

Notion et rôle de l'identité chez Meyerson

(Cours d'été, juillet 1962)

I

Emile Meyerson (1859-1933) a soulevé beaucoup d'intérêt surtout parmi les savants français. Il n'a pas reçu sur ce continent l'attention qu'il mérite. La présente série de cours ne portera pas sur la philosophie de Meyerson dans son ensemble.* Nous allons nous appliquer exclusivement à sa notion d'identité et au rôle qu'elle paraît jouer dans ce qu'il appelle le cheminement de la pensée. Après avoir fait certaines considérations préliminaires, nous aborderons directement le texte de son essai intitulé La notion de l'identique.

* * * * *

Personne n'a peut-être mieux résumé la pensée de Meyerson que le Prince Louis de Broglie dans son livre Matière et Lumière (Paris 1937). Voici ce qu'en dit l'éminent physicien français: "L'idée centrale de Meyerson semble avoir toujours été la suivante: notre raison ne croit vraiment avoir compris un fait que si elle parvient à montrer comment ce fait était déjà contenu implicitement dans nos connaissances antérieures, à l'identifier en quelque sorte avec du déjà donné. De là vient pour lui l'importance dans toutes les branches de la Science de la constatation des permanences, de là le rôle essentiel des principes de conservation dans les théories physiques et chimiques. Mais en montrant cette tendance instinctive de notre raison, le grand philosophe en soulignait hardiment le

* Voir le général André Metz, Une nouvelle philosophie des sciences, Paris, Alcan, 1928.

caractère paradoxal, car l'effort identificateur de la raison, s'il pouvait complètement réussir, aboutirait à l'abolition de toute diversité et de toute hétérogénéité, c'est-à-dire à une espèce de négation du monde même qu'il cherche à expliquer. Et si la raison parvient néanmoins à s'échapper de ce cercle vicieux et à constituer une science qui incontestablement progresse, c'est, pense-t-il, qu'elle laisse se glisser dans nos constructions théoriques quelques éléments irrationnels dont l'introduction plus ou moins subreptice permet à l'ensemble de nos identifications successives de ne pas constituer seulement une immense tautologie." (pp. 319-320).

De Broglie venait de dire (p. 318): "Mais, comme en définitive l'univers ne peut pas se réduire à une vaste tautologie, nous devons forcément nous heurter ça et là dans notre description scientifique de la nature à des éléments 'irrationnels' qui résistent à nos tentatives d'identification, l'effort jamais lassé de la raison humaine s'acharnant à circonscrire ces éléments et à en réduire le domaine."

Nous verrons dans la suite que ce résumé est très fidèle. Par son relief, il a même l'avantage de rattacher la pensée de Meyerson à certaines tentatives que nous rencontrons chez les philosophes pré-socratiques. Si nous considérons la limite vers laquelle tend, selon Meyerson, la pensée scientifique, c'est-à-dire l'identité absolue, la pure tautologie, comment ne pas penser à l'un immobile de Parménide? Puis quand on parle étant la d'irrationalité comme/raison de la diversité des choses, de la diversité de nos conceptions, et des rapports que nous établissons entre nos conceptions et la réalité, comment ne pas penser

à la potentialité, à quelque degré que ce soit, condition subjective de tout ce qui n'est point Dieu et de toute diversité dans ce monde. Mais ne brûlons point les étapes, et considérons tout d'abord ce que nous-mêmes nous entendons par le mot identique.

L'identique, l'égal, le semblable, sont des divisions de l'un. Ce ne sont pas les seules divisions, mais ce sont les seules qu'il nous faut d'abord envisager dans le présent contexte. L'identique, ou le même, se dit de ce qui est un en substance. L'identité la plus parfaite s'exprime dans une proposition d'identité, telle par exemple, Socrate est Socrate. Sans doute pourra-t-on dire mêmes des choses multiples et fort différentes entre elles. C'est ce que nous verrons dans la suite.

Considérons maintenant le mot égal. Egal se dit de ce qui est un selon la quantité, comme deux nombres égaux, deux lignes égales. Semblable se dit de ce qui est un selon la qualité. Ainsi, deux figures, ou deux couleurs, peuvent être semblables.

Manifestement, les mots dont il s'agit n'ont pas que ce sens. On substitue assez souvent l'un à l'autre pour signifier la même chose. Pour le moment, tenons-nous en au sens que nous venons de définir. Nous verrons que cette définition de l'identique correspond assez bien à ce que Meyerson entend par le même terme.

Les trois termes que nous venons de définir comportent une certaine multiplicité. Toutefois, dans le cas de l'identique, la multiplicité ne se trouve que dans notre manière de l'exprimer. En disant "Socrate est Socrate" nous ne parlons pas de deux Socrates, mais du même Socrate, numériquement même. Le

dédoubllement donnant lieu à Socrate-sujet et à Socrate-prédicat, est le produit de notre pensée. Si ce dédoubllement était d'un ordre autre que purement intentionnel, nous dirions exactement le contraire de ce que nous voulons dire. Les termes de ce dédoublement sont reliés entre eux par une relation dite de raison, et de raison seulement, par opposition à une relation réelle. (Cf. Meta. V, c. 9, 1018a5; lect. II, n. 911-912.) Par contre, dans les cas de l'égalité et de la ressemblance ou similitude, les termes qu'on appelle égaux ou semblables, sont en eux-mêmes multiples. On dit, en effet, que la ligne A est égale à la ligne B, ce qui ne supprime point leur dualité en soi. De même pour les choses ou objets qui se ressemblent.

"Ce qui est", quod est ou l'être, est apparemment pour Parménide tout un, indivisible de quelque manière que ce soit, unique, absolument nécessaire. Cette position est assez manifestement contraire à l'expérience. Remarquons que même Parménide admet qu'elle est contraire à l'expérience sensible. Mais l'expérience sensible, pour lui, ne porte que sur les apparences sensibles et ne les dépasse point. Les apparences sensibles forment le domaine de la dóxa, de l'opinión, de la pensée toujours provisoire, qui ne parvient jamais à son terme. Par contre, la science, l'épistèmè, porte sur le nécessaire, sur l'immobile, l'inchangeable, l'opposé du contingent. Que le savoir au sens plein de ce terme ne puisse porter que sur le nécessaire, l'immuable sera maintenu à travers Platon et Aristote, jusque chez Kant, et même chez Hegel.

Sans aucun doute, les propos de Parménide renferment bien des confusions. Les paradoxes de Zénon, qui sont une

manière de défense dialectique de la position de Parménide, montrent à quel point le problème qu'il affronte est difficile. Au dire d'Aristote, l'erreur fondamentale de Parménide consistait à présumer que le mot un d'une part et le mot être d'autre part signifient d'une seule manière, c'est-à-dire que ces deux mots n'ont respectivement qu'un seul sens. En réalité, dans le langage courant, le mot être a de multiples significations. De même pour le mot un. Ce sont des cas de ce que saint Thomas appelle "nom multiple" — nomen multiplex. On les appelle aussi "analogiques". Car bien qu'un mot analogique ait des sens multiples, ces divers sens ne sont pas absolument divers, comme dans le cas des noms équivoques. Les sens d'un nom analogique ont un rapport entre eux, un rapport d'antériorité et de postériorité. Ce rapport d'antériorité et de postériorité exprime tantôt l'ordre suivant lequel nous parvenons à connaître les choses, tantôt l'ordre des choses elles-mêmes. Les philosophies pré-socratiques les plus opposées entre elles reposent le plus souvent sur une question de mots. Ce qui ne veut point dire que dans le fond ils soutenaient la même chose en des mots différents. Par question de mots, nous entendons ici que les philosophes en cause n'ont pas su distinguer expressément les différents sens qu'un seul mot peut avoir même dans le langage courant, non seulement des sens entièrement différents, mais des sens qui, tout en étant reliés les uns aux autres, sont néanmoins distincts. Toutes les positions philosophiques discutées par Aristote dans le premier livre des Physiques reposent sur de telles confusions. Anaxagore, par exemple, croyait que "être" veut dire et ne veut rien dire d'autre que "être en acte", et que "être en acte" ne

veut dire qu'une seule manière d'être en acte. Ces "identifications" une fois faites, on voit comment leurs propos philosophiques en découlent d'une manière très rigoureuse.

