

tel dans les choses particulières. Il est vrai de dire que Socrate est un homme, mais il est faux de dire que l'homme est Socrate. Il doit donc y avoir dans Socrate, dans Platon, etc., une raison pour laquelle il est vrai de dire que Socrate est un homme, Platon est un homme, etc. (b) Il y a ensuite l'universel a re. C'est l'universel reçu de la chose par voie d'abstraction. Et cet universel est postérieur à la chose. C'est le genre d'universel qui caractérise l'intelligence humaine, laquelle dépend des choses et dont la connaissance est postérieure aux choses connues. Pour parvenir à cet universel, notre intelligence doit laisser de côté les inférieurs dont cet universel peut être dit. Bien que homme puisse se dire de tout homme, le concept d'homme ne représente distinctement aucun homme. Cela veut dire que pour arriver à l'actualité intelligible, en partant des singuliers, notre intelligence doit faire une manière de compromis, laissant de côté l'actualité existentielle et singulière, premier fondement de l'universel abstrait. (c) Il y a enfin l'universel que S. Thomas dénomme ad rem. Cet universel est antérieur à la chose, de la manière dont l'idée de la maison dans l'intelligence du constructeur est antérieure à la maison à construire dont cette idée est l'idée. Voilà la manière dont les formes universelles des choses se trouvent dans l'intelligence angélique, non pas que ces formes produisent les choses, mais elles sont semblables à des formes productrices, de la façon toutefois dont on peut avoir une connaissance spéculative d'une chose ouvrable, ou encore d'une connaissance pratique. Cet universel s'appelle aussi universale in repreaesentando, tandis que le second se qualifie in praedicando. (In II Sent., d. III, q. 3, a. 2, ad 1.)

Parlant de la plus grande universalité des formes dans les substances supérieures, S. Thomas fait remarquer qu'elle n'entraîne pas, comme elle le fait pourtant chez nous, d'imperfection dans la connaissance. Par la similitude de animal, moyennant laquelle nous ne connaissons une chose que selon son genre, notre connaissance est moins parfaite que celle que nous avons par la similitude homme, par laquelle similitude nous connaissons l'espèce. Car, connaître une chose seulement selon son genre, c'est la connaître imparfaitement et pour ainsi dire en puissance; par contre, connaître une chose selon son espèce, surtout selon l'espèce ultime, c'est la connaître parfaitement et en acte. Or, notre intelligence, parce qu'elle tient l'infime degré parmi les substances intellectuelles, il lui faut autant de similitudes numériquement articulées qu'elle connaît d'objets distincts entre eux. Mais la similitude intelligible qui se trouve dans la substance séparée est d'une puissance plus universelle, en sorte qu'elle s'étend indivise à plusieurs choses simultanément. C'est un peu comme si en connaissant animal, nous connaissions distinctement toutes les espèces animales sans recourir à des espèces intelligibles distinctes. Mais l'homme ne possède en fait aucun moyen de connaître qui serait universel in repreaesentando. La raison en est que sa connaissance est postérieure aux choses, et que par suite elle est pluralisée depuis le principe, par la pluralité des choses sensibles dont il faut une pluralité de sensations avant de pouvoir passer à l'actualité intelligible où les choses singulières ne sont plus directement perçues. Le connaître humain décline de l'identité dès le principe. Et à mesure qu'elle s'approche de

l'identité, comme elle le fait dans la connaissance de l'espèce homme, ou du genre animal, la connaissance de leurs inférieurs est confuse d'autant. (Voir Contra Gentiles II, c. 98 - 100.)

Les rappels que nous venons de faire ne donnent qu'une idée encore vague de la croissante complexité des choses et de la connaissance elle-même à mesure qu'elle s'éloigne de l'un identique qui est Dieu. Considérons maintenant l'ordre des substances séparées sous un autre rapport, qui permettra de mieux voir tant la nature que la connaissance humaine comme la limite inférieure d'une progressive dégradation.

V

Nous avons signalé que la multitude des substances séparées est quasiment incomparable avec celle des choses naturelles. (Voir Contra G. II, c. 92.) La raison qu'en donne S. Thomas est que dans la création les êtres spirituels sont plus multipliables que les êtres matériels. Il donne comme exemple les mathématiques, où l'on peut aisément concevoir un nombre aussi grand que l'on veut. Or les choses mathématiques n'ont qu'un être intelligible. Toutefois, cet être intelligible n'existe pas en dehors des limites de l'intelligence. Les substances séparées, d'autre part, existent en elles-mêmes en dehors de l'intelligence. Toutefois, sous le rapport de l'intelligibilité, elles sont proportionnellement comparables aux êtres mathématiques. Nous n'entendons pas prouver ici la position de S. Thomas, prenons-la simplement comme une supposition.

Non seulement les substances séparées sont-elles de soi plus multipliables que les substances naturelles, mais, si nous

considérons leur ensemble, plus elles sont supérieures, c'est-à-dire plus séparées de la matière, plus éloignées de ce qui limite la forme et la multiplicabilité, plus elles sont nombreuses. C'est ainsi que les anges de la première hiérarchie sont en plus grand nombre que les anges de la hiérarchie inférieure. Et, à l'intérieur d'une hiérarchie, les anges du premier ordre sont en plus grand nombre que ceux du second et du troisième.

Or non seulement les anges supérieurs sont-ils plus nombreux, mais les anges supérieurs diffèrent beaucoup plus entre eux selon l'espèce, selon la perfection, que les anges inférieurs. Soit les anges A, B, et C. A et B diffèrent beaucoup plus entre eux que B et C. C'est dire qu'à mesure qu'on descend dans les ordres angéliques, les anges, tout en restant spécifiquement différents d'un individu à l'autre, diffèrent cependant de moins en moins l'un de l'autre. La limite de ces dégradations serait une indifférenciation selon l'espèce, c'est-à-dire une multiplicité d'individus de la même espèce. Nous voici donc en face de la notion de substances naturelles, de substances qui appartiennent au même genre naturel, et même de substances qui ne diffèrent entre elles que selon le nombre. C'est l'ordre de la quantité discrète.

Regardant les ordres des substances séparées sous le rapport de la simplicité, nous constatons que chaque substance séparée, toujours incomplexe, simple, néanmoins, à mesure qu'elle s'éloigne de la simplicité absolue de Dieu, s'approche de plus en plus de la complexité substantielle, de la composition. Cette composition éclate de multiples façons. L'une d'entre elles est celle de la divisibilité, une autre celle de parties

hétérogènes. Il nous faudrait malheureusement trop de temps pour montrer comment on peut faire surgir par voie de dégradation ces derniers genres de complexités. Il suffira pour le moment de les nommer et de les indiquer par des exemples.

C'est ainsi que tout être quantifié, naturel, comporte de l'extériorité au dedans de lui-même pour autant qu'il est étendu, pour autant que cette partie-ci n'est pas celle-là. Une autre extériorité est celle des parties hétérogènes. Par exemple, la tête de l'homme est en dehors de ses pieds, l'estomac en dehors du cœur, ces parties diffèrent entre elles d'une façon formelle. Eh bien! sous tous ces rapports, l'être naturel est éloigné de l'identité, même d'une identité semblable à celle qui se rencontre dans la substance séparée la plus inférieure, à laquelle l'être naturel se compare comme du maïs éclaté à la graine renfermée sur elle-même.

