

Tandis que l'identification est l'acte de l'esprit dans lequel nous affirmons cette identité. Meyerson poursuit:

...Mais c'est que cette contradiction est alors tout à fait fondamentale, ou comme l'a dit Hegel, nécessaire, qu'elle constitue une antinomie, que l'on retrouve (comme le déclare ce philosophe en élargissant le concept kantien) 'dans tous les objets de tous les genres dans toutes les représentations, conceptions et idées'. Cette contradiction provient de ce que la raison, cherchant à saisir le réel, à le rationaliser,— ce qu'elle ne peut faire, nous l'avons dit, qu'en le recréant— sent cependant en même temps que si elle parvenait à accomplir cette tâche, elle réduirait tout au néant. Ce n'est qu'un aspect un peu différent de ce conflit essentiel que nous décrivons en affirmant que, d'une part, la raison veut l'identité et que, d'autre part, elle sait qu'il y a diversité. Elle le sait parce qu'elle sent qu'elle ne fait que tendre vers l'identique et qu'il a donc fallu que l'identité ne soit pas présente, qu'elle ne préexiste pas toute faite dans la conscience, mais qu'elle y soit précisément introduite par l'effort de l'intellect. (C.P. 101).

Est-il bien vrai que l'énoncé "un sou est un sou" ne saurait présenter une parfaite identité sans être une pure tautologie, une affirmation inutile? En fait, le premier terme de cette proposition d'identité (pourvu qu'on l'entende ainsi, et non pas comme une manière de dire que même un sou a sa valeur) signifie exactement la même chose que le second terme. Cependant, leur mode de signifier n'est pas le même. Le premier signifie par mode de sujet, le second par mode de prédicat. Toutefois, ces différents modes de signifier ne divisent d'aucune manière ce qu'ils signifient, ce à quoi ils se rapportent. Si l'on prend les deux termes séparément, en dehors d'une proposition, ils ne sont ni vrais ni faux. Mais si je veux me dire et exprimer l'identité de la chose comme vraie, il faut que mon intelligence fasse une composition au-dedans d'elle-même, à laquelle composition ne peut pas correspondre une composition dans la chose; autrement, affirmer l'identité de la chose serait contradictoire. On dirait en effet que "Socrate est Socrate",

alors que dans la réalité Socrate ne serait pas Socrate, que Socrate serait non Socrate. En d'autres termes, la diversité dont il s'agit se trouve non pas dans la chose mais dans l'intelligence, dans l'intelligence qui se sert du dédoublement sujet-prédicat comme moyen d'exprimer la non diversité de la chose. Que notre intelligence doive recourir à la composition pour exprimer la vérité de l'identité provient, non pas de la chose en elle-même identique, mais d'un besoin caractéristique de l'intelligence humaine, comme nous l'avons expliqué plus haut. L'apparence de contradiction provient d'une confusion du réel et de l'intentionnel, alors qu'on doit distinguer la manière dont les choses sont en elles-mêmes de la manière dont elles sont dans notre intelligence.

Les philosophies idéalistes, que l'on peut caractériser par l'identification du réel et de l'intentionnel, interprètent à cet égard l'intentionnel d'une façon purement matérielle, comme si à la dualité des termes qui composent une proposition devait correspondre directement une dualité dans les choses, comme si le connu était dans le connaissant selon le mode du connu et non pas du connaissant. Or, le connaissant en cause, c'est l'homme, dont l'intelligence est mesurée par les choses, laquelle dépend des choses dans leur relative antériorité à notre connaissance; c'est la raison pour laquelle nous devons recourir à l'abstraction, et, dans l'énonciation, à la composition ou la division, et dans le cas de la science, au discours syllogistique. On le voit maintenant, il importe souverainement de bien distinguer l'un et le multiple du côté des choses, de l'un et du multiple du côté des moyens et des modes de connaître.

Donc, lorsque Meyerson affirme que dans le cas de l'entièvement indiscernable il ne doit subsister aucune distinction entre les notions que l'on affirme être reliées par ce rapport, nous, à propos de l'identité, nous distinguons entre l'objet signifié avec vérité par la proposition d'identité et les différents modes de signifier des termes qui composent une telle proposition. C'est lorsqu'on ne fait pas cette distinction qu'une affirmation d'identité paraît contradictoire.

Qu'apporte de nouveau la proposition "Socrate est Socrate", par rapport à "Socrate" tout court? Elle exprime au dedans de notre intelligence, ou dans l'énonciation orale, la vérité de l'identité de Socrate. Une proposition d'identité ne serait tautologique que si le premier terme signifiait exactement de la même façon que le second, et dans ce cas, la proposition ne serait même pas une proposition. Ce qui paraîtrait être une proposition ne dirait en fait rien d'autre que "Socrate" deux fois.

Si importante que soit la distinction sur laquelle nous insistons, nous devons tout de même reconnaître que la pluriification, à laquelle doit recourir notre intelligence pour exprimer l'identité, est un signe certain de l'imperfection, du caractère extrêmement limité de notre intelligence en tant qu'elle dépend des choses pour être éveillée à l'acte de connaître.