Nous avons de Parménide un fragment substantiel (D.8) qui donne une certaine idée, encore que confuse, de sa position foncière concernant l'être. Je dis "confuse" pour la simple raison que dans la pensée même de Parménide cette idée était confuse. Nous aurions tort, il me semble, de vouloir ramener sa pensée à l'interprétation qu'en a fait Burnet dans Early Greek Philosophy. Voici ce que dit Burnet dans cet ouvrage dont la traduction a pour titre L'aurore de la philosophie grecque (Payot et Cie, Paris 1919, p. 210, paragr. LXXXIX): "Ce qui est est un plenum corporel fini, sphérique et immobile, et il n'y a rien en dehors de lui. Les apparences de multiplicité et de mouvement, d'espace vide et de temps, sont des illusions. Nous voyons par là que la substance primordiale dont les premiers cosmologues avaient fait l'objet de leurs recherches est maintenant devenue une sorte de "chose en soi". Elle ne reperdit jamais complètement ce caractère. Ce qu'Empédocle dénommera plus tard ses éléments, les soi-disant "homéoméries" d'Anaxagore et les atomes de Leucippe et de Démocrite sont exactement l'"être" de Parménide. Parménide n'est pas, comme quelques-uns l'ont dit, le "père de l'idéalisme"; bien au contraire, il n'est pas de matérialisme qui ne dépende de sa conception de la réalité."

Bien sûr que les marxistes vont interpréter Parménide de la même façon. Il me semble toutefois que ces deux interprétations contraires, la matérialiste et l'idéaliste, sont

également fausses. Il est faux de traiter une pensée confuse comme si elle était distincte. Voici le fragment en question, et vous verrez ce que je veux dire (Traduction Diès dans son Intr. au Parménide, coll. Budé):

"Il ne fut point jadis, il ne sera point, puisqu'il est, maintenant, tout entier à la fois, Un, continu. Quelle naissance, en effet, lui chercherais-tu? Par où, de quoi évolué? Pas non plus de non-existant: je ne te laisserai

Ni le dire ni le penser. Car on ne peut ni dire ni penser Qu'il ne soit pas. Quelle nécessité, d'ailleurs, l'eût fait surgir

Plus tard de préférence à plus tôt, prendre son essor de rien et pousser?

Ainsi ne peut-il être qu'absolument ou pas du tout.

Jamais, d'ailleurs, une foi vigoureuse n'acceptera que, de ce qui n'est point,

Quelque chose d'autre puisse naître; aussi, ni de naître.

Ni de périr, la justice ne lui fit licence, relâchant ses liens. Au contraire, elle les maintient. La décision, là-dessus, est en ceci:

Il est, ou il n'est pas. Or on a décidé, comme cela s'imposait, De laisser une des routes impensée, innommée; car elle n'est pas la vraie,

Cette route; et de garder l'autre comme existante et réelle.

Comment, dans la suite des temps, pourrait venir à exister l'être?

Comment, une fois, y être venu?

Car s'il devint, il n'est pas, et, pas plus, si un jour doit venir où il sera.

Ainsi s'éteint la genèse; ainsi disparaît la mort.

Il n'est point, non plus, divisible, puisqu'il est tout entier homogène.

Car il n'y a point, ici, un plus qui romprait sa continuité, Ni, là, un moins: mais tout est plein d'être.

Ainsi tout est continu: être se presse contre être.

(Si distantes que soient les choses, contemple-les, à ton esprit fermement présentes.

Car tu ne couperas point l'être de son attache avec l'être, Soit pour le disperser de toutes parts en tous sens

Soit pour le rassembler)

D'autre part, immobile dans les limites des grands liens.

Il est sans commencement et sans fin, puisque genèse et mort Ont été dispersées bien loin, repoussées par la vraie foi.

Même dans le même demeurant, en soi-même il repose, Et, de cette sorte, immuable, au même endroit demeure; car la puissante Nécessité

Le maintient dans les liens de la limite, qui enserre tout son contour.

Aussi, d'être inachevé, l'être n'a point licence;
Car il ne lui manque rien: autrement, il lui manquerait tout.

Ce qui se peut penser est aussi ce grâce à quoi il y a pensée;
Car, sans l'être, en lequel il se trouve exprimé,
Tu ne trouveras point le penser. Il n'y a rien, il n'y aura
rien

D'autre et de plus que l'être, puisque la Destinée l'enchaîna
Dans une intégrité close et immobile. Aussi n'est-ce que pur
nom,
Tout ce que les mortels ont institué, confiants que c'était du
vrai:

Naître et périr, être et ne pas être,
Et changer de lieu et varier d'éclat par sa surface.

En outre, puisque la limite le termine, il est achevé
De toutes parts; semblable à la masse d'une sphère bien arrondie;
Du centre, en tous les sens, également puissant; car ni plus
grand

Ni moindre il ne saurait être en l'une ou l'autre part.
Car il n'est point de rien qui le pût arrêter d'aboutir
A s'assembler; point d'existence qui ferait une proportion
d'être

Plus forte ici et moindre là, puisque, tout entier, il est
inspolié.

Ainsi, de toutes parts égal, il s'étend indifférencié jusqu'à
ses limites.

Ici j'arrête pour toi et discours certain et pensée
Au sujet de la vérité. Commence ici d'apprendre les opinions
mortelles.

Ecouteant, de mes vers, l'ordonnance trompeuse.

Suivent les principes généraux de la doctrine d'opinion:

Car, à nommer deux formes, ils se sont résolus,
Dont aucune n'est permise seule (en quoi ils ont erré).

Séparant chaque forme, ils les ont opposées et leur ont mis des
marques

A part les unes des autres. Ici, de la flamme, le feu éthéré,
Qui est doux, très léger, à soi-même de toute part identique,
A l'autre, non identique. Celle-ci, à son tour, à part
Et opposée, nuit sans vision, structure drue et lourde.
Organisation de vraisemblance que, tout entière, je t'expose
Pour que, jamais, sentence humaine ne te puisse distancer."