Ayant considéré brièvement les objets et les moyens de connaître dans les substances séparées, reste à savoir comment ils se servent de ces moyens. La première question qu'on se pose à ce sujet est la suivante: une substance séparée créée peut-elle considérer simultanément l'universalité des choses connaissables dont elle contient les espèces intelligibles? Je vous ai déjà donné la référence au Q.D. De Veritate, q. 8, a. 14, où S. Thomas s'explique le plus longuement sur ce sujet (Voir Ia Pars, q. 58, a. 2, et lieux parallèles.) Il faut distinguer. Au point de vue surnaturel, dans la vision béatifique, l'ange et les âmes bienheureuses peuvent voir toutes choses simultanément, puisque l'espèce intelligible dans laquelle ils peuvent tout connaître à la fois n'est autre chose que l'essence même de Dieu.

Mais, en dehors de la vision, ils se servent de leurs espèces intelligibles multiples. Or aucune de ces espèces ne représente l'univers dans sa totalité, et c'est pourquoi il en faut plusieurs. Pour considérer les choses distinctement, la substance séparée ne peut se servir que d'une espèce à la fois. Si elle pouvait se servir de toutes ces espèces intelligibles à la fois, c'est qu'elle aurait une espèce intelligible qui comprend toutes les autres, et par suite rendrait celles-ci superflues. Aussi, pour considérer distinctement tout l'univers connaissable, la substance séparée doit se servir successivement de ces espèces intelligibles. Cette succession introduit une nouvelle sorte de durée, laquelle s'appelle temps discret, par opposition au temps cosmique, qui est continu. C'est ainsi que la substance séparée inférieure met plus de temps à faire le tour de son univers intelligible que n'en met la substance supérieure. Ce que celle-ci voit d'un seul regard, l'inférieure ne peut voir que par de multiples regards successifs. À mesure qu'on descend dans les ordres angéliques, la pensée devient de plus en plus diffuse, s'éloignant toujours davantage de l'identité. À la limite de ces dégradations nous aurions une succession continue, celle du temps qui mesure notre substance et nos opérations.

Nous avons tout à l'heure employé la métaphore du maïs éclaté, où ce qui fut intérieur s'étale soudain au dehors. L'intériorité des espèces intelligibles de la substance séparée se définit par leur priorité aux choses connues. Les nombreuses espèces intelligibles de la substance séparée inférieure maintiennent cette intériorité, elles demeurent toujours au dedans. Cependant, à regarder l'ordre de l'ensemble des substances

séparées, la relative dégradation tend vers l'extériorité des espèces cognoscitives, laquelle se définira par la priorité des choses aux espèces cognoscitives. En revanche, les choses sensibles, en vertu de leur qualité sensible, sont elles-mêmes les déterminations qui s'impriment dans les sens externes. Grâce à la détermination du sensible ainsi imprimé dans le sens, le sens devient le sensible en acte. Les qualités sensibles qui s'impriment dans nos sens sont à la fois des qualités d'abord extrinsèques aux sens, mais extrinsèques aussi à la chose dont elles sont la qualité, de la manière dont l'accident est extrinsèque à la substance. Si dans la connaissance par les sens externes, il y avait des espèces cognoscitives, c'est-à-dire expresses, nous n'aurions aucun contact cognoscitif avec la réalité, avec ce qui pour nous est premièrement la réalité. Il est vrai que les espèces intelligibles par lesquelles la substance séparée connaît les choses autres qu'elle-même sont aussi des qualités, distinctes de la substance. Mais ce sont des qualités à la fois inhérentes et antérieures aux choses connues; tandis que dans notre connaissance nous dépendons de qualités extrinsèques à nous, antérieures à notre connaissance, et conditions extrinsèques de notre connaissance.

C'est dire à quel point nous sommes en quelque sorte versés hors de nous-mêmes dans le connaître. Cette extériorité, d'autre part, cette dispersion, qu'épousent d'abord nos sens externes, s'intériorise de plus en plus, même déjà au niveau des sens externes, pour autant que la vue, par exemple, s'étend à un plus grand nombre et à une plus grande variété de choses. C'est dans les sens internes que se produit une plus grande unité de

choses pourtant plus multiples et distinctes car ce que la vertu inférieure opère par de multiples moyens, la vertu supérieure l'opère par un seul. Car la vertu, la puissance active, plus elle est élevée, plus elle ramasse le multiple dans l'un. Par contre, plus une vertu est inférieure plus elle est divisée et multipliée. C'est ainsi que les divers genres d'objets sensibles, perçus par les sens externes, sont embrassés par une seule puissance appelée le sens commun. (Voir Contra G. II, c. 100.)

Il nous faut maintenant considérer une autre division de l'un. Elle nous permettra de voir comment nous pouvons d'une manière purement tentative, mais néanmoins significative, surmonter le multiple qui divise notre connaissance et notre mode de connaître. Nous nous appuierons sur la division que l'on trouve dans Meta. V, c. 6, 1016b30 (S. Thomas, lect. 8, nn. 876-879.) C'est la division de l'un, en un selon le nombre, un selon l'espèce, un selon le genre, et un selon une proportion.

C'est dans le numériquement un, comme Socrate, que nous trouvons l'unité selon le nombre, laquelle nous exprimons dans la proposition d'identité "Socrate est Socrate". Cependant, les choses qui sont numériquement multiples mais un selon l'espèce ne sont manifestement pas un et même à la manière de Socrate. Envisagé du point de vue de l'un numériquement identique, homme, en tant qu'on le dit des hommes, l'universel a re, n'est ni un ni multiple. S'il était un au sens où Socrate est un, il ne pourrait y avoir qu'un seul homme comme il ne peut y avoir qu'une seule substance séparée de l'espèce Gabriel. S'il était multiple de la façon dont Platon et Socrate sont multiples,

on ne pourrait pas dire homme de Socrate et de Platon. Homme ne serait pas prédicable comme espèce. On voit dès lors que l'unité de l'espèce prédicable est d'un tout autre genre que l'unité numérique dont nous avons parlé.

L'un générique est encore une fois d'un tout autre type. Regardé du point de vue de l'un numériquement même, le genre n'est pas non plus ni un ni multiple en ce sens. Son unité caractéristique consiste en ceci: tandis que l'espèce comme telle n'est divisée que par ses inférieurs qui sont des individus, le genre, lui, est divisé proprement par ses inférieurs qui sont des espèces. Il n'est pas proprement divisé par des individus. L'espèce et le genre ont respectivement une unité telle que l'espèce se dit d'une seule manière, tandis que le genre lui aussi se dit d'une seule façon. Ainsi quand je dis que Socrate est un homme et que Platon est un homme, homme se dit d'une seule manière. De même pour le genre: animal se dit de la même façon de l'homme et du cheval, malgré leurs différences. C'est que ces différences, encore que très grandes, ne sont pas exprimées par le genre même prochain. En d'autres termes, le genre, quel soit-il, prochain ou éloigné, se dit d'une manière univoque, et l'espèce elle aussi. D'autre part, "universel" ne se dit pas d'une seule manière du genre et de l'espèce. Ils ne sont un entre eux que suivant une proportion. Et c'est la quatrième division de l'un.

L'unité de proportion a lieu entre des termes qui ne sont réductibles que d'une manière proportionnelle. Tel le mot "sain", qui se dit directement de l'animal, mais qui ne se dit d'un médicament ou de l'urine que suivant leur proportion de cause ou de signe à ce qui est premièrement signifié par le mot

sain, prédiqué directement de l'animal comme de son sujet propre. Il y a aussi un autre cas de cet un selon la proportion: celui de la proportionnalité. C'est ainsi que nous disons que la lumière sensible est par rapport à l'oeil ce que la lumière intelligible est par rapport à l'intelligence. Ici nous avons quatre termes et deux proportions. Ce qui caractérise l'unité de proportion, c'est que les termes sont actuellement distincts. L'un proportionnel est un multiple actuel. C'est en quoi il diffère de l'un numérique, de l'un spécifique et de l'un générique.

