

du centre de certitude.

Considéré au point de vue de la ratio inferior et de la philosophie militante, l'erreur, comme le mal, doit être évité et combattue - provisor particularis exclut.... Mais il y a le point de vue plus élevé de la ratio superior et de la Sagesse, où l'erreur devient, ~~fonction de~~ par accident, fonction de la vérité, comme la corruption et le hasard qui sont fonction de la génération et de la nature universelle - provisor universalis..... De même que la nature serait moins parfaite, pour ne pas dire impossible, si elle était indéfectible, de même la maturation de la pensée philosophique n'aurait pu atteindre son stade actuel, si elle avait dû progresser sans détours et de façon linéaire. Sans doute, même à ce point de vue transcendant l'erreur n'est pas plus génératrice que le Hasard, l'avancement des sciences n'est pas un produit des aberrations; ~~elles ne peuvent~~ ~~progresser~~ mais cet avancement ne peut ~~s'accomplir~~ s'accomplir sans la cause occasionnelle qu'est l'erreur. De croire ~~qu'au point de vue~~ qu'au point de vue transcendant l'erreur est un pur écart de la vérité et tout en dehors de celle-ci, c'est soutenir une espèce de manichéisme épistémologique. De même qu'en philosophie ~~de la nature~~ on peut démontrer que certaines ~~natures~~ ~~les~~ ~~natures~~ natures sont vouées à stérilité si aucun hasard ne ~~les détermine~~, de même en histoire de la philosophie on peut signaler ~~certaines~~ ~~progrès~~ certains progrès qui ~~n'auraient~~ n'auraient pu se produire sans ~~qu'on ne~~ qu'on ne tombe en erreur sur d'autres points plus fondamentaux. ~~Le conflit des philosophes est nécessaire,~~ Le conflit des philosophes est nécessaire, non purement comme une occurrence inévitable, mais comme condition de progrès. Absolument parlant, il est impossible que ceux qui, ~~à dessein ou sans~~ à dessein ou sans le vouloir, luttent contre la vérité, ne ~~servent point~~ servent point cette vérité.

l'évolution de la philos.  
présente des analogies très  
profondes avec l'évolution  
de la vie matérielle n'a  
rien d'étonnant, car elle  
est celle d'une pensée  
liée à la matière.

la nature est infiniment  
plus puissante que le hasard  
mais elle ne pourrait  
se passer du hasard.

G. T. y.

la dégradation de  
l'homme et l'équilibre  
de la vie.

Considérant les vicissitudes qu'a subies l'évidence au cours de l'histoire - et par évidence subjective j'entends celle que, par réflexion réelle ou illusoire, nous prétendons avoir, ~~en~~ qui est <sup>du même</sup> logiquement impliquée dans toute affirmation caractéristique d'un système philosophique déterminée -, il est tout à fait remarquable de constater la régularité avec laquelle le centre de certitude se déplace tour à tour dans des directions opposées.

Envisageons les deux phases apparemment contraires que réalisèrent la philosophie grecque et la philosophie moderne. L'évolution de la première est caractérisée par un déplacement progressif du centre de certitude à partir de la physique la plus confuse et la plus ~~anthropomorphique~~ du matérialisme primitif et irréfléchi de l'école milésienne, vers l'être de la métaphysique aristotélicienne, en passant par le mathématisme de Pythagore. La philosophie moderne a suivi une marche inverse. Pour saint Thomas, l'être était à la fois le primum cognitum, le plus confus, l'inévidentissimum comme dira Cajetan, mais aussi le maxime cognitum et le plus clair, suivant qu'on le considère matériellement ou formellement. Mais la dissociation de l'être commence à se faire chez Duns Scot ~~aux premières~~ qui substitue au ~~premier~~ primum cognitum la fameuse species speciatissima. Le mathématisme cartésien abandonne déjà implicitement, mais non moins résolument, toute métaphysique au sens classique. Le centre de certitude s'installe désormais à l'intérieur même de la pensée. ~~Le type de la pensée scientifique~~ le cogito, ergo sum est le type par excellence de l'idée claire et distincte, ~~la pensée scientifique~~ la pensée scientifique sera forcément constructive; or les mathématiques nous fournissent le type même de la ~~construction~~ <sup>et rigueur</sup> la pensée y rejoint la vérité, non par assimilation passive d'un objet, mais par création. Brusquement, il devient évident que l'être n'est qu'un mot, et que la métaphysique d'Aristote est ~~un~~ enfantillage. L'idéal de Leibniz a marqué le période du mathématisme. Hegel, enfin, devient père involontaire du matérialisme dialectique qui achève ~~le~~ le mouvement caractéristique de cette phase de la philosophie moderne.

Il faudrait être souverainement étroit et manichéen pour ne voir dans cette deuxième phase qu'une pure régression. Ce serait oublier le sens critique dont Descartes a imprégné la pensée philosophique; ce

*Saint Thomas aussi  
avait dit.*

*Formant leur part au la  
possibilité d'une science  
qui participe à la fois de la  
méthode des disciplines et de  
celle des sciences opératives.  
M. la Scolastique n'est en l'air  
de l'usage d'un Abélard.  
Tout à coup  
de façon que la --- aussi  
devient dérisoire ---*

*l'approfondissement de la sc. exp.  
et de la phil. - incapacité de fait  
de la scolast. en ce domaine, à cause de la perspective ontologique. Par de Roger Bacon tragique.  
l'exp. scientifique (réalisme) nouvelle*

A mesura que ~~l'habitat~~  
d'obra en l'habitat  
~~l'habitat~~, els seus  
per als m. Els seus.

Il faudrait être souverainement étroit et manichéen pour ne voir dans cette deuxième phase qu'une pure régression. Ce serait oublier le sens critique dont Descartes a imprégné la pensée philosophique; ce

17.2.1960  
18.2.1960

En effet, ~~quelques~~ l'isomorphisme n'atteint  
jamais la pureté de l'analogie de proportionnalité

- (3) Interprétation étonnante stupide que l'on a fait d'Aristote, selon laquelle celui-ci aurait assimilé le général à l'essentiel.

p. 13 ( ) d'analogie qui existe entre l'isomorphisme  
 d'après de traduction de l'implication scolastique par l'analyse  
 et la place de l'implication dans l'analyse  
 et l'analogie qui explique  
 suffisamment pourquoi cette confusion n'est  
 facile à faire. — Notons aussi que la  
 logique que des que quelqu'un prétend  
 que seule la log. math. n'est valable,  
 qu'il n'est mathématicien — Que la  
 logique mathém. et la logique tout  
 court n'est pas une affirmation  
 mathém., mais mathématique, ce qui,  
 du reste, n'affecte ~~pas~~ <sup>du reste</sup> la valeur  
 intrinsèque de cette logique

(4) Il n'est pas superflu de signaler aussi la différence entre l'abstraction totale et l'abstraction formelle. ~~Il est~~ ~~une~~ ~~importante~~ Certains mathématiciens modernes nous disent qu'Aristote arrivait de général à l'essentiel. Comme il est parmi les mathématiciens modernes prétendent qu'Aristote est ——— interpr. étrange ——— stupide — il n'est pas superflu de signaler —

Des Pérégrinations de la <sup>l'Évidence</sup> ~~Évidence~~

Considérée au point de vue de la philosophie  
et de la <sup>partie inférieure</sup> ~~partie inférieure~~ militante, ~~et~~ <sup>et</sup> l'erreur, ~~et~~ <sup>et</sup> l'usage à ~~combattre~~ <sup>combattre</sup> ~~repetter~~,  
à combattre comme le mal, doit être  
évité et combattue. Mais il y a un  
point de vue plus élevée, <sup>de la partie supérieure et de</sup> ~~celui de~~  
la ~~haute~~ <sup>haute</sup> ~~partie~~, où l'erreur devient en quelque  
façon nécessaire et fonction de la vérité, comme  
le hasard et la corruption <sup>et la haine</sup> ~~qui sont~~ <sup>qui sont</sup>  
fonction de la génération et de la nature  
universelle. Sans ~~exception~~ <sup>exception</sup> ~~noter~~ <sup>noter</sup> ~~les~~ <sup>les</sup> ~~termes~~ <sup>termes</sup>  
ici, si l'état présent des choses est corrompu  
ou mal, il peut admettre le rôle positif  
que joue l'erreur dans la ~~la~~ <sup>la</sup> ~~maturation~~ <sup>maturation</sup>  
de la pensée philosophique au cours de  
l'histoire, que les erreurs contribuent  
à la perfection de cette évolution. Or  
S. Thomas disait de tout le monde qu'il  
serait moins parfait s'il n'y avait pas  
de mal ..... ~~et l'évolution de la~~ <sup>et l'évolution de la</sup> ~~philosophie~~ <sup>philosophie</sup>  
l'évolution de la phil. - - -

Ainsi, il est évident que le matérialisme milésien n'était pas critique. Nous nous demandons simplement à quelle condition il aurait pu l'être.

Chacune des hypothèses, prise à part, se considère comme absolue, et les deux autres comme impossibles. Cela est nécessaire pour notre point de vue fictif. En somme ce point de vue est fondé sur des affirmations contradictoires émises par des individus. Au moins deux des trois sont verbales. Il existe des individus qui disent avoir l'évidence que tout est matière; d'autres que tout est quantitatif; et enfin ceux qui disent que l'être n'a aucun homologue.

Puisque chacun de ces périodes prétend nécessairement s'appuyer sur une évidence originelle absolue et inconditionnée, ~~et ils~~ ils sont absolument contradictoires entre eux. Afin de pouvoir les comparer nous ~~les~~ devons cependant les considérer comme des ~~hypothèses~~ hypothèses. Le point de vue auquel nous nous plaçons est donc fictif, puisque nous savons d'avance que deux de ces hypothèses sont absolument fausses. Nous devons en effet convenir sur certaines règles du jeu. Il faut admettre au préalable que ~~deux principes universellement~~ de deux principes universellement contradictoires, un seul peut être vrai. Ainsi, les postulats mathématiques peuvent être contradictoires entre eux, mais les règles du jeu que nous appliquons sont absolues, faute de quoi les déductions de ces postulats ~~seraient~~ seraient hypothétiques par rapport aux postulats.

Nous devons donc convenir sur la valeur du principe de contradiction, principe ~~qui~~ dans ~~chaque~~ ~~des~~ ~~trois~~ ~~hypothèses~~ dont l'énoncée dans une hypothèse est la contradictoire des énoncée dans les deux autres. A notre point de vue fictif nous allons donc considérer ~~la~~ la valeur purement logique de ce principe, ~~et nous l'exprimerons~~

$$a\bar{a} = 0$$

où  $\bar{a}$  est l'impossible, et  $a$  a une valeur propre à l'hypothèse considérée, c.à.d. matière, quantitatif, ou être.

Nous ne pouvons donc admettre à notre symposium que les philosophes qui croient savoir déterminer le centre de certitude. Notre jeu sera purement fictif, et nous devons envisager ~~que~~ que chacune des hypothèses court un risque (fictif). C'est pourquoi nous devons interdire les sceptiques huileux qui ne sont pas certains d'être incertains; ils seraient donc incapables de l'indigestion (fictive) que symposium est supposé produire dans deux des trois hypothèses.

Il faut convenir aussi que  $a$  est la classe "toute chose", c'est -a-dire n'importe quoi. Sa portée doit être absolument universelle. Chacune des hypothèses doit

donc supposer une certaine omniscience. Lorsque le matérialiste prétend que toute chose est matière, cela suppose qu'il connaît d'une certaine manière toute chose. Il ne peut se dispenser de cette prétention s'il veut participer au symposium. Il lui serait impossible d'avoir une certitude absolue quelconque sans savoir d'une certaine manière tout. Que cette indispensable omniscience n'étonne personne. ~~Si~~ ~~Si l'on suppose qu'il est impossible~~ Car sans omniscience on ne pourrait dire raisonnablement "impossible". Seul le scepticisme absolu peut dire.... Si je ne connaissais pas d'une certaine manière toute chose, il me serait impossible de savoir que je ne sais pas tout. Il m'est donc impossible de ne pas être certain de connaître toute chose d'une certaine manière.

Mala esse occasiones bonorum.

Mala fieri non et causa boni, nisi  
occasionaliter et per accidens.

Malum et causa per accidens.

---

~~I 22/2/2m~~

~~I 48/2/2m~~

~~I 49/2/2m~~

~~Op 7/4m~~

~~Ver. 85/4/4m~~

~~I d 44/2/2m~~

~~46/2/2m~~

~~Pot 22/2/2m~~

~~I d 37/2/2m~~

---

Bonum et vehementius in agendo quam malum;  
quia bonum non habet de necessitate admissionem  
mali; sicut malum habet de necessitate admissionem  
boni. Et iterum bonum agit in virtute  
propria, sed malum agit in virtute boni, ut dicit  
Aristoteles. I d. 27, § 1, a 3, ad 3<sup>m</sup>. (p. 866)

---

Si le bien ne pouvait résulter du mal, c'est  
que le mal serait l'impossible. - Stem pro veritate  
veritate.

---

St Pot III  
6 ad 4

Il faut distinguer le philosophe "provisoire particulier"  
du philosophe "provisoire universel". Aussi  
la ratio inferior, et la ratio superior du sage.

~~I a 22/2/2m~~



## Note sur l'Évidentisme

Si nous prenons comme point de départ la pensée, la ~~phil. sera constructive~~ méthode de la philosophie sera précisément constructive comme celle des sciences opératives: in practica scientia intenditur quasi finis constructio ipsius subjecti. La phil. n'a plus comme fin le savoir, mais la production.

---

"Cogito" type par excellence de l'idée intuitive, claire et distincte. Évidence simultanée de la pensée et de l'existence — point de départ de la déduction cartésienne.

---

En un sens il faut regretter l'erreur, en un autre non. Car elle peut être nécessaire. des bonheurs! Item en philosophie. — Il faut donc savoir dériver les erreurs comme nécessaires, non comme génératrices de biens, mais comme occasions. Mala fieri et eveniunt a bonis occasionaliter et per accidens. Ils sont néces. comme la fortune et le hasard. non hic, sed alicubi.



En poussant assez en avant la pensée mathématique, p.ex. en cherchant une théorie générale des relations, en approfondissant, il y a toujours une indétermination grandissante... comme en métaphysique.