Rappelons ici brièvement que la relation d'identité impliquée dans la proposition d'identité est une relation de pure raison, aucunement réelle, car si elle l'était, il faudrait que dans la réalité Socrate lui-même soit dédoublé et, par consé-

quent, affirmer son identité serait contradictoire; ou encore, pour être identique il faudrait qu'il soit non-identique.

(Reste cependant, que la créature, dans son identité, décline de l'identité absolue, ainsi que nous l'avons vu.)

3. Leibniz déclare donc qu'on ne saurait découvrir deux indiscernables dans le réel. Ce propos est équivoque. "Indiscernable" à quel point de vue? Générique? Spécifique? Numérique? Lorsque Meyerson explique que les objets différant de position dans l'espace présentent nécessairement quelque autre propriété qui les diversifie, il faut évidemment entendre propriété en un sens large. Deux entités individuelles distinctes seulement selon la position ne diffèrent entre elles que d'une façon purement matérielle: l'une est ici, l'autre là. Leur principe d'individuation est extrinsèque à leur forme. Je ne comprends pas très bien la position qu'il attribue à Aristote, savoir que l'individuel "englobe l'infini". Aristote parle en effet de choses dont le principe d'individuation est en dernière instance la matière, laquelle est indéfinie, et par suite, grâce à la quantification, le nombre d'individus possibles dans une espèce donnée n'est pas de soi limité. En disant "impossible que, dans l'infinie multiplicité des faits qui le caractérisent, tout soit pareil à ce qui se présente ailleurs", si je comprends bien, Meyerson entend peut-être que l'individu, considéré comme faisant partie d'un ensemble dont toutes les parties seraient semblables, variera d'une certaine manière selon la diversité de l'ensemble. Je ne crois pas que ce paragraphe soit très important pour la présente discussion.

4. "...Un objet ne peut pas être identique à lui-même à deux moments du temps distincts". Il faut s'entendre. Soit un objet donné au temps t , et le même objet au temps t' . C'est bien le même objet qui se trouve d'abord en t , puis en t' . Evidemment, être au temps t , et être au temps t' , n'est pas la même chose. La différence n'est autre que celle d'une antériorité et d'une postériorité dans le temps. Se référant à Aristote (Phys. IV, 11, 219a30) S. Thomas dit que: "tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis quod fertur. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est; ita esse est actus existentis, in quantum ens est" (In I Sent., dist. 19, q. 2, a. 2, sol.).

Que l'écoulement du temps comporte une constante modification de l'univers, affectant chacune de ses parties, on n'en doute point. Aristote, en discutant l'opinion de certains philosophes qui voyaient dans le temps la cause de la génération des choses et du progrès, soutient au contraire que le temps seul, s'il était une cause, serait plutôt cause de corruption. (Phys. IV, 13, 222b16; lect. 22). C'est le tempus edax rerum. On en trouve une expression concrète dans l'accroissement de l'entropie, c'est-à-dire du croissant désordre de l'énergie au point de vue qualité. L'univers subit à cet égard dans chacune de ses parties une incessante modification. Il devient en ce sens de moins en moins semblable à ce qu'il était auparavant, encore que l'on suppose que la quantité d'énergie demeure entière.

5. La science naturelle, sans aucun doute, surtout la physique mathématique, met en oeuvre des indiscernables. L'on suppose, par exemple, que tous les électrons dans l'univers sont d'une quantité d'énergie égale et semblable. Impossible toutefois de vérifier exactement cette égalité et cette ressemblance, supposition pourtant raisonnable. Que cette supposition approche la vérité est justifiée par la réussite pratique. La suite de ce paragraphe de Meyerson est d'un grand intérêt. La conception mécaniste, inventée par notre esprit, à l'appui de machines que nous fabriquons, ne correspond jamais que d'une manière imprécise à la réalité. Les entités physiques, telles que nous les concevons, sont sans bavures, mais il serait impossible d'écartier ces bavures de la réalité, quand même il n'y en aurait pas. Car des mesures absolument précises de grandeurs physiques sont inconcevables. On voit dès lors ici le rôle que joue l'esprit. Puisque l'absolument indiscernable est invérifiable dans l'expérience, un tel indiscernable reste dans les limites de l'esprit, surtout de l'esprit mathématique; l'indiscernable n'en joue pas moins son rôle, semblable à celui du gaz idéal, ou du principe d'inertie.

Notez aussi ce que dit Meyerson de l'uniformité: "l'uniformité peut évidemment n'être que statistiques". En effet, pour autant que la statistique se sert du calcul des probabilités, l'intelligence contribue encore une part d'a priori pour autant que le calcul des probabilités en lui-même n'a rien de probable, puisque tout y est parfaitement déterminé, c'est-à-dire que la probabilité pour l'alternative A est d'une telle valeur numérique, tandis que l'improbabilité correspondante, B,

est elle aussi une valeur parfaitement numérique. Ce n'est que dans l'application à la réalité que s'introduisent le probable et l'improbable comme distincts du certain.