Arrêtons-nous un instant à une caractéristique du genre, comparé aux trois autres divisions de l'un (l'un numérique, l'un spécifique et l'un proportionnel). Remarquons tout d'abord que l'intention d'espèce, et l'intention de genre ne sont pas liées à ce qui se dit comme espèce ultime, ni à ce qui se dit comme genre prochain se divisant en espèces ultimes. Car, ce qui se dit comme espèce d'une part peut se dire comme genre d'autre part. Voici des exemples. Prenons le genre figure. Il se divise en figure plane et figure solide. On les considère sous ce rapport comme étant des espèces, mais ces espèces sont à leur tour des genres. Ainsi, figure plane se subdivise en figure plane unilinéaire et figure plane multilinéaire. Par rapport à cette dernière, le genre figure est un genre éloigné. A son tour, la figure unilinéaire peut se subdiviser en figure unilinéaire régulième, telle cercle, et figure unilinéaire irrégulième, telle ellipse. Semblablement, la figure plane multilinéaire se divise en régulième et irrégulième; et la régulième en triangle, carré etc., embrassant comme genre prochain tous les polygones réguliers.

Or, de même que le genre n'est pas divisé par les individus de ses espèces, de même le genre éloigné n'est pas divisé par les espèces qui divisent le genre prochain. Voici maintenant le point le plus important. Un universel peut être prédicté des inférieurs qui ne le divisent pas, prédicé avec identité. (Voir à ce sujet Meta. V, c. 6, 1016a25; S. Thomas, l. 7, nn. 861-863.) Le texte le plus complet sur ce sujet se trouve dans les Physiques, IV, 224a2. Voici le texte en cause:

C'est avec raison qu'on affirme l'identité du nombre des chevaux et des chiens, s'il est égal dans les deux cas, mais la décade n'est pas la même, pas plus que ces dix objets; de même que les triangles isocèle et scalène ne sont pas les mêmes. Et cependant c'est la même figure, puisque dans les deux cas, ce sont des triangles; en effet, on appelle identique à une chose ce qui n'en est pas différent par une différence propre, mais non ce qui s'en distingue, comme un triangle diffère d'un triangle par une différence propre; c'est pourquoi ils diffèrent comme triangle, mais non pas comme figure (ils sont dans une seule et même division comme figure). En effet, il y a celle du cercle et d'autre part celle du triangle, et dans celui-ci celle de l'équilatéral et du scalène. Comme figure donc, c'est le même objet, car ils sont un triangle, comme triangle ce n'est plus le même. Eh bien, le nombre est aussi le même; car le nombre des objets ne se différencie pas par une différence de nombre; mais la dizaine comme telle n'est pas la même, car les objets auxquels on l'applique sont différents: chiens, chevaux.

Le commentaire de S. Thomas, l. 23, n. 13, explique ce passage d'une façon très détaillée. (On peut voir aussi S. Albert le Grand, au même endroit.) On peut donc dire que le triangle équilatéral et le triangle scalène sont la même figure plane, mais on ne peut pas dire qu'ils sont le même triangle, encore que triangle se dise d'une seule manière des deux. Mais il ne suffit pas qu'une chose puisse être dite de multiples choses d'une seule manière pour qu'on puisse dire ce qu'on dit en ajoutant l'identité. On peut dire que Platon et Socrate sont le même animal, mais on ne peut pas dire qu'ils sont le même homme.

Nous allons maintenant considérer un cas tout particulier de prédication avec identité. Il nous est fourni par l'exemple du triangle et du cercle. Prenons-les ici, comme le fait Aristote, en tant que division immédiate d'un genre que nous avons pris comme genre prochain, savoir figure plane. Le triangle équilatéral est une espèce de polygone. Inscrivons-le dans un cercle. Traçons, depuis les extrémités de chaque côté(de chaque corde) deux droites égales vers le sommet des arcs respectifs que les cordes sous-tendent. Ce processus peut se poursuivre à l'infini. Les cordes se multiplient et se raccourcissent, tendant chacune vers zéro de longueur, pendant que la distance du sommet de chaque courbe à son arc diminue. Le polygone devient ainsi de plus en plus semblable au cercle, mais ne devient jamais tout à fait semblable, ni identique. Quand même on trouverait une aire angulaire égale à l'aire enfermée par un cercle, resterait toujours la différence selon la figure. Vu sous ce rapport le processus en cause restera éternellement inachevé.

Cette tendance vers la limite, dans l'exemple donné, si elle pouvait aboutir, verserait soit dans la contradiction, c'est-à-dire une figure à la fois unilinéaire et non unilinéaire), soit dans une stérile identité, celle du cercle, le polygone ayant évanoui (hypothèse anti-géométrique d'Antiphon). Mais la tendance reste, elle est acquise comme tendance, elle a sa permanence toute à elle. Vue du côté des moyens de connaître, y correspond une tendance vers un unique moyen de connaître le divers distinctement. Mais cette tendance, elle aussi, reste à l'état de tendance.

Marquons maintenant ce point important auquel nous venons de faire allusion: lorsque nous tentons de définir une notion (celle de cercle, par exemple) en termes d'une autre notion (celle de polygone) il se passe deux choses. L'une du côté de l'objet (nous essayons d'épuiser l'aire du cercle, et ce faisant le polygone devient de plus en plus semblable au cercle, de moins en moins discernable); l'autre se produit du côté du moyen de connaître: nous approchons une connaissance distincte de cercle et de polygone sans moyens de connaître distincts, multiples, c'est-à-dire que nous pouvons nous approcher autant que nous voulons d'un seul moyen de connaître sans toutefois jamais y atteindre. En d'autres mots, la limite de cette tendance serait un universel in repreaesentando. Ces deux tendances, qui se correspondent, celle du côté de l'objet et celle du côté du mode de connaître, sont une manière de devenir, mais un devenir dont le terme est hors portée, devenir qui reste à l'état de devenir — quasi in statu motus existens. C'est pourtant dans cette opération que notre pensée s'approche tangentiellellement de celle des intelligences.

Disons la même chose d'une autre manière: le but de cet effort, par le moyen de la méthode des limites, est, d'une part, une connaissance plus précise de l'objet (par exemple, de l'aire du cercle exprimée en terme de figure angulaire), mais il est en même temps un effort de réduire la division de nos moyens de connaître. Cet effort n'aboutit qu'à une apparence, apparence soit d'une précision parfaite, soit d'une connaissance distincte du multiple par le moyen de l'un. Mais il produit du moins une apparence. Si vous préférez le terme "phénomène", le phénomène est

tout de même le phénomène de quelque chose. Ce quelque chose, ne serait-il pas l'intelligence humaine qui, malgré ses grandes limitations, reste quand même capable de s'en rendre compte, et de le faire d'une manière extrêmement concrète? Or, c'est précisément dans cette capacité de reconnaître ses limites, que toute intelligence, si imparfaite soit-elle, manifeste son caractère originellement et foncièrement divin. Ce qui fait penser à la sagesse socratique, qui consistait non pas à ne pas savoir, mais à savoir qu'on ne sait pas, à le vivre par le moyen d'exemples toujours nouveaux.