---

On peut m se demander de l'étrange incompétence de Bernhard Russell, en matière de métaphysique et morale n'est pas associée à son génie ~~mathématique~~ mathématique selon une loi analogue à celles aux relations d'incertitude de Heisenberg.

---

Et tous ces gens qui trouvent si bien pour les choses parcequ'ils ne pensent pas, est pour qui la pensée est un réel danger comme la descente réfléchit l'attention fixée sur le mécanisme en descendant un escalier.

---

Et il faut surtout admettre que l'état d'âme d'un matérialiste ou d'un mathématicien peuvent les disposer justement à fixer leur attention sur certains problèmes d'une manière très intense, et que dans leur vision du monde, on trouve très souvent des idées merveilleuses - mais qui d'ordi ne sont qu'accidents liés associés à leur système. Il y a ainsi un point de vue pragmatique qui n'est pas le seul, car il y en a d'autres. ~~est-ce suffisant~~ cet égoïsme de l'...

pour tour à tour de l'un ou l'autre, comme un  
arrest ou une projection.

Il faudrait que l'ensemble de la réalité ~~présent~~ formé  
de systèmes transcendentement isomorphiques  
~~une sorte de système isomorphique.~~

des formes pures et formes matérielles constituerait  
des systèmes isomorphiques.

de la réponse de l'esprit au réel est mathématique.  
dés. n'est l'évidence pour une construction de l'objet de plusieurs fois comme  
Marichal <sup>separé</sup> de la chose.

p 162

- Les évidences premières sont incommunicables

- Sans nous préciser de savoir si ces formes  
corp. une réalité ou une illusion.

- Si un pythagoricien croit que la théorie de la  
relat. a affaire à la bête, et s'il connaît  
aussi ~~les expériences pythagoriciennes~~ M. Einstein,

- Depuis des siècles nombreux phil. ont écrit  
dans l'air. qu'un entrelacement... On peut  
montrer aussi qu'étant donné la manière  
dont ils ont compris, il était tout  
à fait logique de s'en moquer. Au fond  
il est possible aussi qu'il se moquent de  
leur reflet dans le miroir.

Voilà tout cela, en langage, on ne doit pas en être  
sûr et on ne construit pas un monde ordinaire. Il faut être  
- et l'ordre normal - distinct - et comprendre ce qu'on en

Quand on sait que la mauvaise humeur  
d'un homme <sup>n'est pas nécessairement due à sa ~~mauvaise~~ mauvaise volonté</sup> est due à son <sup>mauvais</sup> estomac,  
on la trouve plus supportable. d'inquiétude  
que pourraient ~~causer~~ soulever le mathém.  
et le mathém. dès qu'on connaît leur cause.

Certains mathématiciens ont cru que chez Aristote  
le général et l'individuel sont même chose.  
Mais la multitude des ~~distinctions~~ historiques  
de toutes parts aujourd'hui ~~s'opposent~~...

(note p. 12)  
mult.

Il existe une profonde analogie entre les  
rôles que joue la matière première dans  
la fécondité de la nature, et celui  
de la matière intelligible dans la  
fécondité mathématique.

L'attitude du mathématicien vis-à-vis  
à l'égard du métaphysicien est négative  
en ce sens qu'il.

C'est pourquoi il ne peut se contenter  
de dire, tel phil. part du tel être, donc  
donc or, error in principio ... donc il  
est inutile de discuter avec lui.

Étonnant qu'ils aient été si modérés. Serait-ce qu'il  
n'ont pas eu pleine conscience de la force de  
leur position ?

---

Nous demandant je vous le demande, mais nous —

Certitude

Absolue

Condition. { mathém.  
physique

Probable { naturelle  
morale

La certitude concernant le passé peut être absolue

de mathématicisme, qui est ~~phénomène~~ <sup>et une aspiration</sup> ~~aspiration~~ pour un corps de doctrine (1), devrait pouvoir avoir des raisons d'aspirer; des raisons qui justifient l'aspiration. On pourrait donner ~~comme raison le succès~~ une raison pragmatique - le succès réel de la méthode mathématique, le fait que "modus demonstrandi cartesianus" et Pl. Krinit. p. 124. - Le fait aussi que dans le domaine de sc. spéc. seule la mathématique a réalisé du progrès.

Selon Bertrand Russell <sup>une question</sup> la philosophie <sup>serait un homme</sup>  
 perd son caractère philosophique dès qu'on peut la comprendre.  
~~Après un purisme absolu, la philosophie n'est qu'un jeu d'enfant qu'on~~  
 peut le comprendre. — Et l'admet aussi l'idée de savoir  
~~des gens qui n'ont pas de sens commun, qui n'ont pas de sens commun~~  
 et président d'une école philosophique qui expriment la  
 la réputation de philosophie, doit lui donner de dire des choses que lui-même  
 ne comprennent pas. Le premier principe: <sup>personne ne peut</sup>  
 et son auditoire ne peut comprendre.  
 Mais une philosophie, selon Russell, qui n'est que  
 dire des choses qu'on peut comprendre.

Le reste, en l'absence il faut se fier plus très facilement, lui  
si tel.... " Il faut tout d'abord s'arrêter devant  
les faits, et laisser l'hypothèse pour ce fait, ne sont  
pas nécessairement indépendants de certaines lois.

Il est des esprits qui ne peuvent réfléchir sur la  
luminosité et la forme sans leur pensée elle-même  
se laisse entraîner par eux - ils ne savent le  
donner. Il ne peuvent ~~se donner~~ sont comme plants -  
"Es le a nos t. h." - qui l'on a tout d'interpréter comme  
une pensée métaphysique.

Plus les choses sont nobles, plus elles sont  
exposées à la dérision. C'est le cas de la  
religion, et, sur un plan inférieur, celui de  
la métaphysique. Il n'y a que le médiocre  
qui ~~occupe une position assurée pour~~  
occuper une position assurée, et la platitude  
~~des~~ de la civilisation se disant  
de la métaphysique manque justement ce degré  
de platitude qui la mettrait à l'abri de  
~~la dérision~~ la dérision des sectateurs  
de la science fabricatrice.

---

Il s'agit de supprimer tout ce beau  
durin qui se joue dans le monde et qui  
donne à celui-ci tout sa grandeur, que  
de considérer le mal comme universellement  
mauvais.

---

Il faut éviter justement cet esprit cartésien  
qui est une négation de l'histoire. (cf. Maignan p. 65)  
Mais elle est nécessaire - car on s'appuyait sur  
les auteurs - et non sur la vérité.





1ère classe

30 pages miméographiées + 3 pages dactylographiées

PREMIERE PARTIE - Prooemium

p. 1 Méthodologie scientifique

Première Partie

Prooemium : Par méthodologie scientifique, il faut sans doute entendre, un discours sur la méthode de la science, et des sciences.

Nous l'entendons plutôt comme l'étude de la nature de la connaissance que nous acquérons par l'application de cette méthode.

Elle est une critique métaphysique qui engage toute la philosophie et tout mouvement vers la science. On peut l'identifier à l'épistémologie.

p. 4.

Dans cette première partie du cours, nous considérons des notions très élémentaires et très générales, telles les notions de connaissance, de premier principe, de spéculatif et de pratique, de vertu intellectuelle, de logique et de dialectique, etc., autant de notions dont dépend la solution des problèmes concernant les rapports de la philosophie au genre de connaissances que les modernes appellent scientifiques.

cours donné aux  
sciences sociales  
cf. p. 4 à 9 12.

p. 12 I. DE LA CONNAISSANCE EN GENERAL

La philosophie moderne a ramené toute la philosophie au problème de la connaissance.

(pp. 12 à 17b)

manquent 18-19 manque le deuxième grand titre II.

p. 26 III. CONNAISSANCE CONFUSE ET CONNAISSANCE DISTINCTE

S. Thomas in I Physic., lect. 1

Cajetan, In de ente et essentia, Q. 1.

J.deS.Thomas, Phil. Naut. P.I., Q.I., art. 3.

p. 30

Digression sur l'abstraction formelle en philosophie de la nature

9trois pages numérotées 10-11-12 faisant suite à la page 30)  
dactylographiées

- METHODOLOGIE SCIENTIFIQUE -

-----  
P r e m i è r e   P a r t i e  
-----

P r o o e m i u m .

Par méthodologie scientifique, il faut sans doute entendre, un discours sur la méthode de la science, et des sciences. A parler strictement, la méthode de la science n'est autre chose que la logique démonstrative. Certains auteurs identifient la méthodologie scientifique à l'étude de la méthode des sciences, étude où l'on apprend comment procéder dans l'acquisition de celles-ci. Quant à nous, nous l'entendons plutôt comme l'étude de la nature de la connaissance ~~acquise~~ par l'application de cette méthode. Alors qu'il y a une méthode générale et commune à toutes les sciences, chacune des sciences possède, en plus, sa méthode propre. De même, la nature de la connaissance que nous pouvons acquérir dans l'application de ces méthodes sera différente. La méthodologie étudiera formellement le rapport de la méthode à l'ens naturae (opposé à l'être de raison), en vue de dégager, dans l'objet, la part de l'objet en soi de la part qui proviendrait de notre manière de l'atteindre. Car le mode de la chose en soi et le mode qu'elle revêt dans la connaissance ne sont pas comme tels les mêmes. "Ex hoc (Plato) in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam." (S. Thomas, I Metaph., lect. 10, n. 158)

Prise dans toute son ampleur, la méthodologie est plutôt un discours métaphysique. Elle ne constitue pas une science spéciale. Elle est une critique métaphysique qui engage toute la philosophie et tout mouvement vers la science. On peut l'identifier à l'épistémologie, si on entend celle-ci au sens où la prend Eddington, par exemple : "Between physics and philosophy there lies a debatable territory which I shall call scientific epistemology. Epistemology is that branch of philosophy which treats of the nature of knowledge. It will not be denied that a significant part of the whole field of knowledge is that which has come to us by the methods of physical science. This part takes the form of a detailed description of a world - the so-called physical universe - I give the name "scientific epistemology" to the sub-branch of epistemology which deals with the nature of this part of our knowledge, and therefore indirectly with the nature and status of the physical universe to which it formally relates." (The Philosophy of Physical Science, Cambridge 1939, p. 1)

Si la méthodologie n'est pas une science spéciale, elle peut néanmoins avoir l'unité d'un traité où l'on assemble certaines considérations empruntées à la métaphysique et aux sciences qui jugent la métaphysique en tant qu'elle est sagesse. Les Questions Disputées de S. Thomas étaient, en théologie, des traités de ce genre. L'origine de pareils traités est proprement contingent. L'occasion qui commande nos traités de méthodologie, c'est le prodigieux développement des sciences mathématiques et expérimentales. | 6  
développement qui a posé des problèmes sur le rapport de celles-ci à la métaphysique et à la philosophie de la nature.

Si vous ouvrez un traité moderne de méthodologie scientifique, vous constaterez aussitôt qu'elle n'accorde pas au terme "méthodologie" l'ampleur que nous venons de lui donner. Il faut attribuer cela au sens très restreint et très particulier que les modernes accordent au terme "scientifique". Ce terme désigne aujourd'hui, soit les connaissances discursives non-philosophiques (mathématiques, physique, biologie expérimentale, etc., entendues au sens moderne), soit les faits ou objets de l'expérience contrôlés avec méthode, voire des œuvres construites selon les règles établies par les sciences susdites. N'y a-t-il pas des "brosses à dents scientifiques"?

Les anciens aussi employaient quelquefois le terme "scientifique" pour désigner la connaissance certaine des choses qui tombent sous le sens. "Manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas quondam dicimur scire sensibilia de quibus certi sumus. Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingat illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis." (S. Thomas, In VI Ethic., lect. 3, n. 1145)

Mais comme le signale S. Thomas après Aristote, c'est là employer le terme "science" en un sens impropre. Ce n'est qu'à cause de leur ressemblance à la certitude que nous appelons "scientifiques" les "sensibilia de quibus certi sumus". C'est ainsi que nous disons: "Je sais qu'il s'est cassé le nez, car je l'ai vu." C'est dans les Seconds Analytiques qu'Aristote définit la science proprement dite: "Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est." (L.I, c. 2, 71b9)

La science, en ce sens très formel, est une connaissance acquise au moyen du syllogisme démonstratif qui part de prémisses premières et vraies. Or, d'après les modernes, même la science qu'ils estiment la plus parfaite ne répond pas à cette condition. Prenons par exemple la description de la mathématique pure que nous rencontrons chez Bertrand Russell (Mysticism and Logic, Londres, 1932, p. 75): "Pure mathematics consist entirely of assertions to the effect that, if such and such a proposition is true of anything, then such and such another proposition is true of anything. It is essential not to discuss whether the first proposition is really true, and not to mention what the anything is, of which it is supposed to be true. Both these points would belong to applied mathematics. We start, in pure mathematics, from certain rules of inference, by which we can infer that if one proposition is true, then so is some other proposition. These rules of inference constitute the major part of the principles of formal logic. We then take any hypothesis that seems amusing, and deduce its consequences. If our hypothesis is about anything, and not about some one or more particular things, then our deductions constitute mathematics. Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true."

Vide Albertus, Phys. (I, 3),  
p. 104, ubi "Scientia" non habet verum  
nomen scientiae, tunc ipsa  
est scientia topica dialectica,  
id est rhetorica.

De même les physiciens sont unanimes à ne voir dans les principes propres de leur science que des suppositions, du genre des suppositions dont parle S. Thomas en traitant des hypothèses sur les anomalies des mouvements des planètes: "Illorum (scil. Eudoxi, Aristotelis, Ptolomaei) tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. Aristoteles tamen, utitur hujusmodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum, tanquam veris." (de Coelo, II, lect. 17, n. 2) - Aussi, Ia, q. 32, a. 1, ad 2: "dicendum quod ad aliquem rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, quae non sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent." Or, tous les physiciens sont parfaitement d'accord que les principes les plus fondamentaux de leur discipline ne sont que des suppositions provisoires, des hypothèses, tel le principe de la conservation de l'énergie. Ce principe n'est pas certain, bien qu'on le traite provisoirement comme tel.

Si cela est vrai en physique, type de la science expérimentale, ce le sera encore davantage en biologie expérimentale.