Marquons aussi ce que dit Meyerson du "penchant métaphysique". Il ne faut pas oublier que pour bien des auteurs aujourd'hui la métaphysique veut dire un penchant réactionnaire de l'esprit qui veut tout de suite des solutions définitives. C'est ainsi que bon nombre (par exemple, Philip Frank) décrivent la métaphysique comme une physique désormais périmée. Bref, le métaphysicien serait un personnage qui refuse de changer une théorie physique longtemps admise, alors que l'expérience désormais s'y oppose. Il faut toutefois reconnaître qu'il est très rare que deux personnes conçoivent le sens du mot "métaphysique" de même façon.

L'"identique imaginé..., c'est-à-dire identique également à ces deux points de vue, au point de vue temps et espèce, ...équivaut à l'affirmation qu'un objet ne saurait être rigoureusement identique qu'à lui-même, à l'endroit et au moment où nous l'observons", voilà une observation qui me paraît tout à fait acceptable. Vous n'aurez qu'à la comparer au texte de S. Thomas que nous venons de citer des Sentences. Toutefois, je n'emploierais pas le terme "imaginé". Car il ne me semble pas qu'un objet identique à lui-même, à un endroit et à un moment déterminés, ne tienne son identité que dans l'imagination, à moins que "imaginé" ne se rapporte à la chose à un endroit et à un moment donnés, isolés, par abstraction, du mouvement et du temps. On pourrait en effet employer le mot "imaginé" en rapport avec un instant que nous avons immobilisé, comme nous faisons en

considérant le temps comme une quatrième coordonnée, où l'écoulement du temps est exclu de la représentation géométrique et où la variation n'est devenir qu'en un sens équivoque mais légitime.

IX

7. Le sens de ce paragraphe ne me paraît pas aisé. De quelle dualité s'agit-il? Du dédoublement effectué par notre raison en formant une proposition d'identité? Bien sûr que le sujet et le prédicat sont discernables comme tels, mais ces deux termes réfèrent à une seule et même chose. Suivant le paragraphe précédent (6) l'objet était identique à lui-même, il était indiscernable de lui-même, mais uniquement à un endroit et à un moment donnés.

Concevoir simultanément des notions parfaitement contradictoires? S'agirait-il ici des termes "discernable" et "indiscernable"? Ces notions sont en effet contradictoires quant au mode de signifier. Mais de quel objet disons-nous qu'il est à la fois discernable et indiscernable sous le même rapport? Remarquons, d'autre part, que la notion d'indiscernable, en tant que négative dans le mode de signifier, implique forcément la notion de discernable, de même que toute négation que nous concevons, qu'elle soit relative ou absolue, implique de toute nécessité le terme affirmatif nié. En concevant non-être, nous concevons à la fois l'être; en concevant la cécité, nous concevons simultanément la vue. Il n'y a en cela aucune contradiction. Il y aurait contradiction si nous affirmions à la fois et sous le même rapport le terme affirmatif et le terme négatif d'un même sujet. Les termes ainsi opposés, l'affirmatif qui est

de la notion du terme négatif, encore donc qu'ils aient une notion en commun, l'affirmative, ils ne sont pas identiques entre eux. L'être n'est pas le non-être. La cécité n'est pas la vue; la cécité est la négation réelle de la vue, réelle dans l'animal qui devrait voir.

J'attire votre attention sur "cette espèce de syncrétisme ou de flottement de la raison, qui lui permet de concevoir simultanément des notions parfaitement contradictoires..." Vous avez le texte complet sous les yeux dans votre exemplaire de La notion de l'identique. Comment faut-il comprendre, à quoi convient-il de rapporter, cette espèce de syncrétisme ou de flottement de la raison? Faut-il entendre que la raison se rend compte que le dédoublement qu'elle forme au-dedans d'elle-même démontre l'imperfection de l'énonciation par voie de composition? A y regarder de près, il n'y a absolument aucune contradiction dans l'énonciation par composition d'une identité. D'autre part, nous demanderions l'impossible si nous croyions pouvoir affirmer sans composé.

8. En quoi l'identité parfaite entre deux objets constitue-t-elle une impossibilité? Ce n'est que dans la dernière phrase de ce paragraphe que nous voyons ce que l'auteur veut dire, savoir: un même objet, à deux instants différents, ne peut pas être sous tous les rapports identiques, car on nierait de ce fait la diversité des instants dont il est affecté: être en t et être en t' ne sont pas la même chose, encore que la chose qui s'y trouve soit fondamentalement même. Nous pouvons appliquer ici la seconde phrase de ce paragraphe de Meyerson: "...la science, d'accord avec le sens commun, suppose bien que ces rapports se

rattachent à un support, elle affirme l'existence du substrat."

