn. 1651-1671; S.T., I, 105, 7, c.
- 390) In II Post. Analyt., lect. I, n. 5; lect. 16, n. 7; In I Post. Analyt. lect. 13, n. 11; lect. 21, 23.
- 391) Quodlibeta, II, 3; In V. Metaph., lect. 9. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb. causa, actus, potentia.
- 392) In I Perih., lect. 5, nn. 8-9; lect. 8, nn. 9-II. Cf. ci-dessous, chap. VIII, sect. I, B.

- 393) Voir plus loin l'étude de l'objet propre du jugement.
- 394) Voir le traité de Dieu, S.T., I, qq. 2-II.
- 395) In III Sent., 23, I, 2, sol.; In I Sent., 3, I, 2, sol.; In VII Metaph., lect. I7, n. 1648; In I Post. Analyt., lect. 19, nn. 3-5; Quodlibeta, VIII, 4, c.
- 396) In II Post. Analyt., lect. 2, n. 2; De spirit. creaturis, 8, ad 3; In II Post. Analyt., lect. 6, n. 4; lect. 7, n. 3.
- 397a) In II Sent., 3, I, 6, sol.; In III Sent., 26, I, I, ad 3; In IV Sent., 14, I, I, sol. 6, ad 1; In IV Sent., 44, 2, I, sol. I, ad 1; De ente et essentia, 5; C.G., I, 3; IV, I; De Veritate, IV, I, ad 8; X, I, c. et ad 6; De Potentia, IX, 2, ad 5; De spirit. creaturis, II, ad 3; In Symbolo Apost., ed. Mandonnet, IV, 350; In I De anima, lect. 2, n. 15; In VII Metaph., lect. 12, n. 1552; In I De Gen. et corrup., lect. 8, n. 5; In I Post. Analyt., lect. 4, n. 16; In II Post. Analyt., lect. 13, n. 7; S.T., I, 29, I, ad 3; 77, I, ad 7; I-II, 49, 2, ad 3.
- 398) Quodlibeta, II, 4, c.; IX, 2, c.; In VII Metaph., lect. I-4.
- 399) Quodlibeta, IX, 5, ad 1; cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb. accidens, definitio.
- 400) In VII Metaph., lect. I-II. Cf. ci-dessous, pp.
- 401) In III Sent., 23, I, 2, sol.; Quodlibeta, VIII, 4, c.; In VII Metaph., lect. I7, n. 1658.
- 402) In V Metaph., lect. 9. Cf. ci-dessous, chap. VII, sect. III, A.
- 403) In I Post. Analyt., lect. 5; In II Post. Analyt., lect. I; In V Metaph., lect. 6.
- 404) S.T., I, 78, 6, c. et ad 3; In De Trinitate, V, 4, ad 4; In V Metaph., lect. 10, nn. 888-893.
- 405) S.T., I, qq. 3-II; Quodlibeta, IV, 18.
- 406) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, p. 666, a.
- 407) In II Post. Analyt., lect. 7, n. 3; lect. 8, in toto; lect. 17, nn. 4-6; In I Post. Analyt., lect. 25, n. 5; In VII Metaph., lect. 17, nn. 1649-1655; In V Metaph., lect. 6, n. 838; S.T., I, 78, 6, c. et ad 2, ad 3; In II Post. Analyt. lect. 1, nn. 6-9; lect. 17, nn. 4-6.
- 408) S.T., I, 84, 3, ad 3; Quodlibeta, IV, 18, c.