Nous ne discutons pas en ce moment la vérité de cette position. Nous voulons seulement déterminer le sens que les modernes accordent au terme "science", en vue de comprendre ce qu'ils entendent par méthodologie scientifique.

En lisant le texte cité de Russell, nous constatons la ressemblance de sa description de la mathématique à la définition aristotélicienne du raisonnement envisagé au point de vue de la logique formelle: "Un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement, par les choses mêmes qui sont posées." (Topiques, c. 1, 100a25) Considéré sous ce rapport, le raisonnement fait abstraction de la vérité et de la fausseté, de la certitude et de la probabilité. Ce qui suit nécessairement des choses posées peut être vrai, faux, certain, probable. Cela dépendra de la matière à laquelle nous appliquons cette forme. C'est en se plaçant au point de vue de la matière que nous divisons le discours en discours démonstratif ou scientifique et en discours probable ou dialectique. "C'est une démonstration quand le syllogisme part de prémisses vraies et premières, ou encore de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vraies. Est dialectique le syllogisme qui conclut de prémisses probables. Sont vraies et premières les choses qui tirent leur certitude, non pas d'autres choses, mais d'elles-mêmes: car on ne doit pas pour les principes de la science, avoir à en rechercher le pourquoi, mais chacun de ces principes doit être par soi-même certain." (ibid.) Russell paraît donc se maintenir dans cette indifférence qui est le propre de la logique formelle. Ne dit-il pas: "...if such and such a

Mais

proposition is true of anything, then such and such another proposition is true of that thing." Donc, dira-t-on, il se place au point de vue de la matière. En fait, le type de raisonnement qu'il décrit n'est pas proprement ratiocinatif, car il se ramène à une proposition complexe et conditionnelle, laquelle n'est que virtuellement discursive. Ainsi: "Si l'homme était un éléphant, l'homme serait quadrupède", est vrai, mais ne conclut rien. Quand nous disons vraie cette proposition conditionnelle, nous parlons de la vérité de la connexion des deux propositions qu'elle comprend, et non pas de la vérité de ces dernières envisagées en elles-mêmes. Nous ne disons pas que l'homme est un éléphant, ni qu'il est quadrupède. Notons toutefois que même la vérité de la connexion dépend ~~de la vérité~~ de la proposition "l'homme est un quadrupède" (Jean de S. Thomas, Curs. Phil., Tome I, Logica, I. P., Q. D., Q. V, art. 3, pp. 157 et seq.) Il suffit de remarquer que ce genre de connaissance ne répond pas à la notion aristotélicienne de science.

La connaissance que nous acquérons en physique ou en biologie expérimentale, si elle est bien ce que nous disent les experts, n'est pas non plus proprement scientifique. Puisque leurs principes ne sont pas certains, les conclusions que nous en déduisons seront tout au plus probables. Proprement discursives, elles n'en seront pas moins dialectiques seulement.

De manière assez générale, les modernes ne traitent que de ce genre de connaissance. On suppose que la critique de Kant a définitivement aboli la science proprement philosophique. Même le caractère strictement scientifique de la physique, que Kant avait toujours considéré comme la seule science du réel proprement dite, a été rayé.

Dans cette première partie du cours nous ~~allons considérer~~ des notions très élémentaires et très générales, telles les notions de connaissance, de premier principe, de spéculatif et de pratique, de vertu intellectuelle, de logique et de dialectique, etc., autant de notions dont dépend la solution des problèmes concernant les rapports de la philosophie au genre de connaissances que les modernes appellent scientifiques.

~~Quel peut être l'intérêt de ce cours pour ceux qui s'appliquent davantage aux sciences sociales ? Pour s'en convaincre, on n'a qu'à jeter un regard sur les écrits de Engels, de Lénine, ou de Staline; de Dewey ou de Laski. Ces auteurs prétendent appliquer seulement la méthode scientifique à l'étude et à l'action sociales. Mais la conception qu'ils se font de la science dont ils se réclament dépend de positions antérieures. (A lire ici "Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique" de Joseph Staline, textes choisis) Ces positions antérieures portent sur les notions que nous allons traiter dans cette première partie. Pour lire ces auteurs d'une manière critique, voire pour les comprendre, il faut nécessairement faire face à ces notions. Il ne faut pas oublier que les philosophies marxiste, naziste, pragmatiste et libérale sont radicales, et qu'elles engagent le tout. Si elles ne sont pas proprement philosophiques (amies de la sagesse), si elles sont plutôt sophistiques, elles n'en sont pas moins coextensives à la philosophie. "Les dialecticiens et les sophistes, qui revêtent le même manteau que le philosophe, disputent sur l'ensemble des choses, et l'être est commun à toutes choses... Le genre de réalités où se meuvent la sophistique et la dialectique est le même, en effet, que pour la philosophie." (Aristote, IV Metaph., c. 2, 1004b20)~~

Or, le sophiste diffère du philosophe et du dialecticien par le désir de la vie, c'est-à-dire par le choix (*vitae praeheresi, idest electione*, ou comme traduit S. Thomas, *idest electione vel voluptate, idest desiderio vitae*.- *ibid. b25, lect. 4, n. 575*) Le sophiste ne cherche pas d'abord à connaître ce qui est: il choisit plutôt ce qui lui plaît selon la fin qui l'attire, savoir la vie. Il estime qu'il faut philosopher en vue de vivre, qu'il faut conformer la philosophie aux nécessités de la vie. Les choses elles-mêmes ne seraient que relatives, ou du moins elles ne nous intéresseraient que dans la mesure où nous pourrions les tourner vers la vie; il suffirait de sauver les apparences. Mais il y a lieu de préciser le sens à donner au terme "vie". Car si l'on entendait le terme au sens plein, il n'y aurait aucune répugnance à l'admettre. La vie de l'intelligence est, en effet, vie par excellence. Mais le sophiste ne cherche pas la vie de l'intelligence: il cherche plutôt à tout ordonner aux nécessités et aux commodités de la vie purement humaine. "*Licet omnes homines scientiam desiderent, non tamen omnes scientiae studium impendunt, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus, vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi.*" (*In Metaph., lect. 1, n. 4.*) Ce n'est pas dire que tous ceux qui, dans la pratique, accordent la primauté aux nécessités et aux commodités de la vie sont des sophistes. A ce compte, la plupart des hommes seraient sophistes. Le sophiste est celui qui veut en même temps avoir l'apparence du sage, qui veut justifier sa conduite en recourant à des principes tout à fait universels; il se substitue au philosophe dont il emprunte même le nom.

Pourquoi les pseudo-philosophies que nous avons mentionnées, accordent-elles la primauté aux sciences expérimentales? N'est-ce pas parce qu'elles peuvent répondre de la façon la plus tangible à ce désir de la vie? Lisons ce texte capital du Discours de la Méthode: "Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusque où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes; car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est pos-

sible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher." (6e partie)

Descartes s'est détourné des deux sagesse humaines: de la théologie sacrée et de la métaphysique. L'une était d'après lui au-dessus de l'intelligence humaine; l'autre aussi était trop difficile. " Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme." (Discours de la Méthode, 1e partie) Notez comment cette émancipation avance sous le signe de l'humilité et de l'humanité. On retrouvera le même langage de l'humilité apparente dans la bouche de Kant. (Voir les deux préfaces à la Critique de la raison pure, textes choisis). Mais Kant n'a pas simplement délaissé la métaphysique, il l'a détruite.

Le philosophe moderne s'est-il contenté de son petit domaine purement humain ? Il ne pouvait pas se borner à devenir maître et possesseur de la nature. La raison humaine demeure universelle. Elle ne pourra être maîtresse chez elle qu'à la condition de nier tout ce qui ne tombe pas sous son empire: elle niera l'ordre spéculatif, mais aussi celui de la prudence. Le bien de la communauté étant un bien plus divin que le bien particulier des personnes, lui aussi sera nié, et cette négation entraînera en même temps et par voie de conséquence, la négation de la véritable science politique.

Nous vivons dans l'ère de l'émancipation de la raison, nous mangeons en ces temps les fruits de cette émancipation. (Voir les textes choisis de Heine). Nous commençons à vivre les conséquences sociales de cette libération. Et il faut entendre le terme 'raison' au sens le plus fort et le plus formel: la raison dans sa pure ratiocinativité. La différence de l'homme, ce n'est pas l'intellectualité, c'est plus proprement une contraction de l'intellectualité: la rationalité. C'est la faiblesse de notre intelligence, son imperfection naturelle, qui est à la racine de ce caractère ratiocinatif. Par l'intelligence des principes nous sommes enracinés dans la vérité. Dans la sagesse, nous ne rejoignons pas simplement ces principes qui sont premiers pour nous, nous rejoignons les principes qui sont premiers en soi, principes qui sont meilleurs que nous: "sapientia (est) circa ea quae sunt homine meliora." (s. Thomas, VI Ethic., lect. 6). Or, l'intelligence moderne veut soustraire la rationalité à l'intelligence des principes et à la sagesse. Elle veut être elle-même principe des principes. Elle tourne sa pure rationalité contre les principes d'où elle procède. Cette apparente émancipation est comme une vengeance de la faiblesse. Mais les oeuvres de cette vengeance porteront toujours la marque de leur origine, la faiblesse et la capitulation devant celle-ci.

Cette émancipation ne nous laisse que la force brutale et sans pitié de la raison pure au service de l'irrationnel. Trait par trait s'est tracé le dessein d'une rédemption de l'homme par l'homme purement homme. Cet homme purement homme, c'est tantôt le savant, tantôt l'ouvrier, tantôt la race, mais c'est toujours l'homme purement homme. "Man stands alone", dit-on, l'homme doit façonner son propre destin. Et cet homme purement homme poussera sa logique jusqu'à l'exploitation méthodique des ravages que produit fatalement cette logique.

La généralisation de la seule méthode scientifique (entendue au sens moderne, c'est-à-dire la méthode propre aux sciences expérimentales) entraîne fatalement une conception révolutionnaire de la connaissance dans toute son étendue, de la réalité tout entière, et par conséquent de la société. En effet, si les sciences évoluent par substitution radicale; si, même les principes tout à fait fondamentaux, doivent être incessamment révisés; si les sciences doivent être au principe de l'action et la diriger, cette généralisation exigera par conséquence des transformations radicales de la société jusque dans ses fondaments premiers, transformations qui se feront sous la dictature de théories contraires qui se substituent les unes aux autres par violence. Dans l'ordre de l'action concrète, cette transformation qui ne laisse rien subsister d'immuable, est, en effet, forcément violente. Les postulats de la nouvelle conception ne sont jamais par eux-mêmes évidents. D'ailleurs le mode de vivre actuel favorise toujours quelque groupe, puissant quand il n'est pas nombreux, et qui offrira résistance. La seule forme qui subsiste à travers ces transformations, c'est la transformation même. La révolution n'a même plus raison de pur moyen, elle n'est plus un principe seulement, elle devient une fin. "Ce qui reste du marxisme, dit Hitler, c'est la volonté de construction révolutionnaire, qui n'a plus besoin de s'appuyer sur des béquilles idéologiques et qui se forge un instrument de puissance implacable pour s'imposer aux masses populaires et au monde tout entier. D'une téléologie à base scientifique, il sort ainsi un vrai mouvement révolutionnaire, pourvu de tous les moyens nécessaires à la conquête du pouvoir.- Et quel est le but de cette volonté révolutionnaire ? Il n'y a pas de but précis. Rien qui soit fixé une fois pour toutes. Avez-vous tant de peine à comprendre cela? Nous sommes en mouvement. Voilà le mot qui dit tout.... Mais nous savons, nous qu'il n'y a pas d'état définitif, qu'il n'y a rien de durable, qu'il y a une évolution perpétuelle. Ce qui ne se transforme pas, c'est ce qui est mort. Le présent est déjà passé. Mais l'avenir est le fleuve inépuisable des possibilités infinies d'une création toujours nouvelle." (Apud Hermann Rauschning, Hitler m'a dit, chap.31, pp.211-14)

On s'étonne du pouvoir arbitraire et despotique auquel sont soumis les savants sous les régimes totalitaires? C'est pourtant tout à fait dans le fil de l'eau de ce relativisme que les philosophes modernes de la science voulaient étendre à tous les domaines. En effet, s'il n'y a pas de principes immuables, si les définitions sont libres, si l'on nie la connaissance spéculative comme règle suprême de l'action, sur quoi pourrait-on bien s'appuyer sinon sur la force quand il s'agit d'agir? N'est-ce pas celui qui aura la puissance d'imposer ses vues qui aura raison? C'est la position que soutenait Calliclès dans sa diatribe contre



Socrate : "La marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise." (A lire 'le Philosophe', extraits des dialogues de Platon, textes choisis à l'usage des étudiants)

Pour nous la science politique et les sciences sociales expérimentales, prolongements de celle-là dans l'ordre d'une plus grande concrétion, ne constituent qu'une branche de la philosophie, branche distincte de la métaphysique et de la philosophie de la nature, distincte, en somme, de toute la philosophie spéculative. Parce qu'il est très difficile d'avoir de la philosophie tout entière une connaissance quelque peu approfondie, la spécialisation s'est pour ainsi dire imposée. La plupart de nos sociologues se sont cantonnés dans leur domaine propre, au point qu'on peut lire leurs écrits et les comprendre sans faire appel à des positions antérieures qui relèvent des autres sciences. Il arrive même qu'on peut se passer de la science politique qui est pourtant pratique et architectonique : ils semblent avoir abandonné de plus en plus ce qu'il y a de plus fondamental dans leur propre domaine. Quant à négliger la philosophie spéculative, ils s'en croient d'autant plus justifiés que ceux-mêmes qui s'occupent de cette dernière ou de l'une ou de l'autre de ses branches, se contentent à leur tour de leur propre matière et se complaisent dans cet isolement. Or, sous ce rapport, nos adversaires les plus redoutables ont eu l'avantage sur nous. Nos réfutations du communisme, par exemple, ont été très faibles, voire à côté de la question, dans la mesure où elles se faisaient trop exclusivement du point de vue économique, alors que celui-ci n'est que secondaire dans le marxisme. "Il est vrai, comme le dit Engels, c'est Marx et moi-même qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes attachent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique." Mais il renvoie aussitôt son correspondant à ses deux ouvrages fondamentaux : Le bouleversement de la science par monsieur E. Dühring, et, L. Fauerbach et la fin de la philosophie classique allemande. (Engels, lettre à Bloch, dans Etudes Philosophiques, E.S.I., p.152). On oublie volontiers que nos adversaires sont des radicaux qui engagent avant tout les sujets traités par nous en logique, en métaphysique et en philosophie de la nature. Leurs doctrines politiques et économiques ne sont que des excroissances et des applications de positions antérieures qui doivent être discutées dans les sciences correspondantes. Et cela reste vrai, même quand ils prétendent se passer des "béquilles idéologiques". Cela-même est une idéologie, idéologie qui a d'ailleurs toute une histoire.