9. En lisant ce paragraphe nous sommes tentés de rappeler les divisions de l'un déjà citées. Par l'identique fait, entend-il l'identité numérique? ou encore, l'entend-il au sens de l'un parménidien? Pourrait-il s'agir en même temps d'un unique moyen de connaître toutes choses? Quoi qu'il en soit, une fois que nous savons qu'il doit y avoir une telle limite, encore que nous n'y puissions atteindre, nous savons désormais que tous nos actes et toutes nos tentatives d'identification — mais celle surtout qui conduit à la connaissance des principes tout premiers en soi, de causes de plus en plus universelles — comme des participations de plus en plus approchées du divin. Si nous ne voyons pas les choses dans leur cause première et universelle, nous savons du moins qu'une telle cause existe et qu'elle est savoir subsistant, spéculatif et pratique.

10. Certes, l'infiniment petit est une notion-limite. Et cette notion a été très longtemps mal comprise. On le voit bien dans l'objection citée de l'Alembert. Nous l'avons vu, le cercle comme limite d'un polygone régulier inscrit dont les côtés se multiplient suivant la proportion que nous avons décrite, n'implique aucune contradiction. Ce qui impliquerait contradiction, c'est que par une telle progression on atteigne cette limite. Ce que Meyerson paraît vouloir dire, c'est que la tentative scientifique tend vers une limite qu'on ne pourrait atteindre sans contradiction. Or, bien que cette limite demeure toujours au-delà de toutes nos tentatives, quelle que soit la connaissance que nous pouvons en fait acquérir, quel

que soit le degré d'approximation de la vérité partielle ou entière, notre intelligence n'en sera jamais satisfaite.

11. Ici Meyerson se demande s'il n'y aurait pas lieu de faire un compromis et de s'en tenir au similaire. Rappelons la définition donnée du similaire ou semblable. Notons maintenant qu'il n'y a aucune imperfection dans la similitude comme telle, encore qu'elle implique distinction des termes semblables. C'est plutôt notre manière de connaître les choses semblables qui implique imperfection, qu'il s'agisse d'objets mathématiques ou d'objets dans la nature. Nous ne pouvons en effet les saisir à la fois distinctement dans un seul moyen de connaître.

Tout ce paragraphe fait penser à une limite semblable à l'être un et identique de Parménide; identique dans son être et identique dans son connaître. Meyerson venait de parler du "flottement de la raison". C'est bien ce qui se produit ici, pour autant qu'il semble osciller entre l'un et le multiple réels et l'un et le multiple dans le connaissant quant à son mode de connaître l'un et le multiple réels. Nous l'avons vu, l'unité d'être absolue et l'unité absolue de l'espèce intelligible en laquelle toutes choses sont représentées dans leurs distinctions sans toutefois diviser d'aucune manière la connaissance, ne se trouvent qu'en Dieu dans son identité absolue, cause de toute autre identité, soit réelle, soit intentionnelle. Est-il permis de croire que Meyerson balbutiait des pensées aussi profondes? Il me semble que oui.

12. J'avoue ne pas comprendre la rose est rouge ou Socrate était athénien, comme exemples de la conception qui admet

la simple similitude. Mais quand Meyerson dit que la phrase commune, dont il vient de donner les exemples cités, manifeste "la même tendance", c'est-à-dire la tendance vers l'identique parfait, il devient plus compréhensible. En effet, toute proposition affirmativa implique une certaine identification; mais dans l'exemple la rose est rouge l'identification ne pourrait être entière sans contradiction, car cela voudrait dire que rose et rougeur seraient identiques entièrement, tout comme la rose rouge est la rose rouge. (Le cas de Socrate était athénien est quelque peu différent, le verbe étant à l'imparfait. Voir In I Peri Herm., lect. 5, nn. 12-14.)

Finalement, Meyerson semble dire que ce n'est qu'en tant qu'elle tend vers la limite de pure identité que se manifeste "l'essence de la pensée motrice". Il s'agit donc d'une pensée qui persiste dans l'état de mouvement. Et ce n'est qu'en vertu de ce mouvement que la limite a le caractère de limite. Par exemple, le cercle n'est pas la limite d'un polygone donné, si grand que soit le nombre de ses côtés; ce n'est que par rapport au polygone régulier inscrit dont les côtés se multiplient au delà de tout nombre donné que le cercle est une limite.

13. Rappelons encore une fois la distinction que nous avons faite entre l'identique d'une part, le semblable et l'égal d'autre part. On ne pourrait nier la multiplicité qu'implique l'égal ou le semblable sans détruire l'égalité ou la multiplicité. (Parler d'une ligne égale à elle-même ne peut impliquer qu'une relation d'identité.) Par contre, l'identique, sous le rapport où il est identique, exclut la multiplicité, encore

qu'on doive effectuer un dédoublement dans la pensée pour exprimer cette identité comme vraie. Quant à la similitude ou l'égalité, est-il vrai que la pensée est en repos devant elle? S'il s'agit de la pensée tendant vers l'identité du moyen de connaître distinctement le multiple, nous dirions que la pensée ne s'y trouve pas en repos. Par contre, s'il s'agit de la multiplicité du côté des objets dits semblables ou égaux, toute pensée peut s'y reposer. Néanmoins, une fois la similitude constatée, reste l'incitation à modifier la façon de la connaître. Si Meyerson entendait une pensée qui se reposerait dans sa propre complexité, si dans cette imperfection la pensée se donnait comme la limite de la perfection, il aurait raison d'y voir "la conception positiviste du savoir, celle qui entend le limiter à la description". Au fond, la pensée positiviste trouve sa limite à elle dans le pur éparpillement de la machine à supputer, limite qui n'est donc autre que la négation même de l'intelligence — négation acceptée par ceux qui substituent le calcul à la pensée.