Ce fragment contient virtuellement bien des choses. On
peut y voir une première intimation du vrai Dieu. Il s'agit ma-
nifestement d'un être dont il faut en principe écarter toute im-
perfection. Permettez-moi d'attirer l'attention sur trois termes
dans ce fragment. Le premier, le voici: "un, continu". Or, le

mot continu peut s'entendre de la quantité, c'est-à-dire de la quantité continue. Le mot dont il s'agit peut avoir ce sens, et c'est à lui que s'attarde Burnet. Si l'on ne retient que ce sens, la critique que fait Aristote de Parménide dans le premier livre des Physiques est tout à fait juste. Mais ce même mot peut avoir un sens plus abstrait, c'est-à-dire le sens d'"ininterrompu", "sans faille", "sans cesse". Or, c'est bien ce qui caractérise l'"immobile" dont il s'agit plus loin — "dans une intégrité close et immobile". Rien ne nous oblige à entendre cette immobilité au sens physique du mot, sens qui l'oppose à mobile, mobile au sens physique, encore une fois. Rien ne nous empêche de l'entendre suivant une imposition ultérieure, laquelle se vérifie le plus parfaitement de Dieu dans son immutabilité. Voilà le deuxième mot. Voici le troisième.

"L'être est achevé de toutes parts; semblable à la masse d'une sphère bien arrondie;..." Notez-le bien, Parménide dit "semblable", tandis que Burnet dira que l'être de Parménide est une sphère bien arrondie." Parménide donne la sphère comme un exemple au sens fort de ce terme, c'est-à-dire d'un argument que S. Thomas appelle exemplum, et Aristote paradeigma. La dernière partie du fragment "car, à nommer deux formes,..." décrit la voie de la doxa. A ce point de vue, le monde, nous l'avons vu, est un ensemble très multiple de choses qui apparaissent et disparaissent au point qu'on n'en puisse acquérir de la science. C'est le morcellement de la vue du réel en surface. C'est cette vue qui donne lieu à la multiplicité de nos paroles. Or les hommes, ne saisissant point l'opposition entre la voie de la science, voie divine et celle de l'opinion, sont portés à

étendre à l'être, l'un immobile, le langage dans lequel ils expriment les apparences sensibles. Nous verrons plus loin que les successeurs de Parménide ont essayé de purifier ce langage afin qu'il soit plus approprié à la réalité véritable de l'un immobile. Ils ont même fait deux tentatives, l'une aussi remarquable que l'autre, encore qu'à première vue elles puissent avoir un air enfantin.

Avant de passer à un autre philosophe de l'Antiquité, Héraclite d'Ephèse, permettez-moi de revenir un instant à la distinction que fit Parménide entre la doxa et l'épistème. Si nous mettions de côté l'épistème pour ne retenir que la doxa, nous aurions une conception de la connaissance humaine et de son rapport à la réalité assez semblable à celle de David Hume. (Je ne le dis pas sans quelque gêne, car notre tâche en face de la philosophie moderne et contemporaine ne consiste certainement pas à les ramener aux toutes premières philosophies. Nous entendons faire non pas une pure et simple réduction, mais une comparaison qui peut aider à mieux comprendre surtout l'unité de la philosophie dans ses problèmes fondamentaux.)

Emmanuel Kant, de son côté, retiendra la notion de science au sens d'épistème, mais ce sera une science sans sujet réel. Pour ce qui regarde la réalité, Kant accepte la position de Hume. Pour ce dernier, tous les êtres sont contingents; ils sont tout simplement là, juxtaposés, se suivant dans le temps. Si nous voyons entre eux des rapports constants, cette constance n'est autre chose qu'une habitude acquise par l'esprit. Dans l'esprit même il n'y a jamais que des images, des images au sens de sensations diminuées, qui se suivent mais sans aucun rapport

scientifique ni entre elles ni entre les choses dont les images sont des images. Kant n'en est pas moins persuadé que nous possédons de la science véritable au sens aristotélicien du mot — quand du moins il croyait être aristotélicien. Il trouvait la notion de science vérifiée en logique, en mathématique et en physique mathématique. On sait que pour lui la physique newtonienne était absolument définitive. D'où venait le caractère scientifique de ces connaissances? Non pas d'un sujet indépendant de nous, mais de la structure même de la raison humaine. La nécessité, par exemple, essentielle à la science, vient non pas des choses considérées, mais elle vient de la raison elle-même qui fait le triage des choses considérées; cette nécessité est toujours due premièrement à la nature elle-même de la raison, non pas aux choses.

Notons d'autre part que les exemples donnés apportent à la position de Kant une certaine vraisemblance. En effet, nous construisons des énonciations, nous construisons des syllogismes. De même en mathématique nous construisons les différents sujets que cette science considère. Quant à la physique mathématique, nous anticipons sur les données lorsque, par exemple, nous établissons des relations provisoires entre certains nombres mesures. Nous anticipons encore sur les données en formulant des hypothèses. Dans tous ces cas, la constructivité de notre esprit joue un rôle primordial.— N'allongeons pas trop cette parenthèse, qui sert uniquement à montrer comment il y a tout de même une certaine comparabilité entre ces positions de philosophie moderne et celles de l'Antiquité. Je le répète, il ne s'agit pas d'une pure et simple réduction, ne fût-elle que

partielle, mais d'une comparaison qui permet de voir une certaine unité dans le cours de l'histoire de la philosophie.

III

A certains égards, Héraclite est sans doute à l'opposé de Parménide. Héraclite, en effet, appuie sur la multiplicité des choses, sur leur constante évanescence, et sur la contrariété partout à l'œuvre. "Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves; car de nouvelles eaux coulent toujours sur-toi" (D. 12). "Polemos (la guerre) est le père de toutes choses et le roi de toutes choses..." (D. 53). Et il y a beaucoup de vérité dans les observations d'Héraclite. Regardez comme le monde est dispersé, comme toutes les choses que nous observons sont évanescantes. A certains égards, l'évanescence des choses naturelles est peut-être plus grande que celle qu'Héraclite a marquée. Ces choses, en effet, sont mesurées par le temps. Or le temps est composé d'inexistants, d'un temps antérieur qui n'est plus et d'un temps postérieur qui n'est pas encore. Ce qui, du temps, est présent, n'est pas du temps; c'est l'instant indivisible qui est par soi présent. Heureusement que l'instant présent se renouvelle sans cesse et continûment.

Mais les observations d'Héraclite ne portent pas que sur la multiplicité des choses, sur leur contrariété, et sur leur caducité. Il observe également qu'il y a quelque chose au-dessus des contraires, qu'il y a une unité qui ne se laisse point emporter par les contraires. Ainsi, que "le conflit soit père de toutes choses" n'est point emporté par le courant des contraires. Le logos, et plus particulièrement sous la forme

de sagesse, est au-dessus des contraires. "De tous ceux dont j'ai entendu les discours, il n'en est pas un seul qui soit arrivé à comprendre que la sagesse est séparée de tout" (D. 108). "La sagesse est une seule chose. Elle consiste à connaître la pensée par laquelle toutes choses sont dirigées par toutes choses" (D. 41).