N'est-ce pas pour cette raison que l'école des sciences sociales a été affiliée à la faculté de philosophie ? Et le seul fait que vous êtes obligés de suivre ce cours prouve suffisamment qu'il ne s'agit pas d'une affiliation pour la forme. Le contact qu'on vous fait ainsi maintenir avec des disciplines plus philosophiques, loin de vous imposer des matières qui vous seraient moins utiles pour l'avenir, vous déchargera du poids de vous croire obligés de régler tous les problèmes par le moyen de disciplines spéciales insuffisantes à cette tâche. On n'exige pas de vous une étude approfondie de la logique, de la métaphysique ou de la philosophie de la nature, étude qui vous permettrait de réfuter le matérialisme dialectique, par exemple. Nous voulons seulement vous montrer qu'au moyen des seules disciplines spéciales vous ne pouvez ni le réfuter, ni le comprendre ; que vous devez compter sur d'autres disciplines, que vous ne portez pas le poids du monde. Cette affiliation et le travail supplémentaire qu'elle vous demande entraînent comme résultat d'alléger votre besogne de l'avenir.

(Plusieurs lignes de la page 8 sont tombées dans la transcription. Ajoutez à la fin du premier paragraphe, qui se termine par la référence aux dialogues de Platon, les paragraphes suivants:)

Ceux qui défendent la liberté, vont-ils s'appuyer sur des vérités immuables, ce qui permettrait d'effectuer des changements très profonds et très nécessaires, sans bouleversement universel?

Ceux qui défendent la liberté, vont-ils s'appuyer sur des vérités immuables, ou sur la force des armes seulement? En quoi différeraient-ils alors des adversaires? Comment la logique des modernes, identifiée à la mathématique, à une mathématique du type décrit par Russell, une logique mathématique érigée en sagesse et reine des sciences, pourrait-elle jamais nous défendre? N'enseigne-t-on pas que toute conception est justifiée du moment qu'on peut inventer un postulat ou un groupe de postulats d'où découle la proposition voulue à titre de conclusion rigoureuse? D'une liberté mal entendue est issue la destruction de toute liberté. La dictature absolue et le totalitarisme ne sont pas des générations spontanées, ils ne sont pas des fruits du hasard. Ils sont l'aboutissement logique, fatal, d'une conception de la liberté qui doit se pousser jusqu'à la liberté de se nier et de se détruire. Le citoyen s'est si complètement émancipé de la société, qu'il s'est réduit à l'état de l'esclave de l'antiquité. Lui aussi vivait en marge de la société, et il était libre de l'ordre de la société, comme le tas de pierres est libre de l'organisation d'un édifice. " Il en est du monde comme d'une maison, où les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela, suivant l'occasion, mais toutes leurs fonctions, ou la plus grande partie, sont réglées; pour les esclaves et les bêtes de somme, au contraire, il n'y a que peu de choses qui aient rapport au bien commun et la plupart de ces choses sont laissées à l'arbitraire." (XII Métaph., c.10, 1075a15)

X A vrai dire, l'esclave de l'antiquité n'est qu'un ombre de l'esclave moderne. Celui-ci, en effet, n'est plus un homme. Il s'est émancipé même de son âme qui n'est plus la sienne propre. Sa vie est-elle autre chose que la préfiguration de la mort totale?

La révolution hypostasiée n'est autre chose que la ratiocinativité émancipée et transposée dans le domaine de l'action.

Il faut bien remarquer que je parle des conséquences de la généralisation de la méthode dite aujourd'hui scientifique, et non pas de l'application de cette méthode aux domaines qui lui conviennent. Et parmi ces domaines, il y a incontestablement celui de la société. La portée de ce que nous disons apparaîtra d'ailleurs mieux dans le chapitre consacré à la connaissance confuse et à la connaissance distincte.

Pour nous la science politique....(voir page 8 )

S'il vous restait quelque doute sur l'opportunité de cette affiliation, je pourrais vous assurer que la condition actuelle du monde n'est pas intelligible si on ne la rattache pas à ses racines profondes dans la philosophie moderne. Nous avons perdu confiance dans la puissance véritable de l'intelligence. Même chez nous, la critique de Kant a eu pour effet de réduire la philosophie à un élément de culture générale. Nous n'avons pas pris au sérieux la concomitante émancipation de la raison. Il nous est même arrivé d'admirer ce véhicule de la révolte la plus terrible que le monde ait connue. Qui oserait établir un rapport nécessaire entre la paisible salle de philosophie et le conflit universel qui nous inonde? Sans doute, le combat des anges, conflit d'intelligences et de volontés, est un combat sans bruit. Mais il m'en a pas moins un écho dans le vacarme et le tumulte du combat par les armes. La connexion des deux est tellement nécessaire, que le conflit actuel a pu être prévu depuis au delà d'un siècle.

X  
don  
, même de ce point  
de vue

Lisons d'abord ce passage de Friedrich Engels sur la différence de la révolution en France et de la révolution en Allemagne. "Tout comme en France, au XVIIIème siècle, la révolution philosophique, au XIXème siècle, précéda également en Allemagne la révolution politique. Mais quelle différence entre les deux! Les Français en lutte ouverte contre toute la science officielle, contre l'Eglise, souvent même contre l'Etat, leurs ouvrages imprimés de l'autre côté de la frontière, en Hollande ou en Angleterre, et eux-mêmes étant assez souvent sur le point de faire un tour à la Bastille. Les Allemands, au contraire, des professeurs, des maîtres de la jeunesse nommés par l'Etat, leurs ouvrages reconnus comme manuels d'enseignement, et le système qui couronne tout le développement, celui de Hegel, élevé même en quelque sorte au rang de philosophie officielle de la royauté prussienne! Et la révolution devait se cacher derrière ces professeurs, derrière leurs phrases pédantesques et obscures, dans leurs périodes lourdes et ennuyeuses. Les hommes qui passèrent à l'époque pour les représentants de la révolution, n'étaient-ils pas précisément les adversaires les plus acharnés de cette philosophie qui jetait le trouble dans les esprits? Mais ce que ne virent ni le gouvernement, ni les libéraux, un homme, tout au moins, le vit dès 1833. "Il est vrai qu'il s'appelait Henri Heine." (Ludwig Feuerbach, c.1) Engels fait sans doute allusion à l'ouvrage de Heine De l'Allemagne (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland), où nous lisons le passage suivant sur les conséquences de la Réforme, de la critique de Kant, de l'idéalisme de Fichte et de Hegel, et de la philosophie de la nature:

"Quand on vit bourgeonner de l'arbre philosophique des folies aussi affligeantes, qui s'épanouirent en fleurs empoisonnées; quand on remarqua surtout que la jeunesse allemande, abîmée dans les abstractions métaphysiques, oubliait les intérêts les plus pressants de l'époque, et qu'elle était devenue inhabile à la vie pratique, les patriotes et les amis de la liberté durent éprouver un juste ressentiment contre la philosophie, et quelques-uns ont été jusqu'à rompre avec elle comme avec un jeu frivole et stérile en résultats."

"Nous ne serons pas assez sot pour réfuter sérieusement ces  
 "mécontents. La philosophie allemande est une affaire importante  
 "qui regarde l'humanité tout entière, et nos arrière-neveux seront  
 "seuls en état de décider si nous méritons le blâme ou l'éloge  
 "pour avoir travaillé notre philosophie en premier, et notre révo-  
 "lution ensuite. Il me semble qu'un peuple méthodique, comme nous  
 "le sommes, devait commencer par la réforme pour s'occuper ensuite  
 "de la philosophie, et n'arriver à la révolution politique qu'après  
 "avoir passé par ces phases. Je trouve cet ordre tout à fait raison-  
 "nable. Les têtes que la philosophie a employées à la méditation,  
 "peuvent être fauchées à plaisir par la révolution; mais la philosoc-  
 "phie n'aurait jamais pu employer les têtes que la révolution au-  
 "rait tranchées auparavant. Pourtant n'ayez, mes chers compatriotes  
 "aucune inquiétude, la révolution allemande ne sera ni plus débon-  
 "naire ni plus douce parce que la critique de Kant, l'idéalisme  
 "transcendental de Fichte et la philosophie de la nature l'auront  
 "prédécelée. Ces doctrines ont développé des forces révolutionnaires  
 "qui n'attendent que le moment pour faire explosion et remplir le  
 "monde d'effroi et d'admiration. Alors apparaîtront des kantistes  
 "qui ne voudront pas plus entendre parler de piété dans le monde  
 "des faits que dans celui des idées, et bouleverseront sans misé-  
 "ricorde, avec la hache et le glaive, le sol de notre vie europée-  
 "enne pour en extirper les dernières racines du passé. Viendront  
 "sur la même scène des fichtéens armés, dont le fanatisme de volon-  
 "té ne pourra être maîtrisé ni par la crainte ni par l'intérêt; car  
 "ils vivent dans l'esprit et méprisent la matière, pareils aux pre-  
 "miers chrétiens qu'on ne put dompter ni par les supplices corporels  
 "ni par les jouissances terrestres. Oui, de tels idéalistes transcen-  
 "dantaux, dans un bouleversement social, seraient encore plus inflexi-  
 "bles que les premiers chrétiens; car ceux-ci enduraient le martyre  
 "pour arriver à la béatitude céleste, tandis que l'idéaliste trans-  
 "cendental regarde le martyre même comme pure apparence, et se tient  
 "inaccessible dans la forteresse de sa pensée. Mais les plus effray-  
 "ants de tous seraient les philosophes de la nature, qui intervien-  
 "draient par l'action dans une révolution allemande et s'identifie-  
 "raient eux-mêmes avec l'oeuvre de destruction; car si la main du  
 "kantiste frappe fort et à coup sûr, parce que son coeur n'est ému  
 "par aucun respect traditionnel; si le fichtéen méprise hardiment  
 "tous les dangers, parce qu'ils n'existent point pour lui dans la  
 "réalité; le philosophe de la nature sera terrible en ce qu'il se  
 "met en communication avec les pouvoirs originels de la terre, qu'il  
 "conjure les forces cachées de la tradition, qu'il peut évoquer cel-  
 "les de tout le panthéisme germanique et qu'il éveille en lui cette  
 "ardeur de combat que nous trouvons chez les anciens Allemands, et  
 "qui veut combattre, non pour détruire, ni même pour vaincre, mais  
 "seulement pour combattre. Le christianisme a adouci, jusqu'à un  
 "certain point, cette brutale ardeur batailleuse des Germains;  
 "mais il n'a pu la détruire, et quand la croix, ce talisman qui  
 "l'enchaîne, viendra à se briser, alors débordera de nouveau la  
 "férocity des anciens combattants, l'exaltation frénétique des  
 "Berserkers que les poètes du Nord chantent encore aujourd'hui.  
 "Alors, et ce jour, hélas, viendra, les vieilles divinités guer-  
 "rières se lèveront de leurs tombeaux fabuleux, essuieront de  
 "leurs yeux la poussière séculaire; Thor se dressera avec son mar-  
 "teau gigantesque et démolira les cathédrales gothiques... Quand

"vous entendrez le vacarme et le tumulte, soyez sur vos gardes, nos  
"chers voisins de France, et ne vous mêlez pas de l'affaire que nous  
"ferons chez nous en Allemagne: il pourrait vous en arriver mal.  
"Gardez-vous de souffler le feu, gardez-vous de l'éteindre: car vous  
"pourriez facilement vous brûler les doigts. Ne riez pas de ces con-  
"seils, quoiqu'ils viennent d'un rêveur qui vous invite à vous dé-  
"fier de kantistes, de fichtéens, de philosophes de la nature; ne  
"riez point du poète fantasque qui attend dans le monde des faits  
"la même révolution qui s'est opérée dans le domaine de l'esprit.  
"La pensée précède l'action comme l'éclair le tonnerre. Le tonnerre  
"en Allemagne est bien à la vérité allemand aussi: il n'est pas  
"très-lesté, et vient en roulant un peu lentement; mais il viendra  
"et quand vous entendrez un craquement comme jamais craquement ne  
"s'est fait encore entendre dans l'histoire du monde, sachez que le  
"tonnerre allemand aura enfin touché le but. A ce bruit, les aigles  
"tomberont morts du haut des airs, et les lions, dans les déserts les  
"plus reculés de l'Afrique, baisseront la queue et se gliseront  
"dans leurs antres royaux. On exécutera en Allemagne un drame au-  
"près duquel la révolution française ne sera qu'une innocente idyl-  
"le. Il est vrai qu'aujourd'hui tout est calme, et si vous voyez ça  
"et là quelques hommes gesticuler un peu vivement, ne croyez pas  
"que ce soient les acteurs qui seront un jour chargés de la repré-  
"sentation. Ce ne sont que des roquets qui courent dans l'arène vi-  
"de, aboyant et échangeant quelques coups de dent, avant l'heure où  
"doit entrer la troupe des gladiateurs qui combattront à mort.  
"Et l'heure sonnera. Les peuples se grouperont comme sur les  
"gradins d'un amphithéâtre, autour de l'Allemagne, pour voir de grands  
"et terribles jeux. Je vous le conseille, Français, tenez-vous alors  
"fort tranquilles, et surtout gardez-vous d'applaudir. Nous pour-  
"rions facilement mal interpréter vos intentions, et vous renvoyer  
"un peu brutalement suivant notre manière impolie; car, si jadis,  
"dans notre état d'indolence et de servage, nous avons pu nous me-  
"surer avec vous, nous le pourrions bien plus encore dans l'ivres-  
"se arrogante de notre jeune liberté. Vous savez par vous-mêmes  
"tout ce qu'on peut dans un pareil état, et cet état, vous n'y êtes  
"plus... Prenez donc garde! Je n'ai que de bonnes intentions et je  
"vous dis d'amères vérités. Vous avez plus à craindre de l'Allemagne  
"délivrée, que de la sainte-alliance toute entière avec tous ces  
"Croates et les Cosaques. D'abord, on ne vous aime pas en Allema-  
"gne, ce qui est presque incompréhensible, car vous êtes pourtant  
"bien aimables, et vous vous êtes donné, pendant votre séjour en  
"Allemagne, beaucoup de peine pour plaire, au moins à la meilleure  
"et à la plus belle moitié du peuple allemand; mais lors même que  
"cette moitié vous aimerait, c'est justement celle qui ne porte pas  
"d'armes, et dont l'amitié vous servirait peu. Ce qu'on vous repro-  
"che, au juste je n'ai jamais pu le savoir. Un jour, à Goettingue, dans  
"un cabaret à bière, un jeune Vieille-Allemagne dit qu'il fallait  
"venger dans le sang des Français le supplice de Konradin de Hohen-  
"staufen que vous avez décapité à Naples. Vous avez certainement  
"oublié cela depuis longtemps; mais nous n'oublions rien, nous. Vous  
"voyez que, lorsque l'envie nous prendra d'en découdre avec vous,  
"nous ne manquerons pas de raisons d'Allemand. Dans tous les cas je  
"vous conseille d'être sur vos gardes; qu'il arrive ce qu'il voudra  
"en Allemagne, que le prince royal de Prusse ou le docteur Wirth  
"parvienne à la dictature, tenez-vous toujours armés, demeurez tran-

"quilles à votre poste, l'arme au bras, Je n'ai pour vous que de  
"bonnes intentions, et j'ai presque été effrayé quand j'ai entendu  
"dire dernièrement que vos ministres avaient le projet de désarmer  
"la France.....