Encore une fois, si on l'entend de l'intelligence qui poursuit comme limite certaine manière d'imiter l'universel in repræsentando, il est vrai que l'intellect recherche sans cesse l'identification, la rationalisation parfaite, mais qu'il ne peut jamais se satisfaire, jamais atteindre à une véritable quiescence, jamais parvenir à l'état de pur intellect. (Ses exemples tirés de l'architecture ne sont pas dépourvus de valeur. Le talon de la chaussure féminine exhibe une tendance analogue: il tend à être de plus en plus haut et en même temps à devenir infiniment mince. A la limite les femmes marcheraient sur de l'air. Mais, rassurons-nous, leurs talons font aussi plus de bruit que jamais.)

14. Certes, il est indispensable de maintenir fermement, dans l'analyse de la pensée, dans l'analyse de notre mode et moyens de connaître, la notion de l'identique absolu (connu de nous par voie de négation), pour nous rendre compte incessamment de la mesure dans laquelle nous déclinons de son identité. Que nous ayons naturellement un unique moyen de tout connaître, voilà qui est certainement impossible, impossible pour toute intelligence créée. Il est donc bien entendu qu'en sa pureté absolue cet identique ne se rencontre nulle part comme acquis, ni dans notre pensée commune, ni dans notre savoir physique, dans son sens le plus large, ni dans notre savoir philosophique, puisque partout nous nous heurtons à du multiple qui divise notre pensée. A cet égard, il n'y a toujours et partout que de l'identique partiel. Même si ce dont nous parlons n'est pas en soi que de l'identique partiel, il n'y a dans notre mode de connaître l'identique parfait que de l'identique partiel. C'est ce que l'on voit dans le caractère compositif de l'énonciation d'identité.

15. La dernière phrase de ce paragraphe mérite l'attention. Que faut-il entendre par "l'inexistence de telles limitations"? Si nous prenions en exemple le cercle comme limite d'un polygone régulier inscrit dont les côtés se multiplient, cette tendance vers le cercle est sans limitation; elle se poursuit indéfiniment. Si d'autre part nous prenons comme exemple les substances séparées, dans leurs connaissances naturelles, nous nous trouvons devant une semblable inexistence de limitations. Je veux dire que l'intelligence séparée créée la plus parfaite possible est impossible.

16. Les observations que fait Meyerson sur le caractère extrêmement équivoque du signe d'égalité en mathématique sont fort justes. Car il s'agit tantôt d'identité, tantôt d'égalité, tantôt de similitude. Inutile de vouloir donner à ce signe un sens unique. Il suffit de pouvoir en déterminer le sens par le contexte.

17. Nous l'avons vu dans nos prolégomènes, le terme "identique" est un terme analogique. Il en est de même pour le mot "identification". Aussi Meyerson a-t-il raison de dire "qu'une tentative même de définition un peu plus serrée ne ferait qu'ajouter aux difficultés d'intellection". C'est pourquoi, en traitant de l'"un", on commence aussitôt par le diviser; on fait de même pour le terme "identique".

Notons aussi ce qu'il dit de la réduction du changement à un déplacement spatial. C'est un exemple d'identification en physique mathématique. Plus loin, dans ce même paragraphe, Meyerson dit fort bien que c'est une pure illusion de croire que la quantité doive primer la qualité. Reste cependant que, en physique mathématique, on doit faire abstraction de tout ce qui ne peut s'exprimer en termes de mesures. Toutefois, la sagesse demande qu'on se rende bien compte qu'il ne s'agit ici que d'une abstraction, si fructueuse soit-elle. (En suivant les sentiers sinueux de ce texte de Meyerson, nous risquons de nous éloigner du chemin principal où nos prolégomènes nous ont engagés.)

18-20. Le paragraphe 19 présente quelques difficultés. On peut en effet se demander s'il n'est pas possible de classer toutes les sortes d'identification qu'effectue l'intelligence dans l'effort de se conformer au réel avec les moyens de con-

naître dont elle dispose. Tout l'Organon d'Aristote est donné à cette fin. Nous n'y trouvons cependant que les branches de la logique générale. Mais, comme S. Thomas l'explique dans son commentaire sur la Métaphysique (II, c. 3, lect. 5, n. 335): "Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet". Or, ces méthodes particulières se développent au cours de l'histoire. Par exemple, il n'y a pas si longtemps qu'on se rend compte de ce que le physicien veut dire par "simultanéité à distance". Sa définition, par Einstein, ne fait que voir à quel point le physicien doit définir en termes de nombres mesures. Or, cette définition particulière est à la base d'une théorie physique assez radicalement nouvelle. Si je comprends bien, Meyerson veut dire que les modalités d'identification connues ne permettraient pas de prévoir quelle tournure vont prendre les théories physiques dans l'avenir. Quelle sera la théorie qui un jour dépassera la relativité? La seule connaissance des méthodes employées en physique ne permet pas de le prévoir.