Permettez-moi de répéter ici ce que j'ai dit des philosophies dialectiques du XIX^e siècle:

Un genre éloigné est prédicable des espèces avec identité, de même que le genre prochain des individus. Ainsi, le cercle et le polygone sont la même figure. Cette prédication avec identité est possible parce que le genre éloigné n'est pas divisé par les espèces, mais par les genres immédiatement sous lui; de même, le genre prochain n'est pas divisé par les individus, mais par les espèces. Mais Hegel identifie les propriétés du genre éloigné avec celles du genre prochain. Il suit alors que le cercle et le polygone sont la même figure plane, ce qui veut dire que la figure plane est identique aux différences qui la divisent. Ce procédé pourrait sembler plausible du fait qu'on peut définir le cercle dialectiquement comme la limite d'un polygone régulier inscrit dont les côtés augmentent indéfiniment en nombre, d'où l'apparente tendance d'une espèce à passer continûment dans l'autre, par le moyen d'un changement purement quantitatif. Si cette tendance devait vraiment s'accomplir, nous aboutirions à une essence contradictoire, c'est-à-dire impossible.

De cette façon, nous pouvons voir comment la "dialectique de la raison speculative" prétend, à partir de la pure communauté de raison, communauté d'abstraction négative, dériver toutes choses dans leurs différences. Nous n'entendons pas nier ce processus dialectique. Nous voulons qu'on le reconnaisse pour dialectique seulement. Ce processus est légitime et fécond, pourvu qu'on n'y voie qu'un expédient purement logique pour surmonter de manière tentative la multiplicité de nos moyens de connaître, multiplicité où notre connaissance est défectueuse dans la raison même de sagesse.

Il est très vrai que la réduction dialectique du volume à la surface, de la surface à la ligne, et de la ligne au point, rend notre connaissance plus parfaite et plus semblable à la connaissance divine qui dans une espèce unique, dans un universel moyen de connaître, atteint toutes choses dans ce qui leur est le plus propre. Nous connaissons mieux l'intelligence humaine quand nous pouvons la voir comme la limite d'une dégradation dans la raison même d'intelligence. Mais, sous peine de détruire le terme même de cette réduction, il faut se rendre compte qu'elle est purement dialectique, que le mouvement imprimé aux choses n'est qu'un mouvement de la raison projeté dans les objets, et que cette réduction demeure à l'état de tendance. Ce mouvement n'a pas pour but la réduction des natures connues: cette réduction se fait dans la connaissance strictement scientifique où une nature est connue comme la raison de l'autre, l'une et l'autre demeurant radicalement distinctes; il a pour but la réduction des moyens de connaître. Mais cette réduction ne peut être que tentative; si on la faisait aboutir, elle serait frustrée par la destruction des natures que nous voulons atteindre dans leur différence. Victime du langage émancipé, Hegel croit engendrer par cette voie un objet nouveau et plus riche, le cercle-carré par exemple. (De la Primaute du bien commun, pp. 108-110.)

Frédéric Engels, s'appuyant sur une interprétation du calcul différentiel, laquelle avait encore cours de son temps, retombe dans la supposition tout à fait périmée d'Antiphon, et déclare qu'à la limite la courbe est une droite. C'est que l'on considérait toujours l'infiniment petit comme une grandeur minima, alors qu'en réalité l'infiniment petit est une quantité variable et mouvante, c'est-à-dire une grandeur aussi petite qu'on la veut mais qui n'est jamais à la limite, mais qui reste en deçà de l'autre. Voici le texte d'Engels:

Au moment où les mathématiques des droites et des courbes sont à peu près épuisées, les mathématiques qui conçoivent la courbe comme étant une droite (triangle différentiel) et la droite comme une courbe (courbe du premier degré, à courbure infiniment petite) ouvrent à celles-ci une voie nouvelle et presque infinie. O métaphysique! (Dialectique de la nature, trad. Naville, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1950, p. 285.)

Pour comprendre toute la portée de cette affirmation, il faut savoir ce qu'entendent les hégéliens et les marxistes

par "métaphysique". C'est la pensée qui se donne comme tout premier principe le principe de contradiction. La métaphysique diffère pour eux de la dialectique par ceci que cette dernière passe au-delà de la contradiction, grâce à la contradiction. Par exemple, la pensée métaphysique ne permet pas de passer à une limite qui implique contradiction. La pensée dialectique accepte la contradiction comme une condition radicale du devenir, du développement, de l'évolution, et par suite fait affirmer, par exemple, qu'à la limite la courbe est une droite. Le néo-kantien, Ernst Cassirer, résume bien cette prétendue différence dans les termes que voici:

Aristotle's logic is unexcelled in the precise working out of contradictions, in setting up the categories by which the classes of being are distinguished. But it is unable to overcome this opposition between the various classes of being; it does not press on to their real point of unification. Hence it remains caught in the empirical and the finite; it is unable to rise to a truly speculative interpretation of the universe. The physical universe of Aristotle is dominated by the opposition between "the straight" and "the curved"; motion is straight lines and motion in circles are for him essentially and radically distinct. But the transition to the infinitely large and the infinitely small shows that this is a matter not of an absolute but a relative distinction. The circle with an infinite radius coincides with the straight line; the infinitely small arc is indistinguishable from its chord.
(Giovanni Pico della Mirandola, in Journal of the History of Ideas, Vol. III, no. 3, June, 1942, pp. 322-323.)

Cette idée est développée longuement par Cassirer dans un ouvrage capital, Individuum und Kosmos, Leipzig, 1927.

VI

Voyons maintenant les différentes espèces d'identité que nous rencontrons dans notre connaissance intellectuelle. Il y a d'abord celle de l'expérience sensible que nous obtenons "ex collatione plurium singularium in memoria receptorum".

On dit aussi que l'expérience "fit ex multis memoriis". Cette expérience, toutefois, encore qu'une, et distincte sous ce rapport des "multae memoriae", ne parvient pas d'elle-même à l'identité, car elle reste subjectée dans la puissance cogitative qui est un sens interne. Elle est toutefois le fondement de l'universel qui, lui, est identique, c'est-à-dire que la même notion se dit de plusieurs inférieurs. C'est à ce niveau que, grâce à la lumière naturelle de l'intelligence, l'intelligible en puissance devient intelligible en acte. Homme se dit d'une seule façon, d'une façon parfaitement identique, de tous les hommes.

Puis il y a l'identité du défini et de la définition. Le nom homme et la définition animal raisonnable signifient tout à fait la même chose, mais non pas de la même façon. Le nom "homme" ne signifie qu'un tout confus, tandis que la définition, "animal raisonnable", signifie l'homme d'une manière distincte. Mais, nous l'avons dit, le mode de signifier n'est pas le même. L'homme n'est un tout confus que dans notre façon de connaître et de le nommer simplement par un nom. Il n'est pourtant pas un tout confus dans la réalité. Dans la réalité il est un tout distinct, un tout intégral. Si ce qu'exprime la définition essentielle n'était pas identique à ce que signifie le nom, la définition ne serait pas bonne et on ne pourrait pas la dire avec vérité du défini. Le nom et la définition diffèrent entre eux, mais ce à quoi ils réfèrent est en soi identique tout à fait.

Nous venons de dire que si la définition est bonne elle peut être dite avec vérité de son défini. Ceci nous met devant un autre genre d'identification: celle qu'on rencontre dans

l'énonciation. Si une définition, considérée en elle-même, n'est ni vraie ni fausse, mais simplement bonne, ou mauvaise, elle n'en est pas moins virtuellement une proposition pour autant qu'on peut la dire de son défini.