Tout cela reste assez vague, mais il y a un autre propos d'Héraclite; qui, lui, pourra aider à faire mieux comprendre en quoi consiste cette transcendance. Il dit, en effet, "bien et mal sont tout un" (D. 58). Cette affirmation paraît impliquer que les contraires sont un en notion, ou que la notion des contraires est la même notion. Si Héraclite voulait que le bien soit mal et le mal bien, son propos est évidemment inacceptable. Mais s'il faut entendre que la notion de bien est de la notion même de mal, son propos est vrai. En effet, alors que dans les choses les contraires ne peuvent être simultanément présents dans le même sujet, par contre, dans la connaissance, les contraires sont essentiels l'un à l'autre en tant que contraires. Par exemple, il est impossible de concevoir la cécité sans concevoir la vue, car la cécité, en tant que négation de la vue, implique la notion de vue. La vue, d'autre part, si on la connaît en tant que terme contraire de la cécité, sa notion, elle aussi, doit se rapporter simultanément à son contraire. Mais dans la réalité, les termes contraires ne peuvent être simultanément présents; un homme ne peut être à la fois aveugle et voir. En d'autres mots, "contraria in rebus non sunt contraria in mente"

Nous voici donc en face d'une première distinction entre un des sens du mot nature, et un des sens du mot raison. (Voir

S. Thomas, Meta. VII, l. 6, n. 1405. Nous verrons plus loin comment il faut distinguer pour la même raison entre les puissances rationnelles et les puissances irrationnelles.)

Voilà donc deux cas de l'unité entendue au sens d'den-tité. Revenons-en maintenant au point de vue de Parménide. Si l'être est un, au sens où il l'entendait, comment se fait-il que cette unité ne se trouve point exprimée dans notre langage, lan-gage si multiple, si complexe, si composé, si compositif. Si curieux que cela puisse paraître aujourd'hui, les successeurs de Parménide ont fait des efforts draconiens pour tâcher de con-former, autant que possible, le langage à ce qu'ils croyaient être la réalité, une, indivisible. Voici ce qu'en rapporte Aristote (Phys. I, 2, 185b25): "Les derniers des anciens, eux aussi, se donnaient beaucoup de mal pour éviter de faire coïnci-dre en une même chose l'un et le multiple. C'est pourquoi les uns supprimaient le verbe "est", comme Lycophron; les autres accommodaient l'expression, en disant que l'homme non pas "est blanc", mais "l'homme blanchit", non pas qu'il est en marche mais qu'il marche, afin d'éviter de faire l'un multiple, par l'introduction du verbe "est"; cela suppose que l'un ou l'être s'entendent d'une seule façon."

(Si vous regardez la traduction de Carteron, vous verrez qu'il rend le parfait "léleukôtai" par "a blanchi". Il me semble toutefois que dans ce cas particulier le parfait se traduit beau-coup mieux par le passé défini ou encore par le présent, vu l'idée qu'Aristote veut manifester. Plus loin je m'expliquerai sur ce sujet.)

Vous l'avez remarqué, c'est le verbe "être", c'est-à-dire le mot être entendu comme verbe, et surtout en tant que copula, dont l'exclusion doit servir à unifier l'expression. Il suffit de penser à la différence entre le nom et le verbe pour se rendre compte de la portée de cette exclusion. En effet, en quoi le verbe diffère-t-il du nom? Par ceci que le nom signifie sans temps, tandis que le verbe, lui, signifie avec temps. Il ne signifie pas le temps, mais très précisément "avec temps". (S. Thomas s'explique longuement sur ce sujet dans les leçons 4 et 5 de son commentaire sur le Peri Hermeneias.) Le verbe, en effet, signifie premièrement une action ou une passion, comme courir, tomber. Or les actions et les passions que nous connaissons premièrement sont dans le temps, mesurées par le temps. C'est pourquoi le verbe "consignifie" le temps, c'est-à-dire signifie avec temps. Or le temps, comme le mouvement, est d'abord une réalité physique, concrète, dans le singulier, dans l'existential au sens le plus fort de ce terme. J'entends existence comme dans "Socrate existe", à la différence de "l'homme existe", ou le "triangle équilatéral existe" ou "il existe des relations de pure raison," etc. Ce mode de signifier se retrouvera dans tous les verbes que nous employons comme tels. (Souvent un verbe, à l'infinitif, s'emploie comme un nom, comme dans "se promener est se mouvoir".) Il est digne d'attention qu'un verbe comme "penser", qui signifie une action en soi immobile et intemporelle, signifie néanmoins cum tempore.

Puisque le nom signifie sine tempore, son mode de signifier est manifestement plus simple, du moins à cet égard. Voilà qui pourrait faire croire que si nous pouvions nous exprimer en

noms seuls, sans verbe, notre langage serait non seulement plus simple, mais encore plus vrai. En fait, le langage en serait tristement appauvri. Il peut certes y avoir des langues sans verbe. Toutefois, quand même le verbe oral serait exclu, ce dont le verbe oral, parole extérieure, tient lieu n'en serait pas moins dans l'intelligence lorsque nous disons par exemple "homme blanc" pour vouloir dire qu'en vérité "l'homme est blanc". Par contre, si nous voulions exclure de la pensée même ce dont tient lieu le verbe sensible, extérieur, c'est-à-dire la voix significative ad placitum, cum tempore, nous ne pourrions plus rien dire de vrai ni de faux. La pensée vraie demande un verbe; l'expression de cette pensée, son explicitation sensible, adéquate, demande le verbe oral. Dans le contexte d'un langage aussi explicite, si je dis simplement "homme blanc", on peut toujours demander, "Eh bien! qu'est-ce qui en est de cet homme blanc?!"

Le nom seul a donc une double imperfection: il fait abstraction du temps, et par suite de l'existence entendue tant au sens de la première imposition qu'au sens ultérieur; et ce que le nom seul exprime n'est ni vrai ni faux. Le nom seul nous maintient donc en deça de l'existence et de la vérité. Pour être dans la vérité et pour exprimer cette vérité notre intelligence doit composer ou diviser, et elle le fait au moyen du verbe en tant que copula, c'est-à-dire du verbe qui consigne toujours le temps, même quand il ne signifie nullement le temps ni rien de temporel. Nous l'avons déjà insinué, même lorsque notre intelligence exprime la vérité des choses absolument intemporelles, elle ne peut jamais le faire avec vérité sans consigner le temps, le temps au sens le plus concret du mot, le temps qui

mesure le mouvement dans ce monde de singuliers, monde dans lequel notre intelligence dépend des choses sensibles, individuelles, dépendance qui ne peut être rompue même lorsque l'intelligence porte sur des choses au delà de toute sensation possible.

Au reste, les successeurs de Parménide, dont il s'agit à présent, s'en sont eux-mêmes aperçu. Ils se sont rendus compte de l'imperfection d'un discours qui exclut le verbe, qui exclut la copula, signe de composition ou de division (l'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc). Leur tentative, toutefois, si impossible soit-elle, est loin d'être dépourvue de sens. En effet, l'énonciation par voie de composition et de division est caractéristique de l'intelligence humaine. Ce caractère provient de la débilité intrinsèque de notre intelligence et de sa correspondante dépendance des choses sensibles. La raison humaine est comparable aux choses naturelles dont dépend sa connaissance. Plus précisément, la raison et la nature sont l'une et l'autre discursives.