Est-ce à dire que la science progresse au hasard? Encore que bon nombre de découvertes scientifiques aient été strictement fortuites, il ne s'ensuit pas que la science progresse à l'aveugle. Si nous voulons connaître la nature suivant une concrétion toujours plus poussée, nous devons sans doute très souvent anticiper sur le provisoirement acquis, par des généralisations, des hypothèses, des théories susceptibles d'être mises à l'épreuve. Mais cette activité, qu'on appelle parfois créatrice, n'a pas la liberté que certains voudraient lui accorder. Si c'est bien la réalité que nous voulons com-

naître, et la connaître de mieux en mieux, cette liberté devrait plutôt se définir par la capacité de progresser dans la connaissance de la nature, de laisser des théories qui ne suffisent plus à rendre compte des phénomènes qu'elles nous ont pourtant permis de découvrir. Le point est qu'en fin de compte une théorie n'est physique que dans la mesure où elle est conforme à l'expérience sensible. Meyerson a donc bien raison de dire que "pour nous, au contraire, cette liberté est bien moindre (que celle dont parle Gaston Milhaud), l'activité de l'intellect se trouvant enserrée entre les barrières qui sont constituées par le point de départ — dans le divers de la sensation — et le point d'aboutissement — dans l'identique de la pure raison." Or, c'est précisément ce point de départ qui rend pour nous inaccessible le point d'aboutissement. "Puisque ce dernier point se trouve invariablement situé dans l'infini, ce qui limite l'arbitraire de l'effort de la raison, c'est le fait qu'il est immanquablement dirigé vers ce but inaccessible."

Ce que dit Meyerson est littéralement vrai. Voici toutefois comment nous l'entendons concrètement. Pour avoir du monde une connaissance parfaitement adéquate il faudrait le voir dans une seule espèce intelligible, universelle in repraesentando et rerum factiva. On peut se demander dans quelle mesure notre manière de voir s'accorde avec celle de Meyerson. Encore que son but ne soit nullement exprimé d'une façon bien déterminée dans ses œuvres, certainement pas dans les termes où nous le formulons, ses écrits, depuis les tout premiers, font constamment penser à un mode supérieur de connaître, que nous appelons divin, mode inaccessible à l'intelligence humaine, (cela du

moins le savons-nous) mais auquel celle-ci devrait constamment se comparer. On peut dire aisément que je force la note. A quoi je réponds que mon but n'est nullement historique. Mais je ne puis m'empêcher de voir dans ce diffus effort de Meyerson une sorte de preuve, de plus en plus concrète, toujours tentative mais très significative de la mesure où nous déclinons de l'idéal d'intelligence.

Prenons bien note des deux phrases suivantes: "Toutefois, nous venons de le dire, il ne s'agit que d'une direction grossière modo, et le chemin précis [du point de départ vers le point d'aboutissement] reste indéterminé. C'est là, dans le choix de cette voie, que la raison manifeste son libre arbitre." Faut-il opposer cette liberté à ce qu'il avait appelé plus haut (§ 5) "penchant métaphysique"? Vu la suite de ce paragraphe, il me semble qu'il veut dire que le chemin dont il s'agit n'est pas tracé d'avance et que rien ne nous permet de le tracer sûrement. En d'autres termes, il n'y a pas de substitut, humain et adéquat, pour la limite inaccessible vers laquelle tend notre intellect. On pense ici à Raymond Lull, à Leibniz, et à Hegel, qui cherchaient ou qui croyaient avoir trouvé une méthode purement logique qui nous mettrait d'elle-même en face de la rerum universalia. Ils pensaient "que la voie par laquelle la raison devait s'attaquer au réel était désormais toute tracée. On sait dans quelle faible mesure l'évolution réelle du savoir a répondu à cette attente. C'est que le problème est véritablement insoluble et restera sans doute tel en toute éternité."

(La tentative où s'engage l'intelligence humaine à tirer de son propre fond tout le monde connaissable apparaît souvent

au cours de l'histoire. On dirait que cette intelligence se permet parfois de protester contre sa dépendance de "données". Ces entreprises inefficaces aboutissent cependant à une sorte de nihilisme plutôt sophistique. Voici ce que je veux dire.