L'énonciation est ou compositive ou divisive. "Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens conjunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas" (In Peri Herm. I, 1.3, n. 4). De cette identité affirmée ou niée, c'est-à-dire de ce sens particulier du même et de l'autre, dépend toute notre connaissance de la vérité, à quelque niveau que ce soit.

La prédication, ainsi entendue, est donc une opération soit identificatrice, soit diversificatrice. Or, nous l'avons vu à plusieurs reprises, on peut dire une chose d'une autre chose de diverses manières, ce qui donne lieu aux divers prédictables. Animal se dit de homme, par manière de genre; homme se dit de Socrate par manière d'espèce; raisonnable se dit de homme comme différence; grammatical se dit de homme comme propriété; blanc, ou assis, se dit par manière d'accident prédictable. Dans tous ces cas, il y a de l'identité, non seulement dans le terme que l'on dit de ses inférieurs, mais dans la prédication même. Nous l'avons déjà fait remarquer, chaque type de prédictable a son unité à lui. Leur nom commun, "universel", n'est un que selon une communauté de proportion. Chaque prédictable est un tout universel. Marquons ici la différence entre le tout universel et le tout dit intégral. Voici comment on les distingue: "...totum dicitur dupliciter; aut ita quod unumquodque contentorum

a toto continente, sit ipsum unum, scilicet ipsum totum continens, quod est in toto universali de qualibet suarum partium praedicato. Aut ex partibus constituatur unum, ita quod non quaelibet partium sit unum illud. Et haec est ratio totius integralis, quod de nulla suarum partium integralium praedicitur" (S. Thomas, in Meta. V, l. 21, n. 1099). C'est le tout universel qui se dit comme étant entièrement identique à chacune de ses parties subjectives. Si l'intelligence ne formait pas de relations de raison appelées intentions secondes, si elle ne pouvait former des relations d'universalité, il ne pourrait être vrai de dire "l'homme est un animal", ou "Socrate est un homme".

Passons maintenant aux catégories, c'est-à-dire aux prédicaments, qui sont les genres suprêmes et irréductibles entre eux. Nous avons déjà rappelé que "être" se dit de diverses façons; il se dit d'une manière de l'homme ou de l'animal, d'autres manières de leur grandeur ou de leur qualité, et d'une autre manière encore de la relation. Marquons maintenant la différence entre les attributions suivantes: "Socrate est un homme", ou "l'homme est un animal", d'une part, et "Socrate est de taille moyenne", ou "Socrate est brun", ou encore "Socrate est père". Dans les deux premiers cas, ce que l'on dit du sujet lui est essentiel. Dans les autres cas, nous disons quelque chose qui inhérite au sujet, sans être le sujet.

Vous avez reconnu les catégories de quantité, de qualité, et de relation. Il y a là deux manières d'être intrinsèque: soit par manière de sujet premier, soit par manière d'intrinsèque. Dans les autres catégories, quelque chose d'extrinsè-

que est dit d'un sujet, soit comme cause soit comme mesure.

(Voir surtout S. Thomas, In III Phys., l. 5, n. 15.) Ce qu'il faut noter, c'est que l'ordre des catégories est tel que celles-ci s'éloignent de plus en plus de l'intériorité pure et simple de la prédication dite essentielle. En un sens bien déterminé, la plus éloignée de toutes les catégories accidentielles, c'est l'habitus, c'est-à-dire "ce qui dans l'homme résulte du fait d'être vêtu". L'habitus, ainsi entendu, suppose en effet une dualité substantielle. Or, l'altérité la plus radicale est celle d'une substance distincte d'une autre, puisque la substance se définit logiquement comme étant ce dont tout se dit mais qui ne se dit de rien, et naturellement, ce qui est en soi et non pas dans autre chose. Le cas de l'habitus est tout particulièrement intéressant, parce que la substance du vêtement comme vêtement (à ne pas confondre avec l'habitus) est entièrement ordonnée à un achèvement de l'homme que la nature ne peut réaliser, comme elle le fait pourtant dans le cas des autres animaux. Cette catégorie est toute caractéristique de l'homme, et on ne la trouve nulle part ailleurs. Elle est un signe manifeste du caractère inachevé de l'homme en tant que produit de la nature, de l'homme qui a besoin d'être achevé par sa propre raison. Toute extrinsèque que soit la substance du vêtement, comme vêtement humain elle est une œuvre de la raison, et, sous ce rapport, vient du dedans; et, dans la même proportion, l'habitus, lui aussi, émane de la raison, et il est en ce sens plus intime que la mesure extrinsèque.

Ce qu'il faut remarquer à propos de chacune des catégories, c'est qu'elles se disent, chacune, d'une manière absolue

ment univoque des inférieurs, cependant que, comparées entre elles, elles se disent de manière radicalement et irréductiblement différente. Sous ce dernier rapport, nous nous trouvons en face d'une multiplicité dont l'unité n'est que proportionnelle et qui par suite ne peut se dire avec identité. Si nous pouvions passer d'une catégorie à l'autre, c'est-à-dire s'il y avait transgression des genres suprêmes, nous devrions supposer que dans le fond toutes les choses sont identiques entièrement en notion.

Cela voudrait dire, comme le pensaient Platon et, plus tard, Hegel, que l'être est un genre, et qu'il peut se dire par manière de genre. Voilà donc une identification qui mènerait forcément à la contradiction, laquelle fut acceptée par Hegel comme étant le principe grâce auquel il croyait pouvoir passer d'un genre à l'autre, par exemple, de la quantité à la qualité. Ses exemples étaient le passage du polygone au cercle, ou le passage de l'eau de l'état liquide à l'état de vapeur grâce à une augmentation de la température. Nous avons vu ce qu'il faut penser du premier exemple. Quant au second, il est encore moins subtil que le premier. Car ce n'est pas la quantité de la température (qui est d'ailleurs une qualité intensive) qui se transforme en qualité. C'est le changement qualitatif, l'altération, l'intensification de la température, qui se termine à un nouvel état de son sujet, celui de vapeur (il serait intéressant de lire Hegel pour marquer comment en écrivant il observe fidèlement les différents modes de prédiquer, soit prédicables, soit catégories, même quand il écrit pour abolir les catégories de l'être.)

Il y a encore une identité dont dépend la science humaine. C'est celle du moyen terme dans le raisonnement, le terme B qui rclie A et C. Sans cette identité, notre connaissance serait bornée à la pure description. Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est et que nous savons que cette cause est celle de la chose et qu'en outre il n'est pas possible que la chose ne soit autre qu'elle n'est. C'est la description qu'en fait Aristote dans le livre I des Seconds Analytiques, c. 2, tout au début. Remarquons maintenant que c'est grâce à la science, grâce donc à l'identité du moyen terme dans la démonstration syllogistique, que nous parvenons à connaître non seulement des causes quelconques, mais des causes universelles. Rappelons ici la distinction que nous avons vue entre l'universalité in praedicando et l'universalité in repreaesentando. Or une cause universelle in repreaesentando peut être une cause universelle in causando. C'est-à-dire que de même que dans une seule espèce intelligible la substance séparée peut atteindre en même temps et distinctement plusieurs choses, de même elle peut dans un seul acte indivis être la cause de plusieurs choses à la fois. C'est ainsi que l'immense pluralité et variété des choses créées sont produites par Dieu dans un seul acte absolument indivis, qui est l'être même de Dieu. Quant aux substances séparées créées, elles ne peuvent pas être la cause de toutes les choses dont elles ont des espèces intelligibles universelles in repreaesentando, mais de certaines choses dont elles ont une connaissance pratique, elles peuvent aussi être des causes universelles.