S. Thomas en parle le plus expressément dans son Expositio in Boethium de Trinitate, q. 6, a. 1. Voici comment il s'explique sur ce sujet. De même que l'âme raisonnable tire sa connaissance des choses intelligibles à partir des choses sensibles, lesquelles sont plus connues de nous, de même la science naturelle procède en partant des choses qui sont plus connues de nous pour aller vers les choses qui sont plus connaissables en soi. En d'autres termes, notre connaissance est confuse à l'origine, tandis que la connaissance plus distincte demandera un certain discours allant d'un terme à un autre. Non pas dès l'abord un discours syllogistique, mais un discours qui consiste à passer

d'une chose à l'autre, du confus au distinct, comme en passant du tout signifié par un nom à la définition de ce tout par les parties distinctes qui le définissent. D'autre part, puisque c'est le propre de la raison d'aller d'une chose à une autre, de discourir, ceci se vérifiera surtout dans la science naturelle, où la connaissance d'une chose est dérivée de la connaissance d'une autre chose, comme lorsque nous allons de la connaissance d'un effet vers la connaissance de sa cause. Or, dans la science naturelle, nous n'allons pas seulement d'une chose vers une autre simplement autre selon la raison, et qui ne serait pas une autre chose dans la réalité, comme lorsque nous procérons d'animal vers homme, mais nous allons d'une chose vers une autre chose réellement autre que la première, comme du géniteur à l'engendré, ou inversement. Dans la science naturelle, en effet, où l'on fait le plus souvent des démonstrations par le moyen de causes extrinsèques, l'on prouve quelque chose à propos d'une chose par une autre chose parfaitement extrinsèque à cette dernière. C'est pourquoi il existe un certain isomorphisme entre le discours qui a lieu dans la nature et le discours qui caractérise l'intelligence humaine: "et ita modus rationis maxime in scientia naturali observatur, et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime in hominis intellectui conformis. Attribuitur ergo rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue competit."

Allons maintenant à la Ia Pars, q. 85, corps de l'article 5, où S. Thomas fait remarquer que notre intelligence, passant de la puissance à l'acte, ressemble aux êtres soumis à la génération, qui n'ont pas immédiatement toute leur perfection,

mais l'acquièrent par un processus successif. Pareillement, l'intelligence humaine n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une chose, mais saisit d'abord quelque chose d'un objet donné, par exemple ce qu'est cette chose, confusément, ce qui est l'objet premier et propre de l'intelligence; elle en saisit ensuite des propriétés, des accidents, et des relations qui entourent ce qu'est cette chose. Et à cause de cela, l'intelligence doit composer les choses qu'elle a saisies ou les diviser, les séparer l'une de l'autre, et ensuite elle passe d'une composition, ou d'une division, à une autre, en quoi consiste le raisonnement.

Par contre, l'intelligence divine et l'intelligence angélique se comparent aux réalités incorruptibles, lesquelles ont dès l'abord toute leur perfection. Aussi ont-elles immédiatement la connaissance totale d'une réalité. En connaissant ce qu'est une chose, elles savent en même temps d'une manière incomparablement plus parfaite tout ce que nous pouvons en connaître par l'appréhension, la composition et la division, ou ensuite par le raisonnement. L'intelligence divine, cependant, et l'intelligence angélique connaissent la composition et la division de même que le raisonnement, mais elles ne les connaissent pas en composant ou en divisant ou en raisonnant, mais les connaissent par simple intelligence de ce qu'ils sont. (Voir dans ce même article surtout la réponse à la troisième objection.)

Si nous voyions dans la tentative de Lycophron une manière de protestation contre l'intelligence humaine érigée en intelligence tout court, nous ne pourrions que l'approuver, puisque l'intelligence qui procède par voie de composition, de division et de raisonnement est une intelligence

irrémédiablement imparfaite. Notre mode de connaître est en effet très loin d'être divin. Il est marqué par la multiplicité et le discours. C'est pourquoi notre intelligence mérite davantage le nom de raison que celui d'intelligence. Parce que les substances séparées connaissent d'emblee et naturellement, sans composition ni division, sans discours tout ce qu'elles peuvent jamais connaître, on les appelle "intelligences". Par contre, les âmes humaines, qui acquièrent la connaissance de la vérité par un certain discours, sont appelées "rationnelles". (Voir Ia Pars, q. 58, aa. 3 et 4.)

La citation du Prince de Broglie aura suffi pour permettre d'entrevoir désormais en quel sens Meyerson aura parfaitement raison.

III

Pour manifester la position de Lycophron, Aristote a choisi comme exemple homme et blanc. "Blanc" n'est en effet qu'un prédicat accidentel de "homme". Animal, d'autre part, est un prédicat essentiel de homme. La raison de ce choix me paraît être la suivante. Le prédicat accidentel blanc nous met en face d'un cas plus manifeste de multiplicité. Etre un homme n'entraîne pas être blanc, de même que être blanc n'entraîne pas être un homme. Cette séparabilité, cette multiplicité, plus marquée, permet de mieux voir la manière dont Lycophron entendait surmonter le multiple, le multiple dans l'expression orale. Car c'est bien le plus manifestement multiple qu'il entendait contourner.

S. Thomas explique que les successeurs de Parménide, tel Lycophron, observaient que homme et blanc forment quand même une certaine unité, sans quoi blanc ne pourrait pas se dire de homme. Mais ils voyaient aussi que cette parole "est", étant copule verbale, reliait deux choses distinctes entre elles. Voulant écarter de l'un toute manière de multiplicité, ils disaient qu'on devait enlever ce verbe est. Or "homme blanc" est une oratio imparfaite. Il est vrai qu'elle est achevée quant à la première opération de l'esprit. Mais, nous l'avons vu, la simple appréhension demeure en deça de l'existence et de la vérité. Celles-ci ne sont connues que dans la seconde opération de l'esprit, c'est-à-dire par voie de composition ou de division. (Voir Ia Pars, q. 16, a. 2.) C'est en comparaison de cette seconde opération que l'appréhension seule n'engendre dans l'esprit de l'auditeur qu'un sens imparfait. Ce n'est pas la seule appréhension, la seule saisie d'un objet, qui fait le bien de l'intelligence, mais c'est la vérité qui est ce bien. D'autres successeurs de Parménide s'en sont aperçus. Ils ont voulu corriger ce défaut, non pas en réintroduisant la copule est qui ferait énoncer le multiple qu'ils voulaient écarter, mais ils disaient "l'homme blanchit"; ou encore, au lieu de dire homo est ambulans, ils disaient homo ambulat.

Comment cette tournure verbale pouvait-elle créer l'apparence d'une suppression du multiple? Voici les termes dans lesquels S. Thomas l'explique: "Quia per hoc quod est albari non intelligitur res aliqua, ut eis videbatur, sed quaedam subjecti transmutatio." Il n'y a en vérité aucune différence entre homo ambulat et homo est ambulans; je veux dire que la différence

n'est que grammaticale et point logique. Cette tentative des successeurs de Parménide n'en garde pas moins son importance. Où gît la vraisemblance que parut fonder cette seconde tentative de surmonter le multiple?

Pour le comprendre, appliquons-nous à l'exemple "blanchir". Ce verbe signifie un devenir, plus précisément un devenir selon des contraires. Or il est assez paradoxal que cette opinion des parménidiens puisse se manifester en s'appliquant à la position d'Héraclite et de ses successeurs, position qui est en un sens à l'opposé extrême de celle de Parménide. Les heraclizantes avaient fait l'observation vraie que de la chose changeante, c'est-à-dire de la chose qui est en mouvement, on ne pouvait rien dire de vrai en tant qu'elle est à l'état de changement. Comme dit S. Thomas: "Quod enim mutatur de albedine in nigredinem, non est album nec nigrum in quantum mutatur." (Meta., IV, lect.12, n. 683). En d'autres termes, puisque la chose qui passe de blanc à noir n'est pas encore déterminément blanche et n'est plus déterminément noire; en tant donc qu'elle passe d'une couleur à l'autre, on ne peut pas non plus le dire; on peut dire seulement que de blanche elle devient noire. Mais ce devenir lui-même implique quelque chose d'indéterminé et d'ineffable.