- 409) In II Post. Analyt., lect. 7, n. 5; In VII Metaph., lect. I7, n. I666;  
S.T., I, 2, 2, ad 2; C.G., I, IO, I2.
- 410) L'épistémologie thomiste repose tout entière sur l'intelligibilité nécessaire de la réalité de l'objet naturel de l'intellect humain. Pour la relation de cet objet naturel avec l'être premier connu par notre intelligence, voir ci-dessous, chap. VII. Voir aussi les discussions sur la cognoscibilité de l'âme et de Dieu: S.T., I, 2, 84; C.G., I, IO-II, 46.
- 411) In I Perib., lect. I, nn. 5-I2; In II Post. Analyt., lect. 8, n. 5.
- 412) In II Post. Analyt., lect. I, nn. 6, 8; lect. 2, n. 7.
- 413) Quodlibeta, IX, 3, c.; S.T., I, 2, 2, ad 3; 48, 2, ad 2; In V Metaph., lect. 9, n. 996; In II Post. Analyt., lect. 6, nn. 3-4; lect. 7, n. 3.
- 414) Cf. R. Vernaux, La philosophie de M. Brunschvicg, dans Rev. de philos. XLI (1934), pp. I78-I80, 286-288.
- 415) Cf. ci-dessous, pp. IOI-IO4.
- 416) Une étude attentive des deux chefs-d'oeuvre de l'Aquinate, la Summa Theologiae et la Summa contra Gentiles, révèle que ces quatre questions constituent la structure de tous les traités de ces deux ouvrages.
- 417) Cf. ci-dessus, note 404.
- 418) Cf. ci-dessous, chap. X.
- 419) Cf. ci-dessus, pp. I7-2I.
- 420) In V Metaph., lect. 2-5; Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb. causa, effectus.
- 421) Cf. Gilson, Being and Some Philosophers, Chap. I.
- 422) Cf. ci-dessus, pp. 79-82.
- 423) Voir le traité du gouvernement divin, S.T., I, qq. IO3-II9.
- 424) S. Kierkegaard, Miettes philosophiques (Paris, N.R.F., 1927), pp. IOO-IOI; en anglais, Philosophical Fragments, traduit par D.F. Swenson (Princeton, Princeton U. Press, 1936).
- 425) S.T., I, 93, et les textes parallèles.
- 426) S.T., I, I6 et les textes parallèles où Dieu est décrit comme l'Exemplaire de toutes les créatures; cette relation constitue la vérité ontologique de tout être créé. Cf. ci-dessous, chap. IX.

- 427) De veritate, II, 2, c.; In III Sent., 27, I, 4, sol.; In lib. De divinis nominibus, 5, lect. I; In II De anima, lect. 5, n. 283; In III De anima, lect. 13, n. 790; S.T., I, 14, I, c.; 80, I, c.
- 429) De veritate, I, I, c. Voir aussi Régis, L'Odyssee, pp. 55, 77-78.
- 430) Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb. operatio, esse.
- 431) C.G., I, 22; S.T., I, 4, 3.
- 432) C.G., III, 29-31.
- 433) C.G., III, 21-24, 147; S.T., I, 3, 2.
- 434) C.G., III, 27-49.
- 435) Cf. ci-dessous, chap. VII, sect. 3, B.
- 436) Cf. Régis, La critique néothomiste, pp. 186-191.
- 437) Ibid., pp. 188-189.
- 438) Ibid., pp. 183-186.
- 439) Ibid., pp. 185-186. Cf. ci-dessous, chap. VI, concl.
- 440) C.G., III, 129; S.T., I, 92, 3. Cf. ci-dessus, pp. 21-24; 52-56.
- 441) De Malo, XVI, 7, ad 18. Cf. Schütz, Thomas-Lexikon, ad verb. instinctus.
- 442) De spiritualibus creaturis, 6, in toto; 9, ad 3 à ad 14; S.T., I, 76, et qq. 89-90; C.G., IV, I; In lib. De Trinitate, V, 2, ad 5.  
Cf. ci-dessous, chap. VI, sect. 2, B et concl.
- 443) De spiritualibus creaturis, 5, 10; C.G., III, 91, Similiter.
- 444) Cf. ci-dessus, Chaps. II-III.
- 445) C. Gibran, The Prophet (New York, Knopf, 1923).
- 446) C.G., III, 49.





Faint, illegible text at the top of the page, possibly a header or title.

Second block of faint, illegible text.

Third block of faint, illegible text.

Fourth block of faint, illegible text.

Fifth block of faint, illegible text.

Sixth block of faint, illegible text.

Seventh block of faint, illegible text.

Eighth block of faint, illegible text.

Ninth block of faint, illegible text.

Tenth block of faint, illegible text.

Eleventh block of faint, illegible text.

Twelfth block of faint, illegible text.

Final block of faint, illegible text at the bottom of the page.