La logique a pour sujet des intellecta secunda, des intentions secondes. Or les intentions secondes n'ont d'être objectif que dans les limites mêmes de la raison. Il serait contradictoire qu'elles existassent dans la réalité, aussi contradictoires qu'une relation réelle d'identité. Les intentions secondes, relations de pure raison, ont pourtant leur efficace au sens où la logique est un outil indispensable pour mettre de l'ordre dans la raison. Le besoin de logique, d'autre part, la nécessité d'une rectification artificielle, est caractéristique de l'intelligence humaine, c'est-à-dire de la raison dont c'est le propre de discourir. Or Hegel, par exemple, ne distingue pas entre intention seconde et intention première. Au lieu de voir les intentions secondes comme fondées sur les intentions premières, et les premières (c'est-à-dire les objets en tant que connus, dans l'intelligence) comme fondées sur les choses en soi, il accorde la priorité absolue aux intentions secondes qui en sorte deviennent premières. Hegel s'efforce de tirer les intentions premières de ce que nous appelons intentions secondes, et des intentions premières il veut déduire les choses jusque dans leur historicité. C'est ainsi qu'il faut entendre son "le réel est rationnel". Notons maintenant que le besoin d'intentions secondes est celui d'une intelligence à la limite inférieure de l'intellectualité. De telles relations ne sont possibles que dans l'intelligence la plus débile, celle de l'homme.

C'est donc bien de cet ordre que la raison produit au-dedans d'elle-même pour se rectifier que Hegel paraît vouloir inférer l'ordre des choses tout entier.

En outre, comparée au réel, la relation de raison n'est rien du tout; elle est néant de réalité. Si nous disons qu'elle existe, il faut entendre qu'elle n'existe qu'à l'instar de ce qui existe. Donc, dans la tentative de Hegel, qui en fait ne pourrait jamais être que verbale, on s'efforce de tirer le réel d'un néant de réalité. Nous l'avons vu plus haut, si Hegel méprise la nature, c'est parce que celle-ci se montre têteue et ne cesse de proclamer sa priorité en même temps que notre dépendance. Certes, nous accordons à l'intellect agent quelque chose de divin pour autant qu'il illumine et rend intelligible en acte les objets sensibles. Reste cependant que nous dépendons des choses sensibles dans leur intelligibilité en puissance, c'est-à-dire de la réalité la plus inférieure qui soit.)

La référence à Platon est tout à fait à propos. Contraindre les phénomènes à rentrer dans le cadre de l'identique, en accommodant par la violence, selon l'expression de Platon, "la nature de l'Autre, nature rebelle, à celle du Même" (Timée, 35a). Dans Le cheminement de la pensée, Meyerson dit, en marge de cette même citation:

C'est ainsi que, comme nous nous sommes appliqués à le montrer ailleurs, l'ensemble des théories scientifiques, par une marche inconsciente, mais irrésistible, aboutit immanquablement à dissoudre le réel dans l'espace vidé de tout contenu matériel: la sphère de Parménide.— Sans doute cette résolution n'est-elle jamais complète; l'espace est remplacé par une hypostase, l'éther, doué de propriétés mystérieuses et contradictoires, ou bien alors on y introduit une différenciation à l'aide de concepts purement mathématiques, comme dans la théorie de la relativité. Mais peut-on dire que, dans cette marche, on a raisonné dans un système, dans le sens de Bosanquet, peut-on affirmer que la nature du divers

restant était tracée d'avance? N'est-il pas évident, tout au contraire, que ce à quoi tendait la raison scientifique, c'est à détruire tout divers, et que celui qu'elle laisse subsister est la manifestation de la résistance que lui a opposée le réel. (p. 489)

Comment faut-il entendre "la nature de l'Autre, nature rebelle, à celle du Même"? Rappelons ce que nous avons vu sur la connaissance qu'ont les substances séparées en comparaison de la nôtre. Pour l'intellect pur, le moyen de connaître est antérieur au connu, puisque le moyen de connaître est ou bien celui de la cause première de toutes choses, ou est dérivée de cette cause, et que celle-ci est antérieure à l'être propre des choses qu'elle produit. Envisagé sous ce rapport précis, l'Autre n'est donc point rebelle à l'intellect pur. Il est en quelque sorte assimilé avant d'être en lui-même. En revanche, l'intelligence qui dépend de l'Autre pour le connaître ne pourra jamais se l'assimiler qu'en l'abordant de biais, par des biais qui sont des pis-aller, telle l'abstraction, le passage du tout confus à la définition, la vérité exprimée par voie de composition ou de division, etc. Notre intelligence ne peut jamais regarder les choses en face. Au contraire, elle se heurte aux choses, qui ne cesseront de lui résister, qui sont rebelles en raison de leur priorité relativement à la raison. S'omme toute ce n'est qu'en Dieu que l'Autre, tel que nous l'entendons ici, est entièrement préconçu, totalement dépourvu de sa nature rebelle. Quant aux substances séparées créées, ce n'est pas non plus l'Autre qui serait en lui-même rebelle, car s'il leur faut une pluralité de moyens de connaître, cela ne tient pas à la pluralité des choses à connaître, mais à la pluralité des moyens qu'il leur faut pour connaître les choses distinctement. En

d'autres termes, le caractère rebelle de l'Autre doit, au point de vue cognoscibilité, avoir sa source dans les limitations de l'intelligence créée.