"Comme, en dépit de votre romantisme actuel, vous êtes nés  
"classiques, vous connaissez votre Olympe. Parmi les joyeuses divi-  
"nités qui s'y régalaient de nectar et d'ambroisie, vous voyez une  
"déesse qui, au milieu de ces doux loisirs, conserve néanmoins tou-  
"jours une cuirasse, le casque en tête et la lance à la main.  
"C'est la déesse de la sagesse. (T.I, 3e partie, pp. 179-184)

## I. DE LA CONNAISSANCE EN GENERAL

La philosophie moderne a ramené toute la philosophie au problème de la connaissance. "Le cogito, ergo sum de Descartes, est la maxime dont dépend tout l'intérêt de la philosophie moderne." (Hegel, Logique, chap.V) "La grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée à l'être." (Engels, Ludwig Feuerbach, chap.II; T.C. du Marxisme, p.35, lignes 27-28)

Puisque le problème est d'un si grand intérêt, nous nous attendons à des précisions sur le "ce que c'est" de la connaissance, nous nous attendons à une définition. Et cela d'autant plus que les modernes rattachent toute leur doctrine à la nature de la connaissance. Or, la définition est principe de science. C'est pourtant en vain qu'on cherchera leur définition de la connaissance. Ils ont tiré des conclusions sans avoir défini. Ce contournement des problèmes les plus élémentaires est caractéristique des modernes. On dirait qu'il leur manque la simplicité nécessaire à l'abord des éléments. "Parvus error in principio, pessimus in fine".

Eddington, si judicieux par ailleurs, nous donne un exemple typique de ce contournement. Au début de son ouvrage cité plus haut, il dit : "It will not be necessary for us to formulate a general definition of knowledge. Our procedure will be to specify a particular collection of more or less widely accepted knowledge, and then to make an epistemological study of its nature." (pp.1-2) Mais à la fin de son volume, il formule des conclusions générales qui débordent les limites qu'il s'était assignées, et dont la justification dépend de la définition de la connaissance envisagée comme telle.

Il y a pourtant moyen de savoir comment les modernes s'expriment au sujet de la connaissance, en consultant des ouvrages où ils ne peuvent contourner le problème: les vocabulaires ou lexiques philosophiques. Que dit le Vocabulaire technique et critique de la philosophie (La Société française de philosophie, Paris, Alcan, 1932) au mot "connaître"? "Avoir présent à l'esprit un certain objet de pensée vrai ou réel."

Cette définition n'est pas très rigoureuse. Elle suppose autant de termes dont la définition comprendra le défini. Comment le même Vocabulaire définit-il l'esprit? "La réalité pensante en général." Qu'est-ce que c'est que la pensée? Au mot "pensée", on définit celle-ci par la connaissance, par les différentes sortes de

connaissance, mais toujours par la connaissance. La définition est par conséquent circulaire. Et le cercle se complique par l'addition de "un certain objet de pensée", puisque "objet" et "pensée" se définissent par la connaissance. Au mot objet, on dit: "ce qui est pensé, ou représenté." Tout cela revient à dire que connaître, c'est avoir présent à un connaissant un certain objet connu.

De plus on a voulu la définition très complète, et on a cru nécessaire d'ajouter à objet de pensée, "vrai ou réel". Dès lors la simple appréhension ne serait pas une connaissance; la connaissance fausse n'en serait pas une. De même la connaissance d'un objet irréel (centauro, être de raison) ne serait pas une connaissance, l'objet irréel ne serait pas un objet.

Comment définissons-nous la connaissance ? Connaître, c'est "être l'autre, esse aliud". Nous distinguons, en effet, deux manières d'être: "être" tout court; c'est l'être qui convient à toute chose: à l'arbre, à la pierre, la maison, le cheval, l'homme, etc. Et "être l'autre": c'est-à-dire, être non seulement soi, non seulement ce que l'on est, mais être en plus de ce que l'on est, l'être que l'on n'est pas. Être l'autre est ainsi autre qu'être tout court. Et ainsi l'univers est constitué de deux sortes d'êtres: les uns sont simplement eux-mêmes; les autres sont en plus les autres choses.

Lisons maintenant saint Thomas, de Veritate, q.II, art.2, c. "Sciendum igitur, quod 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 huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, voluti pars totius universi perfectionis, quae consurgit ex singulorum 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; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima (com.15 et 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non videant qui videntem omnia vident?"

Dans la première partie de ce texte, saint Thomas montre qu'il existe en fait deux manières d'être: certaines choses n'ont que la perfection qui leur est propre en tant qu'elles sont des sujets; mais il existe aussi des choses qui sont en même temps les autres choses, non pas d'une manière subjective, mais d'une manière objective.

Afin de mieux saisir en quoi consiste cette manière d'être propre aux connaissants, faisons quelques considérations sur l'espace et le temps en rapport avec la connaissance.

Ce qui caractérise les choses spatio-temporelles envisagées purement comme telles, c'est qu'elles ne sont pas seulement extérieures les unes aux autres d'une façon homogène, voire elles sont extérieures à elles-mêmes. Dans la mesure où je suis dispersé dans l'espace (ma tête est ici et mes pieds sont là), je suis extérieur à moi-même. Il en est de même au point de vue de la durée temporelle. Dans la mesure où "hier" n'est pas "aujourd'hui", ni "hier" ni "aujourd'hui"; "demain", l'existence est dispersée et extérieure à elle-même.

Les choses matérielles, dans la mesure où elles sont dispersées de cette manière spatiale et temporelle, sont enfermées et emprisonnées dans elles-mêmes: elles ne communiquent ni avec leur être propre, ni avec celui des autres. Elles existent dans la nuit de la subjectivité.

Mais grâce à la connaissance, l'homme et la brute surmontent cette diffusion; grâce à la connaissance, les choses peuvent exister les unes dans les autres, être présentes les unes aux autres, voire à elles-mêmes. On voit aussitôt que la présence impliquée dans la connaissance n'est ni spatiale ni temporelle: la présence spatiale ou temporelle ne suffit pas pour connaître. Les briques sont présentes, mais elles ne se connaissent pas. Il faut que la chose connue soit proprement dans le connaissant, non pas comme un chapeau dans une armoire, ou comme l'huître dans l'estomac: l'armoire n'est pas le chapeau; tandis que le connaissant est le connu. Faut-il en conclure que le connaissant et le connu, sont la même chose? Ne s'ensuivrait-il pas que le chien et l'arbre qu'il connaît sont la même chose, et qu'entre moi-même et les choses que je connais, il n'existe aucune distinction? N'est-ce pas là justement le plus grossier subjectivisme?

C'est ici même qu'il faut faire la distinction entre les deux manières d'être, distinction connue de tous, bien que peu en saisissent les conséquences. Le chien ne devient pas l'arbre en sorte que l'arbre deviendrait chien, ou que le chien se transformerait en arbre; en d'autres termes, connaître, ce n'est pas devenir l'autre entitativement, mais c'est devenir l'autre en tant qu'autre; c'est devenir l'autre sans supprimer l'autre; avoir l'autre comme autre.

Après avoir indiqué la différence entre ces deux manières d'être (différence qui se constate, qui ne se démontre pas - différence qui permet de définir), saint Thomas détermine maintenant la racine propre de la connaissance: "Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immatériale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet prout existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur; ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in



in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de Anima(comm.3), quod non est idem modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter,...."

L'immatérialité est donc la racine de la connaissance, immatérialité en tant qu'opposée à matérialité, en tant que la matière a raison de sujet. La matérialité proprement dite n'est qu'une espèce de subjectivité, la distinction d'acte et de puissance, de substance et d'accident en sont d'autres. (Voir Joan de S. Thomas, Curs. Theol., T. II, disp. XVI, art. 1, p. 32 et seq., T. C.) Tout être créé a raison de sujet, du moins en tant que son activité n'est pas sa substance.

Devenir l'autre, assimiler l'autre de manière cognoscitive, c'est l'assimiler sans assimiler ce qui le détermine à être un sujet enfermé en lui-même: la connaissance comporte par conséquent séparation de cette subjectivité, de cette matérialité: immatérialité s'oppose à matérialité comme objectivité à subjectivité.

Voir aussi Ia, Q. XIV, art. 1, corpus. (T. C.)

Connaître, c'est "habere formam rei alterius": avoir la forme de l'autre, et non pas: avoir une autre forme. La connaissance est une assimilation objective, et c'est par là qu'elle se distingue de la nutrition, de la digestion, laquelle est une assimilation subjective.

Dans la digestion est engagé un autre, mais cet autre n'est pas assimilé d'une manière objective: la digestion consiste à supprimer l'autre, je veux dire la bonne digestion. L'autre y est détruit comme autre: il est désintégré et devient le sujet qui l'assimile. Digérer une chose, c'est se la faire sienne subjectivement: l'autre n'y est pas possédé comme autre, mais comme soi. La digestion affecte l'autre comme sujet. Dans la nutrition, celui qui se nourrit ne devient pas semblable à ce qui est assimilé, et l'assimilé ne devient pas semblable à celui qui l'assimile: l'assimilé est supprimé, l'assimilant se maintient.

La comparaison faite est importante: les philosophes modernes persistent à confondre connaissance et digestion, en tant qu'elles considèrent sujet et objet comme étant de la raison intrinsèque de la connaissance. C'est pourquoi Hegel regarde la contradiction et le conflit comme intrinsèques à la pensée; l'antithèse "subjectif"- "objectif" étant de la raison de la connaissance, le connaissant en tant que connaissant se trouve en même temps comme sujet devant l'objet lequel n'est pas objet sans être aussi et en tant qu'objet, sujet: et par conséquent l'assimilation cognoscitive consistera dans une lutte de sujet et d'objet: le sujet absorbe l'objet en supprimant, en détruisant. Convertissant ainsi l'objet en sujet, le non-moi en moi, la connaissance est une position de soi, semblable à l'assimilation nutritive de carottes, dont la désintégration comporte pour nous une position de soi. Ce que les modernes appelle objet, nous l'appelons aliment; ce qu'ils appellent esprit, nous l'appelons puissance nutritive. Il est très remarquable qu'ils aient substitué à l'opération vitale la plus parfaite, l'opération vitale la plus inférieure qui ne comporte même pas d'immanence. Ils n'ont même pas envisagé la génération qui comporte au moins similitude: processio viventis a vivente a principio vitae conjuncto in similitudinem naturae.

Dans la connaissance il y a appropriation de l'autre, mais cette appropriation ne supprime pas l'autre: elle assimile l'autre en tant qu'autre: l'autre est au dedans du connaissant non en tant que celui-ci est sujet, Meisen tant qu'il peut sortir de soi-même tout en restant identique à soi-même, en tant qu'il peut être l'autre tout en restant ce qu'il est. En d'autres termes, le connaissant devient l'autre, non par sa matière qui reçoit une autre forme, mais par sa forme en tant que celle-ci émerge au-dessus de la matière.

L'assimilation cognoscitive envisagée purement comme telle n'affecte donc subjectivement ni le connu, ni le connaissant. Par là, et le connu et le connaissant ont une certaine infinité. Quelle que soit sa perfection par ailleurs, toute chose connaissable comporte une certaine infinité en tant qu'elle peut être connue par une infinité de connaissants.

Il faut d'ailleurs se méfier de l'emploi, à ce niveau du problème de la connaissance, d'expressions courantes qui ne sont à propos qu'en discutant une certaine espèce de connaissance, telles les expressions "monde extérieur", "objet extra-mental", etc. C'est une erreur que de soutenir que l'objet de la connaissance envisagé comme tel est extra-mental, ou que la connaissance porte de soi sur le monde extérieur, si par monde extérieur on entend ce qui est extérieur au connaissant. Le connu est dans le connaissant, et le connaissant est le connu. Quand nous disons que le connu est "autre" autre s'oppose au soi subjectif, et non pas au connaissant. Dans la connaissance de soi-même, l'autre est soi, soi comme objet, et non pas soi comme sujet; ou, si l'on veut, quand on connaît le soi-sujet, il est connu comme soi-sujet-objet, il est atteint sous la formalité objet. L'emploi de l'expression "monde extérieur" ne serait justifié à ce niveau que si elle était prise comme substitut de l'"autre" ou d'"objet". De même "objet extra-mental" ne sera employé que lorsqu'il s'agira de distinguer les objets qui ne peuvent exister en dehors du connaissant, des objets qui existent dans le réel; lorsqu'il faudra distinguer entre une certaine espèce d'objet en soi, et l'objet tel qu'il est dans le connaissant: un objet peut, soit à cause de la perfection du connaissant, soit à cause de l'imperfection du connaissant, revêtir certaines conditions qui lui sont propres en tant qu'il est dans ce connaissant. S'il faut être prudent dans l'emploi de ces expressions, c'est qu'il ne faut pas faire dépendre d'une certaine espèce de connaissance la nature même de la connaissance en général.