Nous avons déjà parlé de la simultanéité des contraires dans la connaissance. Or nous venons de voir que cette simultanéité ne se trouve pas exclusivement dans la connaissance. Pour le montrer, nous allons nous appuyer sur un passage dans la q. 8 De Veritate, a. 14, c. Voici la division qu'y fait S. Thomas.

Les formes qui appartiennent à un même genre, regardent une seule puissance, que ces formes soient contraires, comme blancheur et noiceur, soit non, comme triangle et carré. Or de ces formes on dit qu'elles sont dans un même sujet de trois manières :

(1) Elles peuvent être dans un même sujet en puissance. C'est ainsi qu'un sujet qui est blanc en acte peut être en même temps noir en puissance. C'est ce que nous entendons en disant que la puissance des contraires est une et même, et que des formes différentes sont du même genre. On trouve ici simultanéité d'acte et de puissance. Alors que je suis assis il est en même temps possible que je me mette debout. Mais il n'est pas possible que je sois à la fois assis en acte et debout en acte.

(2) Des formes contraires ou diverses, appartenant à un même genre, peuvent être dans le même sujet, mais en acte imparfait, comme lorsqu'elles sont en devenir. Considérées de cette manière, ces formes peuvent être simultanément dans le même sujet, comme lorsqu'une chose devient blanche, lorsqu'elle blanchit ("ut patet cum aliquis dealbatur"). En effet, dans ce cas, au cours de tout le temps où la chose devient blanche, la blancheur est présente à l'état de devenir, tandis que la noirceur est en train de disparaître, de n'être plus. Cette simultanéité est possible grâce à l'indétermination dont nous venons de parler.

(3) Les formes dont il s'agit peuvent être considérées en acte parfait dans un sujet donné, comme lorsque la blancheur est dans le terme du devenir blanc. C'est de cette manière qu'il est impossible que deux formes d'un même genre soient

simultanément dans le même sujet. Car il faudrait qu'une même puissance puisse à la fois se terminer à des actes différents. Ce qui est impossible. De même qu'il est impossible qu'à une de ses extrémités une ligne se termine à des points distincts.

Cette division nous permet de mettre en évidence la différence radicale entre la simultanéité des contraires dans le devenir et la simultanéité des contraires dans la connaissance. Dans le cas de la connaissance ce sont les termes contraires, achevés, qui sont simultanés. Par contre, dans le devenir, les termes ne peuvent coïncider simultanément, si ce n'est qu'en tant non encore atteints. L'animal qui devient progressivement aveugle, en tant qu'il devient aveugle, n'est pas encore aveugle. Cependant, dans la connaissance, le terme de ce devenir, la cécité, implique en acte le terme opposé, savoir: la vue. Cette dernière simultanéité des contraires s'attribue à la perfection de la connaissance; tandis que la simultanéité des contraires dans le devenir, nous l'attribuons à une réelle indétermination, laquelle a sa manière d'unité toute à elle. Nous distinguons donc nettement ces deux sortes de simultanéité. Mais on voit en même temps combien il serait facile de les confondre. C'est d'ailleurs ce qu'on a fait tout au cours de l'histoire de la philosophie. La connaissance, à cause de son caractère intentionnel, et le devenir, à cause de son indétermination sont l'un et l'autre difficiles à saisir. On peut dire qu'en un sens toute la philosophie tourne autour de ces deux problèmes.

Quant au devenir, les philosophes grecs, sans exception, l'ont trouvé très difficile, très obscur. Ce n'est qu'avec Descartes que le devenir, le mouvement en particulier, deviendra

la chose la plus claire du monde. Par contre, Parménide trouvait le devenir si obscur qu'il ne pouvait l'admettre comme une réalité. Le devenir n'était qu'une apparence sensible qui n'a rien à faire avec l'être vrai. D'autre part, Héraclite trouvait le devenir réel mais si obscur qu'il niait la possibilité d'une science de la nature.

Marquons en passant que les deux sortes de contrariétés ont été confondues par tous ceux des philosophes de l'Antiquité qui soutenaient que pour connaître les contraires dans la nature il fallait qu'il existât dans l'intelligence elle-même une contrariété identique et adéquate à celle qu'on trouve dans les choses naturelles, dans le devenir naturel en particulier. Nous verrons dans la suite comment Hegel fit la même assimilation.

Revenons un instant sur la simplicité de l'appréhension en comparaison de la composition et de la division que demande la connaissance de la vérité. Certes, il y a un rapport sous lequel la simple appréhension imite davantage le mode de connaître divin; tandis que l'énonciation, en raison de sa complexité, s'éloigne du mode de connaître divin sous ce rapport précis. Il arrive souvent que les choses en soi très imparfaites imitent mieux les choses très parfaites que ne puissent le faire les choses parfaites. Par exemple, il y a un rapport sous lequel la matière première, la réalité la plus éloignée de Dieu, se compare néanmoins à lui. "...Sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum, et sic secundum quamdam remotam assimilationem similitudo causae primae invenitur in materia prima" (S. Thomas, Expositio super Dionysium de Divinis nominibus, c. 4, lect. 2).

Voilà un cas du principe exprimé par l'adage imperfecta perfecte, perfecta imperfecte. Un autre cas du même principe: il y a de la génération proprement dite en Dieu. Elle est l'expression de la surabondante fécondité de Dieu. Mais, dans la création, les êtres dans leur nature les plus parfaits, c'est-à-dire les substances séparées, ne s'engendrent point. Dans la création, la génération proprement dite ne peut se trouver que dans les êtres les moins parfaits, c'est-à-dire dans les êtres composés de matière, de forme et de privation. Remarquez toutefois qu'il ne s'ensuit pas que les choses moins parfaites soient au fond plus parfaites, mais simplement qu'elles puissent, sous le rapport d'une certaine assimilation, être un exemple plus révélateur de perfection que les choses les plus parfaites absolument.

Bref, la perfection de la connaissance humaine demande un compromis avec une immense complexité, et même avec du toujours provisoire. Déjà au point de vue de la seule intelligence il nous faut deux puissances intellectuelles: l'intellect agent et l'intellect possible. L'intellect agent est nécessaire parce que nous vivons dans un monde de choses qui ne sont intelligibles qu'en puissance, dont pourtant nous dépendons pour connaître. Si nous n'étions pas dans la dépendance des choses sensibles pour connaître quoi que ce soit, nous n'aurions pas non plus besoin d'intellect agent; nos moyens de connaître les choses sensibles seraient antérieurs aux choses sensibles elles-mêmes. Par contre, nous y reviendrons plus loin, les intelligences séparées reçoivent directement de Dieu leurs espèces intelligibles. Pour connaître, notre intelligence, avec ses deux puissances,

est loin de suffire. Il nous faut tout d'abord de multiples sens externes et internes, qui, dans l'ordre de la génération, sont antérieurs et présupposés à la raison. Notre puissance cognoscitive est par conséquent radicalement divisée. Nos sens externes et internes sont des facultés organiques, c'est-à-dire des facultés qui s'incorporent un outil matériel, tels les yeux, tel l'organe cérébral de la mémoire. Non seulement les sens externes sont-ils multiples, mais, pour connaître, il faut que d'abord ils épousent entitativement leurs objets. Pour toucher le coin de ce pupitre, ma main doit se répandre sur l'objet et même en épouser en quelque sorte la figure qui reste empreinte dans la paume comme vous voyez. Le sens du toucher est le plus dispersé de tous. Les sens externes ont en commun de nous engager physiquement dans la réalité matérielle. En raison de leur caractère organique ils appartiennent au monde matériel, c'est-à-dire par leur propre matérialité. Mais ce n'est pas par ce seul engagement comme partie du monde matériel que nous avons de la connaissance sensible. Les pierres aussi, comme les arbres, en font partie. Toute connaissance, en effet, comporte une mesure d'immatérialité. Vous le savez, même les sens internes sont des facultés organiques, à commencer par le sensus communis, jusqu'à la réminiscence et la cogitative, sens très voisins de l'intelligence.