Quant à la cause absolument universelle de l'être tout entier, qui se divise en prédicaments, en acte et en puissance, en nécessaire et contingent, elle est caractérisée, comme nous l'avons vu, par l'absolue identité. Dieu est son action, même créatrice.

L'agir de Dieu, qui est son être, est mesuré par l'éternité absolument indivisible. Et tout ce que Dieu veut librement, il l'a voulu librement depuis toute éternité. Remarquez que notre manière de parler de l'éternité implique toujours quelque chose de temporel. Nous ne pouvons d'ailleurs la signifier qu'au moyen d'un terme négatif: "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio". Le mode de signifier du mot interminabilis est négatif. Mais ce qu'il signifie est tout ce qu'il y a de plus affirmatif, de positif. Dans l'éternité il n'y a aucun avant et après (ni dans l'être ni dans l'agir) ceux-ci étant caractéristiques de la durée temporelle, soit discrète, soit continue. S. Thomas décrit l'éternité comme un "nunc semper stans, et non ut fluens, nec habens prius et posterius" (In IV Phys., lect. 18. n. 5). L'identité de l'éternité est donc absolue, et elle est Dieu.

Certes, les noms de Dieu sont multiples, et ne sont point des synonymes. Pourtant, encore que les significations soient différentes, toutes se rapportent à la même chose. Il ne s'ensuit pas que la multiplicité des notions et des noms soient vaines, "quia omnibus respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte representatum... hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et

unitate. Et ex hoc contingit quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum representant (Ia Pars, q. 13, a. 4). Dire de Dicu qu'il est la sagesse, qu'il est la bonté, qu'il est, ne veut point dire qu'en disant sagesse nous disons bonté ou existence parfaite; cependant, la sagesse de Dieu et la bonté de Dieu sont son être identiquement. "...Quidquid de Deo affirmamus non convenit ei secundum quod a nobis significatur; nomina enim a nobis imposita significant per modum quo nos intelligimus, quem quidem modum esse divinum transcondit" (S. Thomas, In Librum De Causis, propositio VI, édit. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954, p. 43, 11).

C'est grâce à la science, à la démonstration, que nous savons qu'il existe une telle identité, une identité que nous ne pouvons naturellement connaître autrement que par voie de causalité démonstrative, et de négation. Et c'est grâce à l'identité du moyen terme dans la démonstration que nous pouvons parvenir à connaître, d'une manière aussi inadéquate qu'on la voudra, qu'il existe une telle identité laquelle est pour ainsi dire le principe de toutes les autres identités qui ne peuvent qu'en décliner.

C'est de l'identité de Dieu que toutes les autres choses reçoivent leur mesure d'identité. "...per Deum alia identitatem habent; et hoc dupliciter: uno modo, secundum quod tribuit identitatem rebus, in propria natura existentibus; et dicit [Dionysius] quod hoc idem quod est Deus, supersplendet omnibus ad hoc quod participent suam identitatem, secundum uniuscuiusque convenientiam: alicui enim dat quod sit idem simpliciter; et his

quae sunt secundum se diversa, dat identitatem ordinis, secundum quod alia aliis coordinat. Alio modo, secundum quod res, quae in propriis naturis sunt diversae, sunt idem prout sunt in Deo; et quantum ad hoc, dicit quod hoc est propter superabundantiam identitatis et propter hoc quod Ipse est omnis identitatis causa. Et contraria prachabet in seipso non diversimode, sed eodem modo sicut diversi effectus sunt uniformiter in eo quod est una et singularis per excessum causa totius identitatis (S. Thomas, In De Divinis Nominibus, c. IX, l. 2, édit. Marietti, n. 822).

Cependant, malgré les multiples façons dont nous déclinions de cette identité, nous savons néanmoins qu'il existe une telle identité et qu'en fin de compte la raison pour laquelle nous pouvons dans une certaine mesure la connaître n'est autre que la proportion, la similitude, entre la participation qu'est notre propre intelligence et celui dont le psalmiste dit Tu autem idem ipse es (Ps, 101, 28).

La surabondante identité, qui est Dieu, est si profondément et universellement la cause de toute autre identité, que malgré sa radicale diversité des créatures, elle est plus unie à sa créature que ne l'est sa créature à elle-même dans sa propre identité. L'identité de Dieu est donc plus un avec l'autre que ne l'est l'autre avec lui-même. Quand on distingue l'union de l'unité, l'union dit l'unité d'un multiple, tandis que l'unité tout court signifiera l'unité de l'identique. Toutefois, l'identité de Dieu, dans son union avec la créature, est plus intime à la créature que ne l'est la créature à elle-même dans sa propre identité. Car la cause absolument universelle est

toujours plus intime à n'importe quel de ses effets que ne l'est cet effet à lui-même.

Cette vérité, nous la connaissons par le moyen de la démonstration, laquelle dépend de l'identité du moyen terme.

VII

Dans les pages sur La notion de l'identique, Meyerson fait à peine mention de l'irrationnel dont parle le Prince De Broglie dans le passage cité plus haut. Mais il en traite longuement dans son ouvrage De l'explication dans les sciences, c. VI, pp. 186-230. Dans ces pages, Meyerson fait une manière d'induction des différentes sortes d'irrationnels que rencontre la tentative scientifique dans sa rationalisation. Voici, en rapport avec les mathématiques, une affirmation très intéressante, que nous allons analyser dans la suite, mais à notre point de vue. "Il est certain — ... que par la conception éléate (parménidienne), qui dissout toute diversité en un tout indistinct — que le divers, quel qu'il soit, répugne au fond à notre raison, qui cherche à lui imposer l'identité. Mais, d'autre part, il est tout aussi manifeste que l'existence de ce divers est la condition même du fonctionnement de la raison, puisqu'elle ne peut s'exercer que sur lui." (p. 188).

Choisissons nous-mêmes, à notre point de vue, un exemple de ce que l'on peut dénommer "irrationnel". La quantité discrète, dénombrable, est plus rationnelle que la quantité continue laquelle en raison de sa divisibilité à l'infini, est en ce sens indéterminée. C'est sans doute pourquoi il y a toujours eu, au cours de l'histoire de la philosophie des mathématiques,

des tentatives d'arithmétiser le continu. C'est ce que l'on fait en prenant une ligne comme un ensemble de points.. Mais il y a aussi une tentative en sens inverse: la géométrisation de l'arithmétique. Pourquoi cette tentative? Les nombres entiers diffèrent selon l'espèce. Le nombre 2, par exemple, est connu par un moyen autre que le nombre 3, sans quoi on ne pourrait penser 2 sans penser 3. Chaque nombre entier, en tant que distinctement représenté, demande une espèce intelligible appropriée. Cette diversité des moyens de connaître nous éloigne de la pure intellectualité. Or voici un subterfuge qui nous permettra d'approcher de plus en plus la saisie d'un nouveau nombre entier sans passer à un autre moyen de connaître: soit les sommes partielles et successives de la série $(2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots)$. Cette série converge vers le nombre 3. Manifestement qu'en dehors de l'identité suprême qui est Dieu il se trouve en toutes choses un fond d'irrationalité, ne fût-ce qu'en raison de la composition d'acte et de puissance qui divisent toute créature. Mais cette irrationalité est plus ou moins grande.

Certes, l'arithmétique est plus rationnelle que la géométrie. Qu'y a-t-il donc de particulièrement irrationnel dans les nombres entiers? L'irrationnel n'est ici autre que les interstices, c'est-à-dire les nombres en tant que distincts les uns des autres d'une manière spécifique, ce qui demande, de notre part, une diversité d'espèces intelligibles. On le voit, en réalité, la relative irrationalité des nombres entiers n'est pas à cet égard dans les nombres, mais dans le besoin où se trouve notre intelligence de recourir à une multiplicité d'espèces intelligibles pour se les représenter distinctement.