Dans la mesure où la connaissance comporte opposition de sujet et d'objet, il y a défaut dans la raison même de connaissance. Dans la mesure où le connaissant a raison de sujet, il n'est pas connaissant: le connaissant n'est connaissant qu'en tant qu'il est l'autre en acte. Par exemple, l'intelligence en puissance est subjective par rapport à l'objet. La distinction de l'essence et de l'intelligence dans les esprits purs dit subjectivité. Ce n'est pas dire que dans tout connaissant ayant raison de sujet, la connaissance reste subjective: c'est dire seulement que la connaissance y est limitée. Il est vrai que dans le cas de la connaissance humaine, il y a du connaissant au connu un rapport de sujet à objet, nous disons, en effet, que ce connaissant est mesuré par l'objet. Mais il n'est pas mesuré et déterminé en tant que connaissant. Ce "mesuré" est en effet préalable à la connaissance proprement dite. Si le

q  
c  
"subir l'objet" était de la nature de la connaissance, il faudrait concevoir une passivité dans la connaissance divine. Quand nous employons parfois l'expression "sujet de connaissance" comme l'équivalent de "connaissant", il faut voir seulement une projection, le reflet de notre manière de concevoir, sujet à caution.

la  
On voit par là en quel sens l'expression "connaissance subjective" appliquée à ce niveau du problème, est une contradiction dans les termes: i.e. en tant que connaissance subjective voudrait dire une connaissance sans objet. Dire que l'objet est de la raison même de la connaissance, c'est dire que l'objectivité est de la raison de la connaissance. Donc, la connaissance, quelle qu'elle soit, sensible ou intellectuelle, spéculative ou pratique, dialectique ou scientifique, vraie ou fausse, est objective par définition.

Considérons, pour terminer, quelques difficultés.

n  
Il semble que la définition "être l'autre" soit mauvaise, car elle exclut la connaissance de soi-même. Elle serait donc d'autant moins prédicable que la connaissance est plus parfaite. En effet, les substances intellectuelles "redeunt ad essentiam suam reditione completa...; secundum quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (prop. XV), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa." (Q.D. de Veritate, q.1, a.9, c.) Par ailleurs, Dieu, dont la connaissance est absolument parfaite, ne connaît les autres choses qu'en tant qu'il se connaît lui-même.- Réponse: Par l'"autre", nous n'entendons pas formellement l'autre-sujet, mais l'autre-objet, opposé au soi-sujet. Cependant, selon la voie de la manifestation, nous commençons par donner des exemples où le connaissant connaît des choses autres que soi. "In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodam modo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit..." (Ia, Q.80, a.1, c.) Il reste aussi que, dans la connaissance de nous-mêmes, nous sommes nous-mêmes en tant qu'autre, à savoir, comme objet.

Il semble que cette autre définition de s. Thomas: "habere formam rei alterius", ne soit pas assez large, car elle semble exclure l'être de raison, qui est pourtant objet.- Réponse: "res" comprend ici à la fois "res" au sens restreint, et aussi "quod concipitur ad instar rei". Ou encore: le contexte montre suffisamment que saint Thomas suit la voie de la manifestation: "cognoscentia a non-cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non-cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius..." (Ia, q.14, a.1, c.) Cette définition serait alors provisoire. (Voir réponse à la première objection). Du reste, l'être réel est antérieur à l'être de raison, et tout l'être de ce dernier consiste à être "ad instar". On peut comparer ce cas à celui de la substance et de l'accident.

On définit aussi la connaissance : "fieri aliud". (Voir Ia, q. 80, a. 1 : "fit omnia...") Or, "fieri", devenir, signifie le passage de la puissance à l'acte. Mais, la connaissance ne consiste pas dans ce passage, puisqu'elle est "actus perfecti". - Réponse: saint Thomas n'emploie pas cette expression comme définition de la connaissance comme telle. Il parle de la connaissance humaine. Or, nous passons de l'ignorance à la connaissance, et d'une connaissance à l'autre. Notre connaissance proprement dite est précédée d'un certain devenir. Bien que ce devenir ne soit que préalable à la connaissance, il n'en est pas moins un devenir pour la connaissance. Du reste, si l'on voulait y voir une définition véritable, il faudrait entendre le terme "devenir" au sens large et commun à l' "actus imperfecti" et à l' "actus perfecti". Et, au lieu de signifier le passage à la connaissance, elle indiquerait plutôt, ~~soit~~ la connaissance comme action, soit comme égression vitale, ou, plus proprement, comme union opérative et état de tendance actuelle et achevée vers l'objet possédé. "actus intelligendi unit objectum per modum operationis tendentis in illud". (..) Et ideo non est unio repraesentativa sed operativa seu per modum actus secundi, non ut continens, sed ut tendens ad objectum." (J. de S. Thomas, Curs. Phil., T. I, pp. 713b36; 714a7)

On définit la certitude "determinatio intellectus ad unum". Or, quelque certitude est dite subjective. Donc quelque connaissance est subjective. - Réponse: Dans la certitude dite subjective, l'objet ne cause pas par lui-même la certitude, mais l'intelligence adhère à une partie de la proposition sous la motion de la volonté. La certitude subjective comporte, sous ce rapport, "aliquid extra genus notitiae". Notre volonté est une faculté subjective en tant qu'elle a pour objet l'extérior. "Cognitum in cognoscente, bonum in rebus." - Contre la volonté faculté subjective on pourrait objecter que Dieu ne peut avoir raison de sujet; or il y a en Dieu volonté et amour. - Réponse: L'amour est, de soi, "vis unitiva et concretiva". Parce que le bien que Dieu se veut n'est autre chose que soi, cette union est en Lui sans composition, et, par conséquent, la volonté divine ne peut avoir raison de sujet. (Ia, q. 20, a. 1, ad 3) Or, Dieu seul est bon par essence. (q. 6, art. 3) Donc, dans tout amour créé, l'appétit aura raison de sujet.

"Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur." (III Ethic., lect. 13) Donc, le jugement qui porteur sur la fin dépend de la disposition subjective du sujet. Donc, quelque connaissance est subjective. - Réponse: cet adage a rapport à la vérité et à la fausseté pratiques. Or, la vérité pratique consiste dans la conformité à l'appétit droit. La vérité prudentielle, par exemple, dépend de l'appétit. Or, l'appétit est subjectif. (Voir la seconde réponse du paragraphe précédent).

La connaissance dialectique, soit commune, soit probable, n'est pas objective, car elle ne représente pas les choses telles qu'elles sont en soi. En effet, il existe toujours un hiatus entre les choses et soi et l'intention seconde commune et extrinsèque, et l'opinion. - Réponse : La difficulté provient de ce que l'on identifie l'objectivité comme telle avec l'objectivité des choses en soi. Dans cette deuxième acception, l'objectivité se rapporte à la vérité: alors, la connaissance est dite objective quand elle est conforme aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

quod sit prudentissimum omnium aliorum animalium. Et in genere hominum ex sensu tactus accipimus, quod aliqui ingeniosi sunt, vel non ingeniosi: et non secundum aliquem alium sensum. Qui enim habent duram carnem, et per consequens habent malum tactum, sunt inepti secundum mentem: qui vero sunt molles carne, et per consequens boni tactus, sunt bene apti mente. Unde etiam alia animalia habent duriores carnes quam homo. - Sed videtur, quod aptitudo mentis magis respondeat bonitati visus, quam bonitati tactus: quia visus est spiritualior sensus, et plures differentias rerum demonstrat. - Sed dicendum est quod duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cujuscumque sensus est etiam instrumentum tactus; et illud, ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus. Ex hoc autem, quod aliquis habet meliorem auditum et meliorem visum, non sequitur quod sit melius sensitivus, vel melioris sensitivae simpliciter, sed solum secundum quid. - Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae. Cum enim instrumentum tactus non possit esse denudatum a genere tangibilium qualitatum, eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potentia ad extrema saltem per hoc, quod est medium inter ea. Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis." (In II de Anima, lect. 19, nn. 482-485)

Il existe, de cette primauté du toucher, un témoignage souverain: "Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam." (Jo. c. XX, v. 25)

Il semble, toutefois, que saint Thomas se soit contredit. Dans le commentaire que nous venons de citer, il appelle le toucher "certissimus sensuum". Mais, dans son commentaire sur les Métaphysiques (I, lect. 2, n. 6) il dit expressément, "visus certius et perfectius judicat de sensibilibus inter alios sensus."

Cette contradiction est seulement apparente. Dans les Métaphysiques, Aristote et saint Thomas se placent au point de vue de la perfection de la connaissance envisagée au point de vue de l'objectivité, et de la certitude à ce même point de vue. La vue est plus immatérielle, parce qu'elle est plus détachée, et parce qu'elle fait connaître plus de choses et plus de différences. Elle révèle davantage la distinction des choses. Si le toucher est plus certain au point de vue du fait, la vue l'est davantage au point de vue manifestation de la distinction des choses et de leur multiformité. Le toucher est davantage mêlé aux choses dans leur concrétion: la température de l'organe affecte le jugement sur la température de l'objet senti. Une main très froide juge chaud un objet tiède, et inversement. L'organe de la vue est lui aussi sujet à des états différents qui influent sur l'objet, mais non dans la même mesure. Et sous ce rapport, la vue est moins conditionnée, et son jugement plus détaché. Elle est plus certaine des différences et plus fine.

Et mittam digitum  
meum in latus  
clavorum,

Notre connaissance intellectuelle la plus élevée prend son origine dans la connaissance la plus humble que l'on puisse concevoir. "Nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu." Sous ce rapport, l'idéalisme peut être considéré comme une révolte contre l'humilité de cette origine. Il estime indigne de l'homme cette soumission au sens. Et pourtant, l'idéalisme le plus absolu, celui de Hegel, n'atteindra même pas à la notion de connaissance; et les autres formes d'idéalisme plus atténuées attribueront à la connaissance intellectuelle les caractéristiques de la connaissance sensible la plus inférieure. On y peut voir une sorte de revanche.

Parmi les sens nous distinguons les sens de la nature et les sens de la connaissance. Nous disons sens de la nature ceux qui sont ordonnés "ad sustentationem naturae", c'est-à-dire à la croissance, à la conservation et à la propagation qui sont des œuvres de la nature, et, plus précisément, de la nature végétative. Tels le goût (nutrition), et le toucher en tant qu'il est ordonné à la génération. On appelle sens de la connaissance, les sens ordonnés à la connaissance, en tant que celle-ci peut avoir raison de fin: la vue, l'ouïe, et dans une certaine mesure, l'odorat. Le toucher, en tant que sens de l'expérience et principe de connaissance intellectuelle, n'est pas exclu de cette catégorie. Il diffère toutefois profondément de la vue, par exemple, en ce que celle-ci a davantage raison de terme.

Les bêtes ne poursuivent pas la connaissance sensible en tant que connaissance, mais en tant que principe de délectation sensible. Chez elles, même les sens qui sont, de soi, sens de la connaissance, sont ordonnés à la nature. Le lion ne se complaît pas dans la vue du cerf en tant qu'objet de connaissance, mais en tant que nourriture, et en vue de la délectation de le dévorer.

"Ostendit (Philosophus) quod delectationes praedictorum sensuum (visus, auditus, olfactus) non conveniunt aliis animalibus per se, sed solum per accidens. Et dicit quod in aliis animalibus non fit delectatio secundum praedictos tres sensus nisi per accidens, idest in ordine ad gustum et tactum. Et hoc manifestat primo in sensu olfactus; quia canes non delectantur in odore leporum propter ipsum odorem, sed propter cibum quem sperant, cujus sensum per odorem accipiunt. Secundo ostendit idem in sensu auditus. Et dicit, quod leo delectatur in voce bovis propter comestionem quam appropinquare cognoscit per vocem. Unde videtur gaudere voce bovis, sed hoc est per accidens. Tertio manifestat idem in visu. Et dicit, quod etiam leo non delectatur in aspectu cervi et caprae, quam vocat agrestem capram, quando invenit aliquid huiusmodi, sed delectatur in spe habendi cibum. -- Horum autem ratio est, quia appetitus animalium aliorum movetur solo instinctu naturae. Et ideo non delectantur nisi in his quae pertinent ad sustentationem naturae, propter quam dantur ejusmodi sensus animalibus. Sed hominibus dantur propter cognitionem sensibilibus, ex quibus proceditur ad cognitionem rationis, quae movet hominis appetitum. Et inde est quod homo delectatur in ipsa sensibilibus convenientia secundum se consideratorum, etsi non ordinentur ad sustentationem naturae." (In III Ethic., lect. 19, nn. 610-611).

La connaissance, quand elle est ordonnée aux œuvres de la nature, et, quand elle a pour mobile premier la délectation, est instrumentale. "...unumquodque, in quantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in I Metaph., in principio, propter duo di-

liguntur, scilicet propter cognitionem et propter utilitatem: unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum; delectationes autem sensuum, in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilibus attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et huiusmodi. Unde secundum hoc delectationes quae sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quae non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus: neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10, circa medium.

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectationis visus, secundum quod consistit intra limites sensibilibus delectationis: quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi et venerea, et huiusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus." (Ia IIae. q. 31, a. 6, c.)