Nos sensations externes dépérissent à la mesure du temps. Quand cesse le contact avec l'objet externe, qu'il soit tangible ou visible, la sensation elle-même est interrompue, déperie.

(Pour une vue d'ensemble sur la multiplicité de nos sens externes et internes, voir Ia Pars, q. 78, surtout les aa. 3 et 4)

IV

C'est en comparant l'intelligence humaine à celle de l'ange et celle-ci à l'intelligence divine que l'on voit mieux combien toute intelligence créée décline de l'identité de l'intelligence divine et dans quelle mesure celle de l'homme décline de l'intelligence angélique. Nous allons maintenant considérer ce déclin sous le rapport de l'idem et diversum.

Nous supposons ici plusieurs propositions établies dans le Traité de l'âme, surtout au livre III. A la différence du terme de l'opération transitive, où l'effet est extérieur, l'objet de l'opération immanente, objet signifié comme terme de l'opération, est intérieur au sujet opérant. C'est ainsi que le sensible en acte n'est autre chose que le sens en acte, et l'intelligible en acte c'est l'intelligence en acte. C'est en vertu d'une espèce sensible ou intelligible que le sens ou l'intelligence sont en acte. Cependant, nos connaissances étant acquises, les facultés de connaître sont tout d'abord en puissance. C'est à cause d'une potentialité que le sens est autre chose que le sensible, et l'intelligence autre chose que l'intelligible. En Dieu, par contre, puisqu'il est acte pur, excluant toute potentialité de quelque genre que ce soit, l'intelligence et ce que saisit cette intelligence doivent être sous tous les rapports identiques, de telle façon que cette intelligence est toujours son espèce intelligible et que cette espèce n'est pas autre que la substance même de l'intelligence divine. C'est donc l'espèce intelligible même qui est l'intelligence divine. On ne peut concevoir de plus absolue identité. (Voir Ia Pars, q. 14, surtout aa. 2, 3 et 4.) Dans cette unique espèce intelligible, qui est

Dieu, Dieu se connaît dans son identité absolument compréhensive. Toutes les choses possibles s'y trouvent représentées d'une manière exhaustive, celles que Dieu pourrait faire, mais ne fait pas, ainsi que les choses qu'il fait. L'identité de l'intelligence divine avec son espèce intelligible, avec la substance divine, n'admet aucune division. Remarquons de plus que cette identité est vie par excellence.. En effet, Dieu étant acte pur, et une chose étant parfaite selon qu'elle est en acte, et l'actualité la plus élevée étant celle de la vie, et le degré de vie le plus élevé étant celui de l'intelligence, la vie de Dieu consiste à penser, à penser dans une pensée qui porte sur elle-même, où le penser, la pensée et le pensé sont absolument identiques. S. Thomas se demande même si toutes les choses sont vie en Dieu: Utrum omnia sint vita in Deo. Voici ce qu'il répond: la vie de Dieu est identique à son acte d'"intelliger"; sont tout à fait identiques en Dieu l'intelligence et ce qu'elle intellige (son objet), ainsi que l'acte même d'"intelliger". Donc tout ce qui est en Dieu en tant qu'intelligenté par lui, est identiquement son vivre, la vie de Dieu. Aussi, comme toutes les choses qui sont faites par Dieu sont en lui en tant qu'intelligées, il s'ensuit que toutes les choses en lui ne sont autre chose que la vie divine elle-même. Voici la lettre de S. Thomas: "...Vivere Dei est ejus intelligere, in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. (Ia Pars, q. 18, a. 4.)

Toute intelligence créée décline de l'identité que nous venons de voir. Du fait que tout en dehors de Dieu est composé d'acte et de puissance il est impossible que l'intellection de l'ange soit identique à sa substance. Si l'ange était pure intellection, cette intellection serait subsistante, et par suite identique à celle de Dieu, elle serait Dieu même. Mais, ainsi que tout être créé n'est être que par participation, ainsi l'intellection créée n'est-elle intellection que par participation. C'est dire que les créatures, soit individuellement, soit dans leur ensemble, ne se comparent à Dieu qu'à la façon d'une partie au tout. (Quand on dit "tout" de Dieu, il s'agit évidemment d'un totum ante partes, non d'un totum ex partibus.)

L'ange donc, si parfait soit-il, son action étant distincte de sa substance, distincte de son être et distincte de son essence, décline de cette identité qui ne se trouve qu'en Dieu. (Ia Pars, q. 54, aa. 1, 2 et 3.) Bref, dans l'ange le plus parfait on doit voir une distinction réelle entre ce qu'il est (son essence), ce par quoi il est (son existence), et son activité de penser ou de vouloir, que cette activité soit immanente ou transitive.

L'intelligence angélique, cependant, tout en déclinant infiniment de l'identité pure et simple de l'intelligence divine, est, au point de vue identité, très supérieure à celle de l'homme. La nôtre est en effet divisée en deux puissances, l'intellect agent et l'intellect possible. Déjà sous ce rapport, notre intelligence décline de celle de l'ange (Ia Pars, q. 54, a. 4.) Et de même que l'intelligence angélique est une seule et même puissance, sa connaissance est exclusivement intellectuelle.

(ibid., a. 5.) En cela, encore, nous déclinons de l'identité de la connaissance de l'ange, c'est-à-dire de la pure intellectualité laquelle atteint à la fois les choses intelligibles en acte et celles, sensibles, qui ne sont intelligibles qu'en puissance.

Tout ange saisit intuitivement ce qu'il est. Le premier acte de son intelligence, acte toujours identique, dont la durée est indivisible, éternelle, comme l'est celle de sa substance, consiste pour l'ange à se dire à lui-même. Mais l'ange ne connaît pas que soi-même. Par quel moyen connaît-il donc les choses autres que lui? Les connaît-il simplement en voyant ce qu'il est lui-même? Chaque individu angélique est une nature distincte de tout autre ange selon l'espèce. Etant des substances purement spirituelles, ces substances ne pourraient devoir leur individualité à un principe qui ferait d'elles des substances composées. Etant limité à son espèce individuelle, l'ange ne peut donc trouver dans son essence la représentation des choses autres que lui.