En face de deux nombres entiers l'intelligence peut constater la mesure de sa propre irrationalité, c'est-à-dire l'impossibilité d'atteindre distinctement le multiple dans un unique et identique moyen de connaître. Dans l'exemple donné, elle essaie de surmonter cette diversité en recourant à l'infini, en l'occurrence à la série infinie des fractions entre les nombres 2 et 3 dans une tentative en fait interminable de combler l'interstice qui sépare un nombre de l'autre. (En réalité, les nombres fractionnaires comportent à leur tour des interstices que l'on peut tenter de combler avec d'autres sortes de nombres, mais leur intercalation ne fait que converger vers des limites. Que si cette tendance devait aboutir, on se trouverait soit devant une contradiction soit devant une stérile identité, car dire 2 serait ou bien dire en même temps 3, ou dire 2 ne serait qu'une autre manière de dire 3; ou, si vous voulez, 2 et 3 seraient des synonymes. (Voir à ce sujet le livre remarquable de Hermann Weyl, The Open World, Yale University Press, 1932. La conclusion de cet ouvrage, la voici: le divers que nous tâchons de surmonter au moyen de l'infini n'est vraiment reconcilié qu'en Dieu.)

Pour Meyerson, tout ce qui s'impose à nous comme un fait comporte quelque chose d'irrationnel. Nous dirions que l'antériorité des choses par rapport à la connaissance que nous prenons d'elles et notre dépendance des choses elles-mêmes, est un signe de la mesure où nous déclinons de l'intellectualité, et par conséquent de la rationalité, dans notre mode et moyens de connaître.

Notre auteur consacre plusieurs pages à l'irrationalité de la sensation. Dans Le paradoxe épistémologique (le chapitre 17 de L'explication dans les sciences), Meyerson voit une certaine contradiction entre la raison et la nature dont elle dépend. Car "n'est-ce pas là, de la part de la science, une attitude contradictoire, n'est-il pas étrange qu'elle étudie le phénomène, qui n'est que changement, à l'aide d'un principe qui tend à affirmer l'identité de l'antécédent et du conséquent, c'est-à-dire à nier tout changement, et qu'elle se serve, en général, afin de pénétrer le sens des choses, dont elle maintient la réalité, d'une conception qui aboutit à la négation de toute diversité? — La contradiction, en effet, est flagrante et irrémédiable, et rien n'en saurait atténuer la portée, si ce n'est pourtant cette réflexion qu'elle est impliquée par le concept même du savoir expérimental. Car du fait qu'il a recours à des expériences (ce qu'il fait dès qu'il cesse de vivre d'une vie purement inconsciente), l'homme proclame son incapacité à pénétrer les choses par l'effort seul de sa raison, c'est-à-dire affirme que les voies de la nature diffèrent de celles de l'esprit. Mais comme, d'autre part, l'expérience ne peut lui être utile que s'il raisonne, c'est donc qu'il suppose en même temps qu'au moins dans les limites de ce raisonnement, il y a accord entre l'esprit et la nature. En d'autres termes, la contradiction est la conséquence même de ce qu'il existe un monde extérieur, une nature, que nous sentons — quels que soient du reste nos efforts pour l'absorber ou pour nous confondre avec elle — différente de notre moi, tout en demeurant convaincus — quoi que nous puissions faire pour nous opposer à elle —

qu'elle n'est que notre sensation ou qu'elle nous englobe"
(pp. 670-671).

Je ne sais dans quelle mesure la considération suivante peut être pertinente. Pour nous, une réalité sensible qui serait en elle-même intelligible en acte implique une contradiction. La réalité sensible ne doit son intelligibilité en acte qu'à l'intelligence qui la rend telle, et ce n'est pas en elle-même mais dans les limites de l'intelligence que la réalité sensible acquiert cette actuelle intelligibilité. Il serait encore contradictoire que l'intelligence connaisse le monde sensible sans rendre actuelle l'intelligibilité en puissance du sensible. Cette question ne se pose pas dans le cas des intelligences séparées puisqu'elles connaissent le monde sensible moyennant une ou plusieurs espèces antérieures au monde sensible lui-même et, en fin de compte, grâce à la species rerum factiva de Dieu, où le sensible est intelligible en acte antérieurement au sensible en soi. Si la nature qui nous entoure et dont nous faisons partie doit être intellectuellement connaissable pour nous, il nous faut donc absolument une puissance intellectuelle qui les fasse, au-dedans de notre intelligence, intelligibles en acte — c'est l'intellect agent, tandis que l'intellect possible, lui, devient tout ce que nous connaissons. (Voir De Anima, III, c. 5; S. Thomas, lect. 10.)

Etant donné le point de vue hégélien — la priorité absolue de notre pensée par rapport aux choses, et en même temps l'impossibilité de rationaliser celles-ci tout à fait — on ne s'étonnera pas d'apprendre que Hegel éprouvait à l'égard de la nature un dédain absolu. Voici ce que dit Meyerson à ce propos:

On ne trouvera pas, croyons-nous, dans toute l'immense oeuvre hégélienne, qui prétend cependant embrasser la totalité de l'activité spirituelle de l'homme, une phrase, une expression témoignant qu'un spectacle de la nature l'ait ému ou ait provoqué, si peu que ce soit, son admiration. Il y avait là, assurément, chez lui une prédisposition innée, et sa correspondance nous révèle que déjà au moment où, à vingt-cinq ans, il visita les Alpes bernoises, ce spectacle le laissa indifférent. L'aspect des glaciers 'ne présente rien d'intéressant', il n'offre 'rien de grand ni de plaisant'. Le voyageur n'y trouve 'aucune satisfaction autre que celle d'avoir approché un tel glacier' et estime que le bas du glacier ressemble à une rue très boueuse. En général, il observe que 'ni l'oeil ni l'imagination ne découvrent dans ces masses informes un point quelconque où le premier pourrait se reposer avec plaisir ou la seconde trouver un sujet d'occupation ou de jeu'. La raison n'y aperçoit 'rien qui lui en impose, qui force à l'étonnement ou à l'admiration'. L'aspect de ces masses éternellement mortes, ajoute-t-il, ne m'a donné, 'rien d'autre que l'impression monotone et, à la longue, ennuyeuse: il en est ainsi' (es ist so).

Mais ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique à cet égard, c'est la manière dont il parle du ciel étoilé. Il estime niaise l'admiration que Kant professait pour ce spectacle sublime; ce lui est un sujet de dérision constant et sur lequel il revient à plusieurs reprises. L'immensité des espaces célestes est du 'mauvais infini'; il faut se garder de toute admiration et même de tout étonnement à cet égard, et quant aux étoiles, elles sont comparables tout simplement à une éruption cutanée. (De l'explication dans les sciences, pp. 464-465.)

Cette attitude de Hegel était trop choquante pour que ses disciples, même les plus fervents, n'aient éprouvé le besoin d'adoucir cette intransigeance. Meyerson rapporte que John Mac Taggart, dans Studies in the Hegelian Dialectic, nous en fournit un bon exemple.