Remarquons que le plaisir que nous éprouvons dans la contemplation des oeuvres de l'art d'imitation délectable (la poésie, la peinture, la musique, etc.) reste lié à notre nature animale. En effet, l'objet de l'art d'imitation délectable, ce n'est pas l'imitation envisagée purement comme telle, mais l'imitation délectable. La délectabilité constitue sa différence. Cet objet n'est pas objet de pure contemplation, et la délectation qui l'accompagne n'est pas simplement consécutive: la délectabilité est de la raison constitutive de l'objet. Or, ni l'intelligence, ni la volonté, envisagées en elles-mêmes (quantum de se est), ne cherchent la connaissance, ni le bien, pour la délectation, mais pour l'opération. La connaissance poétique reste instrumentale dans la mesure où son objet n'est pas en lui-même entièrement exempt de la raison de délectabilité. Cela ne veut pas dire que l'objet de pure contemplation n'est pas nécessairement suivi de plaisir, mais ce plaisir demeure "quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens." (Ia IIae, q. 2, a. 6, c.) Cela ne veut pas dire non plus que l'objet de la pure contemplation est moins délectable que l'objet de la contemplation poétique, c'est le contraire, mais il n'est pas poursuivi sous l'angle de la délectabilité. Ceux qui ne peuvent se complaire dans les oeuvres de l'art d'imitation délectable auraient tort de trouver dans cette doctrine quelque consolation. C'est, au contraire, un signe d'infériorité due, soit à la nature, soit à la formation. (Voir aussi, Ia IIae, q. 4, a. 2 ).

Dans la mesure où la connaissance est, par sa nature même, plus parfaite que les opérations de la nature, et, dans la mesure où, dans les animaux irraisonnables, même les sens qui sont de soi ordonnés à une connaissance et un appétit supérieurs, sont tout entiers ordonnés aux œuvres de la nature végétative, toute connaissance des brutes, purement instrumentale, est une sorte d'anomalie, tant qu'on ne considère pas les brutes comme ordonnées à l'homme où la connaissance a raison de terme, et où les sens de la connaissance ne sont plus simplement utiles. La connaissance ne peut pas être par soi ordonnée à quelque chose d'inférieur à la connaissance. Sa condition est une certaine anomalie, tant que "être l'autre" est subordonné à l'obscur "être soi".

Les brutes ne sont pas de la raison dernière de notre cosmos, mais uniquement de son état de maturation. Nous pouvons nous représenter le monde dans sa maturation comme une tendance vers une objectivité toujours plus grande ; vers la présence vitale, vers l'intelligence radicalement objective. Dans ce mouvement vers la pensée, nous pouvons distinguer trois étapes, et, en chacune d'elles, nous trouvons une préfiguration du terme ultime.

Voir IV Contra Gentes, c.11 (T.C.), sur les différents degrés d'émanation. (On peut lire aussi le Cosmos, pp. 138-154, où le texte du Contra Gentes est reproduit à la page 152)

Sur la hiérarchie dans nos facultés de connaître: QQ.Disp. de Anima, a.13, c. (T.C.)

Considérons maintenant certaines conséquences qu'entraîne nécessairement la généralisation de la connaissance sensible.

Le sens ne peut atteindre les choses que sous l'angle de la contingence. "...certitudo (scientis), quod scilicet non possit aliter se habere, non potest haberi circa contingentia aliter se habere. Tunc enim solum potest de eis certitudo haberi cum cadunt sub sensu. Sed quando fiunt extra speculari, idest quando desinunt videri vel sentiri, tunc latet utrum sint vel non sint. Sicut patet circa hoc quod est Socratem sedere." (In VI Ethic., lect.3, n.1145) Si toute connaissance était sensible, toute réalité serait sensible. Or, comme la connaissance sensible n'atteint les choses que sous leur aspect transitoire, variable, caduc, toutes choses seraient telles. Contre cette conséquence, on pourrait objecter: "entendu, les choses sont telles en tant qu'elles sont sensibles, mais certaines choses immuables ou nécessaires, ou du moins quelque aspect immobile, restent possibles." Mais une fois concédée la généralisation de la connaissance sensible, cette objection ne peut tenir, car dans cette hypothèse, l'immuable et le nécessaire sont tout à fait inconcevables; car, s'ils sont conçus, ils le sont par la connaissance sensible; or, la connaissance sensible n'atteint les choses que sous leur aspect variable, caduc, etc. Donc ils ne sont pas conçus, mais on se fait l'illusion de les concevoir.

Si toutes choses sont mobiles quant au tout, on ne pourra rien dire de déterminément vrai ou faux: "si natura rerum sensibilibus somper permutatur, et 'omnino', idest quantum ad omnia, ita quod nihil in ea est fixum, non est aliquid determinate verum dicere de ipsa. Et ita sequitur quod veritas opinionis vel propositionis non sequatur modum determinatum essendi in rebus, sed potius id quod apparet cognoscenti; ut hoc sit esse verum unumquodque quod est alicui apparere." (In IV Metaph., lect. 12, n. 683.) Il resterait tout au plus la vérité des apparences. Et semblablement, c'est la considération du monde sensible qui a conduit certains

cf. Metaph. IV/5



à croire à la vérité des apparences. Décider de la vérité n'appartient, en effet, pensent-ils, ni au grand nombre, ni au petit nombre, la même chose paraissant, à ceux qui la goûtent, douce aux uns, amère aux autres, de sorte que si tout le monde était malade, ou si tout le monde avait perdu l'esprit, à l'exception de deux ou trois personnes seulement qui eussent conservé la santé ou la raison, ce seraient ces dernières qui seraient malades et folles, et non pas les autres. - Ils ajoutent que beaucoup d'animaux reçoivent, pour les mêmes choses, des impressions contraires aux nôtres, et que, même pour chaque individu, ses propres impressions sensibles ne semblent pas toujours les mêmes. Lesquelles d'entre elles sont vraies, lesquelles sont fausses, on ne le voit pas bien. Telles choses ne sont en rien plus vraies que telles autres, mais les unes et les autres le sont pareillement. C'est pourquoi DEMOCRITE dit que, de toute façon, il n'y a rien de vrai, ou que la vérité, du moins, ne nous est pas accessible. - Et, en général, c'est parce que ces philosophes identifient la pensée avec la sensation, et la sensation avec une simple altération physique, que ce qui apparaît au sens est nécessairement, selon eux, la vérité. C'est, en effet, pour ces raisons qu'EMPEDOCLE, que DEMOCRITE, et pour ainsi dire tous les autres philosophes sont tombés dans de telles opinions. Pour EMPEDOCLE, changer notre état physique, c'est changer notre pensée. "D'après ce qui se présente aux sens, l'intelligence croît en effet chez les hommes", et, dans un autre passage, il dit que: "Autant les hommes changent eux-mêmes, autant leur pensée revêt de formes perpétuellement différentes." - PARMENIDE s'exprime de la même manière: "Car, de même qu, en tout temps, le mélange forme les membres souples, ainsi se présente la pensée chez les hommes; car c'est une même chose que l'intelligence et que la nature du corps des hommes, en tout homme et pour tous les hommes; ce qui prédomine dans le corps fait la pensée." On rapporte aussi cette sentence d'ANAXAGORE à certains de ses amis, que les êtres sont tels qu'on les conçoit. On dit aussi qu'Homère paraît avoir partagé cette opinion, parce qu'il a représenté Hector, délirant par l'effet de ses blessures, étendu, "la raison égarée", ce qui suppose que les déments ont encore des pensées, quoique ce ne soient plus les mêmes. Evidemment, s'il y a ainsi deux formes de la connaissance, les êtres réels aussi seront à la fois "ainsi et non ainsi". C'est là où les conséquences d'une pareille doctrine sont le plus difficile à admettre. Si, en effet, ceux qui ont le plus nettement aperçu toute la vérité possible pour nous (et ces hommes sont ceux qui la cherchent et l'aiment avec le plus d'ardeur), si ces hommes manifestent de telles opinions et professent de telles doctrines sur la vérité, comment aborder sans découragement les problèmes philosophiques? Poursuivre des oiseaux au vol, telle serait alors la recherche de la vérité." (IV Metaph., c.5, 1009b-1010a).

En tant que connues par le sens seulement, les choses ne diffèrent les unes des autres que d'une manière purement accidentelle; par exemple, l'homme et la pierre au point de vue figure, couleur, dureté, etc. Seule l'intelligence peut atteindre la substance et la relation. Si toute connaissance était de type sensible, les différences des choses seraient purement phénoménales.

Toute connaissance serait, comme la connaissance des sens de la nature, de type purement instrumental. L'objet n'aurait jamais raison de pur objet. L'instrumentalisme est une conception selon laquelle toute connaissance serait de type instrumental. Cette conception

est commune à l'idéalisme dialectique, au bergsonisme, au pragmatisme, au matérialisme dialectique, au positivisme logique, etc. Voici une description de l'instrumentalisme marxiste, tel que vu par Bertrand Russell : " Watch an animal receiving impressions connected with another animal; its nostrils dilate, its ears twitch, its eyes are directed to the right point, its muscles become taut in preparation for appropriate movements. All this is action, mainly of a sort to improve the informative quality of impressions, partly such as to lead to fresh action in relation to the object. A cat seeing a mouse is by no means a passive recipient of purely contemplative impressions. And as a cat with a mouse, so is a textile manufacturer with a bale of cotton. The bale of cotton is an opportunity for action, it is something to be transformed. The machinery by which it is to be transformed is explicitly and obviously a product of human activity. Roughly speaking, all matter, according to Marx, is to be thought of as we naturally think of machinery: it has a raw material giving opportunity for action, but in its completed form it is a human product ." (Freedom versus Organization, New York, 1934, p.192) Nous reviendrons sur cette doctrine dans un chapitre suivant.

### III. CONNAISSANCE CONFUSE et CONNAISSANCE DISTINCTE.

---

S.Thomas, In I Physic., lect.1.

Cajetan, In de ente et essentia, Q.1.

J.de S.Thomas, Phil.Nat.P.I,Q.I art.8.

X Il me semble que l'idéalisme de Hegel est la philosophie ~~de~~ la plus universellement opposée à la nôtre. Cet idéalisme nous est plus distant que le matérialisme; il est, à parler absolument, plus matérialiste que le matérialisme: il accorde, en effet, au premier connu, à l'être prédicat le plus universel, le plus confus, le plus indéterminé, le plus pauvre, le plus inévident en soi, la place qui, dans notre philosophie, revient à Dieu. La position de Hegel est dès lors inférieure, même à celle de David de Dinant, "qui stultissime posuit Deum esse materiam primam".(Ia, q.3,a.8,c.) Car son principe en soi premier a plus raison de matière que la matière physique.

Notre intelligence se distingue de l'intelligence des substances séparées par son état originel de pure potentialité. Le progrès de notre connaissance intellectuelle consistera dans un passage de la connaissance confuse à la connaissance distincte. "Innatum est nobis ut procedamus cognoscenda ab iis quae sunt nobis magis nota. in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere.

"Ad manifestationem autem primae propositionis, inducit quod non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam; sed illa quae sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. Et quia iste est naturalis modus sive ordo addiscendi, ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis; inde est quod oportet nos devenire ex notioribus nobis ad notiora naturae. Notandum autem est quod idem dicit nota esse naturae et nota simpliciter. Simpliciter autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu: unde ista sunt maxime cognoscibilia naturae. Nobis autem e converso accidit, eo quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum; et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia: unde illa sunt prius nobis nota quam substantiae separatae, quae sunt magis notae secundum naturam, ut patet in II Metaph. Non ergo dicit notiora naturae, quasi natura cognoscat ea; sed quia sunt notiora secundum se et secundum propriam naturam. Dicit autem notiora et certiora, quia in scientiis non quaeritur qualiscumque cognitio, sed cognitionis certitudo.

"Ad intellectum autem secundae propositionis, sciendum est quod confusa hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte, medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo, dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum; sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta. Quod autem universalia sint confusa manifestum est, quia universalia continent in se suas species in potentia, et qui scit aliquid in universali scit illud indistincte; tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universa-

li, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu: secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem." (In Physic., lect. 1, nn. 6-7)

Quel serait alors le premier connu de notre intelligence? "Prima ratio cognoscibilis a nostro intellectu naturaliter et imperfecto modo procedente est quidditas materialis sub aliquo praedicato maxime confuso, quod praedicatum est ens, non gradus aliquis specificus vel genericus, et hoc est cognoscere totum cognitione actuali confusa..." (J. de S. Thomas, loc. cit., p. 24a.)

Que faut-il entendre par "tout connu d'une connaissance actuelle confuse"? Le confus n'est-il pas opposé à l'actuel comme la puissance à l'acte? (Voir Cajetan que nous suivons à la lettre). Nous distinguons deux sortes de totalités: la totalité du tout définissable, et la totalité du tout universel.

La totalité du tout définissable est fondée sur ce qui est actuellement inclus dans l'objet. Ainsi, dans animal se trouve actuellement "corps" et "sensible", dans homme, "animal" et "raisonnable". Or, ce même tout définissable peut être, à son tour, connu de deux manières: (a) confusément, quand on connaît animal sans connaître distinctement les parties qui le composent, c'est-à-dire, "corps" et "sensible"; (b) distinctement, quand on connaît distinctement les parties constituant animal en tant que parties d'animal. "Definitum enim se habet ad definitia quodammodo ut totum integrale, in quantum actu sunt definitia in definito; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta "hominem" aut "circulum", non statim distinguit principia definitia; unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio dividit in singularia, id est distincte ponit principia definiti." (In I Physic., lect. 1, n. 10)

La totalité du tout universel est fondée sur ce qui est virtuellement, c'est-à-dire potentiellement, inclus dans l'objet, sur ce qui s'y trouve en puissance comme parties subjectives, c'est-à-dire soumises, comme "brute" et "homme", sujets d'animal. Ce tout universel peut être connu, à son tour, de deux manières: (a) confusément, quand, par exemple, on connaît animal, sans connaître déterminément ses espèces; (b) distinctement, quand, par exemple, on connaît distinctement les espèces d'animal, "homme" et "brute".

Cajetan signale deux autres différences entre le tout actuel et le tout universel: le premier regarde les supérieurs (quand il y en a); le second, les inférieurs. La connaissance du tout définissable est naturellement antérieure à celle du tout universel.

On pourrait contester cette antériorité de la connaissance confuse. En effet, nous disons que la connaissance actuelle confuse de "homme", par exemple, est antérieure à la connaissance distincte de ses parties définitives "animal" et "raisonnable". Or, cela paraît contraire à la nature même de la définition qui manifeste le défini à la lumière de ses parties définitives plus connues que lui. "Sed dicendum quod definitia secundum se sunt prius nota nobis quam definitum; sed prius est notum nobis definitum, quam quod talia sint definitia ipsius: sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo;

sed prius est nobis notus homo confuse, quam quod animal et rationale sint definitia ipsius." ( In I Physic., lect.1,n.10)

Se plaçant au point de vue connaissance confuse et connaissance distincte, on obtient la division suivante :

confuse	{	actuelle .....	tout définissable.
	{	virtuelle.....	tout universel.
distincte	{	actuelle .....	tout définissable.
	{	virtuelle.....	tout universel.