Se connaissant, l'ange se connaît évidemment comme un être participé, limité, en quoi il voit en même temps sa dépendance d'autrui, d'un principe supérieur, auquel il se compare comme la partie au tout, un tout antérieur aux parties et/toute partie dépend absolument quant à tout ce qu'elle est. C'est ainsi que l'ange connaît Dieu, qu'il ne peut cesser de connaître. Toutefois, dans cette connaissance de Dieu, il ne voit pas ce que Dieu est. Pour le voir ainsi, il lui faut la grâce, la lumière de gloire. (Cependant, même au point de vue purement naturel, impossible pour un ange d'être athée.)

Mais quant aux êtres autres que Dieu lui-même, comment Gabriel, par exemple, les connaît-il? Sa propre essence, nous l'avons dit, est trop limitée pour les représenter. Dans la connaissance qu'il prend de lui-même, il ne pourrait jamais connaître les autres choses que d'une manière confuse, c'est-à-dire pour autant qu'il ressemble dans une certaine mesure aux autres choses. Cependant, toute intelligence comporte une certaine infinité, car son objet, le vrai, est convertible avec l'être qu'aucune créature n'épuise. La perfection de l'intelligence, d'autre part, consiste dans la connaissance distincte des choses. Pour connaître distinctement les créatures autres que lui, l'ange doit avoir dans son intelligence certaines déterminations autres que celle par laquelle il se connaît soi-même. C'est dire que pour les connaître il lui faut des espèces intelligibles appropriées aux choses, grâce à quoi il peut les voir distinctement.

D'où obtient-il ces espèces intelligibles? Lui viennent-elles de la distinction des choses qu'il connaît distinctement? C'est impossible, car l'ange devrait pour cela subir entitativement les choses qu'il connaît; or subir de cette manière suppose la corporeité, la matérialité. Il ne peut donc recevoir les espèces intelligibles dont il s'agit que de Dieu qui produit ces espèces comme il produit la substance même de l'ange.

S. Thomas précise toutefois que ces espèces sont "con-naturelles", à la différence de naturelles. Cela veut dire que l'ange ne détient pas ses moyens de connaître de la façon dont il détient sa faculté de connaître. La raison de cette distinction que fait S. Thomas, la voici: l'ange reçoit des espèces intelligibles pour que soit représenté en lui l'univers tel qu'il est. Or Dieu, tout en créant Gabriel, aurait pu faire l'univers

dans son ensemble très différent. En d'autres termes, il n'y a aucun rapport analytique entre la nature d'un ange donné et les autres natures que Dieu crée. Cependant, si les espèces intelligibles ne découlent pas naturellement de l'essence d'un ange de la façon dont son intelligence en surgit, il reçoit néanmoins ces espèces intelligibles d'une façon connaturelle à sa substance, suivant le grand principe que tout ce qui est reçu est reçu selon le mode du recevant ou récipient. Aussi l'ange supérieur reçoit-il des espèces intelligibles plus parfaites que celles d'un ange inférieur. Mais c'est toujours le même univers qui est représenté, encore que d'une façon plus ou moins parfaite, suivant le degré de perfection naturelle d'un ange donné. (Voir Ia Pars, q. 56, a. 1.— Pour toutes ces questions, voir toujours les lieux parallèles indiqués dans votre édition de la Somme.)

Les espèces intelligibles en question sont dérivées de l'espèce intelligible qui est Dieu et que S. Thomas appelle rerum factiva. Par conséquent, ni l'espèce intelligible qu'est Dieu ni les espèces intelligibles dans les intelligences angéliques sont abstraites des choses. Voilà pourquoi S. Augustin et S. Thomas disent qu'il y a un triple être dans les choses. L'être des choses est d'abord dans le Verbe. Elles ont leur être dans l'art divin, qui est le Verbe, avant de l'avoir en elles-mêmes. Elles ont ensuite leur être dans l'intelligence angélique, car Dieu n'a rien produit dont il n'ait imprimé la nature dans l'intelligence des anges. Ce n'est qu'en troisième lieu que les choses ont leur être dans leur propre nature (Q.D. de Potentia, q. 4, a. 2, ad 8; Ia Pars, q. 56, a. 2.)

Dans la q. 56, a. 3, S. Thomas se demande si les anges supérieurs connaissent au moyen d'espèces plus universelles que celles des anges inférieurs. Sa réponse est la suivante: les êtres supérieurs tiennent leur supériorité de leur rapprochement et de leur ressemblance à l'un premier (uni primo), qui est Dieu. Or en Dieu la plénitude entière de la connaissance intellectuelle est contenue dans l'un, c'est-à-dire dans l'essence divine, par laquelle Dieu connaît toutes choses. Or cette plénitude intelligible se trouve dans les créatures intellectuelles d'une manière inférieure et moins simple. C'est pourquoi les choses que Dieu connaît par l'un, les intelligences inférieures les connaissent par des moyens multiples, et cette multiplicité sera d'autant plus grande que l'intelligence est plus éloignée de l'intelligence première. C'est pourquoi, autant un ange est supérieur, autant il connaît l'universalité des choses connaissables par le moyen d'espèces intelligibles moins nombreuses. C'est pourquoi ces espèces doivent être des formes plus universelles, dont chacune s'étend à plusieurs choses. Voici un exemple par lequel on peut manifester de quoi il s'agit. Il y a, en effet, des hommes qui ne peuvent saisir une vérité intelligible qu'en leur étalant un grand nombre de cas particuliers. C'est un signe de la débilité de leur intelligence. D'autres au contraire, d'une intelligence plus puissante, peuvent saisir beaucoup de choses au moyen de données peu nombreuses.

A la q. 50, a. 3, S. Thomas avait montré que les anges excèdent en nombre les substances matérielles quasi incomparabiliter. Et comme ils diffèrent individuellement les uns des autres selon l'espèce, et que ces espèces constituent des degrés

de perfection de plus en plus grande ou de plus en plus restreinte (selon qu'on regarde d'en bas vers le haut ou du haut vers le bas) l'universalité des choses connaissables demande, dans les anges inférieurs, des espèces intelligibles de plus en plus nombreuses. Voilà donc un autre rapport sous lequel les anges déclinent de plus en plus de cette identité absolue qui est le propre de Dieu. A mesure donc qu'on descend dans les hiérarchies et les ordres angéliques on constate une manière de tendance vers une pluralité absolue, c'est-à-dire vers une connaissance qui demandera autant de moyens de connaître que de choses connues. C'est le cas de l'homme, dont l'intelligence est la plus éloignée de l'un premier qui est Dieu.

Certes, nous aussi nous avons des espèces intelligibles universelles. Mais à mesure que nos espèces sont plus universelles, la connaissance des choses distinctes est confuse d'autant. Par exemple, si nous ne connaissions l'homme qu'en tant qu'animal, notre connaissance de l'homme comme tel serait extrêmement confuse, nous ne le connaîtrions pas en tant qu'homme. Aussi, pour avoir de l'homme une connaissance appropriée, nous faut-il un moyen intelligible autre et plus distinct que celui d'animal.

Pour faire voir la différence entre l'universalité des espèces intelligibles de l'homme et de l'ange, notons d'abord qu'il y a trois sortes d'universalité. (a) Il y a d'abord l'universel in re. Ainsi entendu, l'universel n'est autre chose que la nature même qui se trouve dans les particuliers, laquelle nature, plurifiée dans les singuliers, est le fondement de ce qu'on appelle l'universel en acte, et qui, lui, n'est pas comme