Pour ce philosophe, 'nous ne pouvons nier qu'il y a, dans l'univers, des marques de rationalité, de même que nous ne pouvons nier qu'il y a, en lui, des marques d'irrationalité.' Mais celles-ci ne nous donnent pas le droit de conclure à la rationalité incomplète de l'univers. Cela tient, en effet, tout simplement à ce que notre intelligence 'persiste à demander ce qu'elle ne peut ni ne doit obtenir.' C'est ce qui fait que 'prise en elle-même, la philosophie proclame sa propre impuissance (inadequacy), car elle est obligée d'affirmer que les choses sont complètement rationnelles, et, par conséquent, complètement explicables, alors qu'elle ne saurait réussir à les expliquer complètement.' Ainsi, ce n'est pas l'univers qui est en faute, c'est notre raison, et le philosophe le déclare en quelque sorte irrationnelle, au nom

apparemment d'une intelligence supérieure, d'un intellectus angelicus pour qui les irrationalités que nous apercevons dans le monde extérieur se résoudraient en accords. La solution apparaît d'abord comme contradictoire — car qu'est-ce que la rationalité, sinon la conformité à la raison, à notre raison, puisque nous n'en pouvons connaître d'autre (l'auteur (Mac Taggart) n'ignore pas entièrement cette objection) mais cela revient au fond, tout simplement, à constater que notre intelligence est antinomique et se contredit elle-même. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il y a, dans cette attitude, une certaine humilité de l'esprit, qui est aussi éloignée que possible de 'l'arrogance logique' dont parle Trendelenburg.

Les lignes que je viens de citer montrent suffisamment que nos prolégomènes à La notion de l'identique ne sont pas aussi éloignés du sujet dont il s'agit qu'ils paraissent l'être au premier abord. Ce n'est pas toutefois dans l'intellectus angelicus que s'accomplit l'absolue identité de l'intellicere se ipsum qui est Dieu; on y trouve cependant une priorité par rapport aux choses.

Passons maintenant à l'examen du texte de La notion de l'identique. Nous allons commenter cette étude de Meyerson paragraphe par paragraphe. Vous pouvez numéroter les paragraphes dans la marge de votre exemplaire. Il y en a en tout 24.

VIII

1. A propos de l'intellectus ipse leibnitien Meyerson avait écrit dans Le cheminement de la pensée:

Partout et toujours, qu'il s'agisse des réalités le plus terre à terre du sens commun ou des régions les plus abs-truses du savoir, l'intellect ne dirige ses efforts que dans une seule et même direction, à savoir vers l'intellection, la rationalisation du réel par l'identification du divers. C'est donc cet apport qui, en définitive, constitue ce que Leibniz désignait par le terme intellectus ipse, ou qui du moins en forme une partie très essentielle. Car l'énoncé, sous la forme leibnitienne: nihil est in intellectu quod non fuerit primo in sensu, nisi intellectus ipse, se révèle littéralement vrai. (p. 574.)

Deux remarques à ce sujet. (a) Nous dirions de cet intellectus ipse, quand il s'agit de l'intelligence humaine, qu'il est une puissance positive, une nature, un appétit naturel dont l'objet n'est autre que la vérité. Ceci est vrai avant que l'intelligence connaisse quoi que ce soit. Manifestement que l'intelligence tente à ramener le divers à l'unité, puisqu'une chose n'est vraiment connaissable que dans la mesure où elle est une, ou qu'elle est conçue à l'instar de l'unité. En effet, l'un, comme le vrai, est convertible avec l'être.

(b) La seconde remarque, la voici: Meyerson, dans une note à laquelle renvoie le passage que nous venons d'alléguer, cite, comme une opinion se rapprochant de celle de Leibniz, un texte de S. Thomas: "Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis; sed magis quodammodo est materia causae" (Ia Pars, q.84, a. 6). Encore que l'intellect agent ne connaisse point, il est tout de même une puissance intellectuelle ne dépendant que matériellement du sensible qu'il rend intelligible en acte, cet acte étant universel, c'est-à-dire "un vers plusieurs".

Quand Meyerson dit que "nous sommes loin d'attribuer, en général, à la définition l'importance qu'on s'accorde souvent à lui reconnaître, le progrès de la pensée s'opérant, selon nous, plutôt par l'exemple," il a parfaitement raison, car dans l'étude de la nature les définitions véritables sont peu nombreuses, la plupart d'entre elles sont tentatives, provisoires, et dans l'argumentation l'exemple joue un très grand

rôle. Vous l'avez vu, aux deux premiers livres des Physiques, la discussion générale des principes de la nature, c'est-à-dire des principes du sujet de la science naturelle et des principes de la science de ce sujet, procède par le moyen d'exemples au sens d'arguments extrinsèques.

2. Remarquez tout d'abord que dans ce paragraphe Meyerson qualifie l'identique d'entièrement indiscernable. Le terme indiscernable est emprunté à Leibniz, mais n'est pas pris ici dans le même sens. Meyerson pense plutôt à l'identité telle que Hegel en avait parlé. Comme Hegel, il symbolise le principe d'identité de la façon suivante: A = A. Or, dit Meyerson, "cet énoncé ne saurait présenter le sens d'une identité parfaite, car ce serait une tautologie, une affirmation inutile." Voilà qui supposerait, affirme-t-il, "un manque d'accord complet entre la pensée et le réel. Par conséquent, toujours, dans la pensée, le second A devait être, par quelque circonstance que ce fût, différencié du premier, l'énoncé ayant précisément pour seul but d'affirmer que cette circonstance (ou cet ensemble de circonstances) était dépourvue de significations en l'espèce (c'est-à-dire étant donné la chaîne de raisonnements que l'on appliquait à former) et pouvait donc être impunément mise de côté. Nous avions emprunté les fondements de ces théories à la logique de Hegel, et c'est en suivant la trace de ce dernier que Bradley a précisé cette conception. La phrase que nous avons citée tout à l'heure sur l'impossibilité d'une proposition strictement identique se rattache déjà à cet ordre d'idées. ('Pour qu'une affirmation soit vraie, avait dit Bradley, ne faut-il pas qu'elle affirme quelque chose?')

Et il se demande ce qu'affirmerait une proposition strictement identique. 'En abolissant la différence entre le sujet et le prédicat, ajoute-t-il, nous avons aboli le jugement tout entier'. Cela est si vrai, ajoute Meyerson, "que quand nous avons l'air de poser le même terme comme sujet et comme prédicat, comme par exemple quand nous disons un sou est un sou, le terme répété n'a pas en réalité tout à fait la même signification que le terme énoncé en premier..." (C.P. 97) Bradley s'est expliqué avec plus de netteté encore dans d'autres passages, dit Meyerson. "L'identité sans différence, dit le philosophe anglais, n'est rien du tout", et il expose que, pour comprendre les énoncés qui semblent taillés selon ce modèle, 'nous devons toujours ajouter en dépit de, néanmoins, et une fois de plus', étant donné que 'nous n'affirmons jamais délibérément une simple tautologie'. Ainsi, 'partout là où nous écrivons =, il doit y avoir une différence, ou bien nous serions incapables de distinguer l'un de l'autre les deux termes dont nous nous occupons'. 'Aucune proposition, dit Bradley encore, n'affirme l'identité seule, mais aucun jugement ne peut être émis sans que l'on constate ou implique l'identité. Car là où l'identité est énoncée, la différence est presupposée. Là où la différence est énoncée, il y a une base d'identité qui la sous-tend'" (C.P. 99).

Un peu plus loin, dans le même ouvrage, Meyerson ajoute qu'"il est certain qu'en transformant ainsi l'identité pure et simple en identification, on a l'air de lui infuser comme un élément de contradiction." Notez bien ces différences entre l'identité et l'identification. Pour nous, l'identité se dit de ce qui est identique, comme dans "Socrate est Socrate",