Les connaissances confuses actuelle et virtuelle diffèrent entre elles: (a) en ce que la confuse actuelle ne peut comporter une connaissance distincte du même objet; par exemple, on ne peut connaître animal et confusément, et distinctement, quant à ce qui est actuellement inclus en lui, c'est-à-dire et quant au nom seulement, et quant à la définition; au contraire, la connaissance confuse virtuelle peut comporter connaissance distincte du même objet en tant que tout définissable. On peut savoir de que c'est qu'un animal quant à la définition, sans le connaître dans ses espèces. (b) La connaissance confuse actuelle est antérieure à la connaissance confuse virtuelle.

Les connaissances distinctes actuelle et virtuelle diffèrent entre elles: (a) en ce que la distincte actuelle peut comporter du même objet une connaissance confuse virtuelle: on peut connaître animal quant à la définition, tout en ne le connaissant que d'une manière confuse dans sa totalité universelle; la connaissance distincte virtuelle ne peut comporter aucune connaissance confuse: on ne peut distinctement connaître animal dans ses espèces sans savoir distinctement ce qu'il est en soi. (b) Dès lors, la connaissance distincte virtuelle présuppose la connaissance distincte actuelle, mais l'inverse n'est pas vrai.

Dès lors, le premier connu sera connu comme tout actuel d'une connaissance confuse, et non pas en tant que tout universel. Or, quel est le tout actuel le plus confus, le plus indéterminé, le plus commun, si ce n'est pas l'être ? Le moins qu'on peut savoir d'une chose, c'est qu'elle est. Quel est donc cet être premier connu ? Nous trouvons-nous d'emblée devant l'objet de la métaphysique ? Pour entrevoir la différence entre ce premier connu et l'objet de la métaphysique, il nous faut considérer les différentes sortes d'abstractions.

L'abstraction est de deux sortes : positive et négative. L'abstraction positive a pour terme au moins un concept par lui-même complet. Et cette abstraction sera à son tour de deux sortes, selon que le terme abstrait et le terme dont on fait abstraction constituent tous les deux des concepts complets, ou, l'un complet et l'autre incomplet. Ces différentes séparabilités s'appuient sur les deux sortes de composition: la composition de matière et de forme et la composition du tout et de ses parties subjectives.

L'abstraction sera dite formelle quand les deux termes, la forme et la matière, sont séparables de telle sorte que l'un et l'autre constituent à eux seuls des concepts complets, c'est-à-dire quand l'un et l'autre ne sont pas de la raison de l'un et de l'autre. Par exem-

ple, "ligne" n'est pas de la raison de "sensible", ni "sensible" de la raison de "ligne": dans les deux cas, l'un est parfaitement concevable sans l'autre. Quand nous séparons "ligne" de "ligne sensible", ligne, qui a raison de forme par rapport à sensible qui a raison de matière par rapport à ligne, est parfaitement conçue sans cette matière, et la matière demeure elle-même concevable sans ligne. Le terme ainsi abstrait, ligne abstrait de sensible, est dit abstrait d'une abstraction formelle. Le terme de cette abstraction, la ligne, est par là, en soi, plus intelligible que dans son union à sensible. Cette plus grande intelligibilité en soi est la raison même de sa séparabilité. La ligne mathématique est plus intelligible que la ligne sensible liée à la matière dont elle est inséparable et selon son être et selon l'intelligence.

L'abstraction est dite totale quand nous considérons en soi le tout séparé de ses parties subjectives. Tel "homme" séparé de Socrate, Platon, etc.; ou "animal" séparé de "brute" et de "homme". Dans cette abstraction les deux termes ne constituent pas chacun un concept par lui-même complet, homme et brute ne sont pas de la raison d'animal comme tel; par contre, homme n'est pas concevable sans animal. Animal retient quelque chose de ses inférieurs, savoir ce qui leur est commun, et il laisse quelque chose de l'inférieur, savoir, ce qui divise les inférieurs. Par contre homme est inséparable de son supérieur, animal. Dans cette abstraction totale, nous allons de ce qui est en soi plus déterminé (homme) vers le moins déterminé (animal), d'une pluralité ordonnée vers la confusion, la potentialité, et, par conséquent, vers le moins intelligible en soi, et le plus connaissable pour nous. Mais il convient de remarquer que cet abstrait est un supérieur qui regarde des inférieurs. Toutefois, il ne peut regarder les inférieurs qu'en perdant la détermination de ses inférieurs, en se retirant dans le potentiel et le confus.

L'abstraction négative est imparfaite dans la raison même de séparation: elle n'aboutit pas à un terme en soi complet. Ce terme reste lié à ce dont il est abstrait, bien que ce même dont il est abstrait ne soit pas considéré formellement, et qu'il soit négligé. Si, tout comme dans l'abstraction totale, il fait abstraction du singulier, il ne regarde pas en tout potentiel ce singulier, il ne le regarde pas comme un inférieur, il n'implique pas cet ordre. Il n'a d'universalité que la pure communauté sans ordre, il n'est séparé que par la non-considération de ce à quoi il reste lié. Je dis "pure communauté", pour la distinguer de la communauté de genre et d'espèce, par exemple, qui regarde les inférieurs; animal, par exemple, est prédicable comme genre, homme comme espèce; et l'être est commun d'une communauté d'analogie; ce sont là des espèces de communauté très déterminées, elles impliquent un rapport positif aux inférieurs. Mais la pure communauté fait abstraction de ces modes déterminés, ces modes mêmes sont négligés, et même en ce sens elle est négative. De même qu'un sens peut atteindre la couleur d'une pomme, par exemple, laissant de côté la saveur, de même l'intelligence peut atteindre quelque formalité en négligeant toutes les autres, négligeant toute raison de prédicabilité déterminée, laissant dans l'ombre, même la séparabilité formelle s'il y en a une. C'est ainsi que je puis considérer dans l'homme la rationalité sans rapport à l'animalité, laquelle elle est pourtant en soi liée, et sans rapport déterminé aux inférieurs. Dans la communauté, cette abstraction est semblable à l'abstraction totale; dans la séparation, elle est semblable à l'abstraction formelle. Mais elle diffère de cette dernière en ce que la for-

malité séparée n'est pas adéquatement séparée, et qu'elle n'est pas considérée formellement comme séparée. Elle diffère de la première "quia propriam et determinatam rationem praedicati inferioris (non) accipiat". (J.de S.Thomas, p.31a22) Elle ne retient que la communauté "secundum se". Voilà pourquoi elle prête à confusion.

// Digression sur l'abstraction formelle en philosophie de la nature. —

Vous m'avez fait remarquer que dans la question V, a.3 de Trinitate, seule l'abstraction mathématique est appelée formelle. Il n'y aurait donc pas une abstraction formelle propre à la métaphysique, et une autre à la doctrine naturelle. Celle-ci n'aurait que l'abstraction totale qui est commune à toutes les sciences. On pourrait ajouter à cette difficulté une autre: quel est le terme dont on fait abstraction en philosophie de la nature, terme qui doit constituer à lui seul un concept complet, tout comme sensible par rapport à ligne? On trouvera la réponse à la première objection dans le comm. sur I Physic., lect.1, nn.1-3. Dans le de Trinitate, s.Thomas se place au point de vue abstrahibilité des choses en soi, et non pas pas formellement au point de vue de notre intelligence en tant qu'elle est proprement abstractive. Si l'abstraction formelle était propre à la mathématique, ni la métaphysique, ni la philosophie de la nature ne seraient des sciences proprement dites. En effet, la science, qui a pour principe la définition, ne s'appuie pas formellement sur le tout universel, mais sur le tout actuel. Et les définitions des sciences sont différentes, selon qu'elles impliquent, ou n'impliquent pas matière sensible. Toutefois, l'être mathématique diffère de l'objet des autres sciences en ce qu'il est sans matière selon l'intelligence seulement; il diffère, en outre, de l'abstrait négatif en ce sens que son objet constitue un concept par lui-même complet positivement séparé de la matière sensible commune. — Quant à la seconde difficulté, il est vrai que le terme dont on fait abstraction est en quelque sorte le même pour l'abstraction totale du singulier et pour l'abstraction formelle du premier degré: la matière sensible individuelle. Mais pour l'une celle-ci est une formalité inséparable et inintelligible en soi bien qu'elle puisse avoir un concept propre, pour l'autre elle est constitutive de ses inférieurs, les singuliers, comme on le voit dans les deux manières de considérer la matière commune dans l'homme, par exemple. Au point de vue abstraction formelle cette communauté dit intelligibilité par opposition à la matière individuelle; au point de vue abstraction totale, la communauté dit communauté aux singuliers, rapport de supérieur à inférieur. Si les sciences n'étaient pas distinctes selon leurs différentes abstractions formelles, il n'y aurait qu'une seule science, la métaphysique, et le sujet de la philosophie de la nature serait un inférieur de l'être; ou, encore, il y aurait autant de sciences que d'espèces de choses, mais, alors, les sciences ne seraient pas non plus distinctes selon les différents degrés d'abstraction totale, elles seraient le fait d'une intelligence très parfaite qui ne devrait pas faire abstraction de la matière pour connaître.

Vous voyez maintenant pourquoi Cajetan et J.de S.Thomas insistent tant sur la concrétion à la quiddité matérielle de l'être premier connu: il n'est pas saisi comme séparé de toute matière (et quant à l'intelligence et quant à la chose) comme c'est le cas de l'être en tant qu'être (abstraction formelle) sujet de la métaphysique.

Vous voyez maintenant pourquoi Cajetan et J. de S. Thomas insistent tant sur la concrétion à la ~~matière~~ ~~quidité~~ ~~matérielle~~ ~~de~~ l'être premier connu: il n'est pas saisi comme séparé de toute matière (et quant à l'intelligence et quant à la chose) comme c'est le cas de l'être ~~sujet~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~métaphysique~~ ~~en~~ ~~tant~~ ~~qu'~~ ~~être~~ ~~(abstr. formelle)~~ ~~sujet~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~métaphysique~~. Et il est concrétisé à la matière sensible dans sa pure communauté qui reflète l'indétermination de notre intelligence et la liaison de celle-ci à la matière, même dans l'abstraction formelle métaphysique qui suppose une abstraction de la matière. Et ce tout qu'est l'être premier connu est un tout actuel, <sup>c'est à dire sans pénétrer son actualité,</sup> connu confusément, et non pas un tout potentiel qui ait rapport de supérieur à inférieur, et qui devrait être, soit analogique, soit générique ou spécifique. Il faut bien marquer que la pure communauté de ce premier connu n'a aucunement raison de supérieur, <sup>n'</sup> elle <sup>est comme un supérieur, mais seulement comme prélat,</sup> n'inclut pas; elle est plutôt incluse en tant qu'elle est ce qu'il y a de plus éloigné de la détermination. ~~Il n'inclut même pas en puissance, comme le genre.~~

J'abandonne volontiers l'étude complète de ce problème à votre professeur de métaphysique, mais il reste un point sur lequel je veux tirer votre attention en vue ~~du~~ ~~de~~ ~~notre~~ ~~exposé~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~position~~ ~~de~~ ~~Hegel~~. ~~suivant~~ ~~la~~ ~~compréhension~~ ~~philosophique~~. Pour Duns Scot (J. de S. Thomas, p. 22b7, 25b78, 28a40), le premier connu est également un tout actuel confus, mais au lieu d'être une connaissance confuse de ce <sup>est</sup> qui/en soi le plus confus, elle est connaissance confuse de ce qui est en soi le plus déterminé, la nature spécifique. ~~le sp. "species" "sp. ci. individ."~~



7

depuis l'origine,  
Il estime l'intelligence capable de saisir<sup>de</sup> confusément,  
ce qu'il y a de plus déterminée dans la nature, la species  
specialissima. ~~Et ex hoc apparet quod ex hoc principio non potest  
apprehendi quod tardius exprime principium ex quo scilicet ex hoc effectus  
est efficax et tardius exprime principium ex quo scilicet ex hoc effectus~~  
Il passe directement de  
la détermination de la cause et de son efficacité, à  
~~ex hoc l'effet ex quo~~ dont la détermination serait immédiate-  
ment proportionnelle à celle de la cause. Il ne tient pas  
compte de la condition originelle de l'intelligence.  
"Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur." Dès lors  
l'intelligence passera naturellement de l'état de pure  
ignorance à celui qui est le plus voisin de la pure  
~~ignorance~~ potentialité. Par contre, Scot suppose à l'intel-  
ligence une efficacité de réagir d'une manière proportionnel  
à la cause.

La position des scotistes reste très subtile. Ils ne  
nient pas que le premier connu ~~NA~~ soit ~~plus~~ le plus confus,  
ils diront ~~et ex hoc apparet quod ex hoc principio non potest  
apprehendi quod tardius exprime principium ex quo scilicet ex hoc effectus~~ notre premier  
connu moins confus que l'espèce (ils nient que l'être puisse  
être ~~non ex hoc apparet quod ex hoc principio non potest  
apprehendi quod tardius exprime principium ex quo scilicet ex hoc effectus~~ connu autrement que comme tout actue  
distinct). Ils distinguent en effet deux sortes de contenance  
"quaedam actualis, quaedam potentialis, et quod id est  
confusius, quod plura continet actualiter, non potentialiter,  
modo genus continet plura in potentia: species autem in actu,  
et ideo species est confusior." (Apud Cajetan, n.5, circa fin.)  
Et ainsi, parce que l'espèce contient plus de choses (homme:  
raisonnable, animal, vivant, corps, etc...), elle serait plus  
confuse, comme si la confusion suivait la contenance d'une  
pluralité, et non pas formellement une pluralité sans ordre,  
comme le remarque Cajetan. Cette espèce ~~ex hoc~~ spécialissime

pourra faire le pont à la position de Hegel ~~xxxxxxxx~~  
~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ qui voudra tirer de  
ce que nous appelons premier connu, tous les genres et  
toutes les espèces.