On comprend dès lors pourquoi Aristote insistait tellement sur ceci, que Dieu ne peut pas connaître les choses en elles-mêmes, voulant dire par là que Dieu ne peut daucune manière dépendre des choses autres que lui pour les connaître. Il ne peut les connaître qu'en se connaissant soi-même. Combien est donc superficielle l'interprétation de qui prétend que d'après Aristote Dieu ne connaît pas les choses autres que lui. Pareille interprétation anthropomorphique de la connaissance de Dieu est un signe/debilitas intellectus, pour employer l'expression de S. Thomas. S'il fallait y croire, il faudrait attribuer à Aristote la pensée stupide que nous sommes supérieurs à son Dieu par ceci que nous connaissons Dieu, si imparfaite que soit cette connaissance, et nous connaissons des choses autres que lui alors que Dieu ne les connaît pas.

Certes, les choses autres que Dieu sont vraiment autres pour Dieu même. La distinction entre Dieu et sa créature est la plus profonde et entière qui soit, tandis que déjà par sa présence d'immensité la cause première est plus intime à son œuvre que celle-ci ne l'est à elle-même. Car toute créature habet aliquid sui extra se (In I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, sol.). Ce que son œuvre n'a pas en face de Dieu, c'est la nature rebelle de l'Autre que son œuvre revêt devant une intelligence limitée, c'est-à-dire une intelligence qui n'est pas à la limite de l'absolue identité.

Notez, dans la suite du texte de Meyerson, sa remarque sur "l'histoire des sciences". L'histoire des sciences, ne l'oublions pas, se déroule principalement dans la tête des hommes. Sans doute, les sciences expérimentales, surtout, demandent de l'activité extérieure, de la fabrication, des déplacements. Mais tout cela est dans l'ordre des moyens de faire parler les choses comme si nous devions les agiter pour les éveiller. Ce ne sont évidemment pas les choses qui ont besoin d'être éveillées; au contraire, nous les agitons afin qu'elles nous éveillent. L'appareillage, vaste et intriqué, est un outil physique, l'organe indispensable de la science naturelle. Même la mathématique peut profiter des machines à calculer électroniques. Mais tout cet appareillage extérieur est destiné, en premier et en dernier, à servir la vie de l'intelligence, de son activité immanente de savoir. Si la science a une histoire, c'est en raison de son pénible cheminement. Ce cheminement est sinueux et laborieux pour deux raisons d'ailleurs connexes. La première se trouve dans le caractère abstractif, compositif, divisif, discursif, de la raison. Les choses, d'autre part, dont dépend premièrement notre connaissance, ont en elles-mêmes un caractère foncièrement historique.— Si nous en avions le temps, nous pourrions montrer d'où vient ce caractère historique, en expliquant en quoi consiste la potentia simul contradictionis telle que nous la trouvons dans la nature, et qui trouve son expression dans la contingence des choses générables et corruptibles. C'est à cause de ce genre particulier de "possibilité" que l'existence et l'activité des choses naturelles sont laborieuses. (Voir In IX Meta., lect. 9, n. 1878.) Ni le devenir

ni l'être d'un individu dans la nature ne se trouvent assurés. Les choses naturelles ne sont sûrement là que lorsqu'elles le sont en fait. Si nous devions ignorer ce qu'est notre intelligence et ce qu'elle fait avant de connaître, nous devrions dire avec Hume que les choses sont contingentes au point où la science est impossible. Notre position, face à celle de Hume, est la suivante: quand même tous les êtres qui composent notre cosmos seraient intrinsèquement contingents, la science naturelle ne portant jamais directement sur les êtres naturels dans leur individualité et contingence, la science naturelle est quand même là. Il faut distinguer en effet entre un homme donné et "ce qu'est" un homme. Si notre connaissance strictement scientifique dépend de l'existence d'individus, elle ne porte pas sur l'individu comme tel, mais sur la ratio universalis que nous découvrons dans l'individu mais qui n'est pas l'individu. Comme Parménide l'avait déjà vu, la science ne peut porter que sur l'universel et l'immuable. Cela pose évidemment une difficulté (voir In Boethium de Trinitate, q. 5, a. 2). Comment peut-on avoir une connaissance strictement scientifique des choses mobiles, des choses contingentes? C'est que la science naturelle porte sur "ce que c'est qu'un être mobile", "ce que c'est que le mouvement", "ce que c'est que la contingence". Or, "ce qu'est le mouvement" n'est pas en mouvement, "ce qu'est la contingence" n'est pas contingent. De même "ce qu'est" un homme ne peut ni naître ni mourir, encore que tout homme naisse et meure. (Je ne vois pas très bien en quoi Hume diffère sous ce rapport de Cratyle. Il est encore tout naturel que Hume ait fini par ne plus faire que de l'histoire.)

X

21. Nous avons malgré nous anticipé Meyerson sur une distinction qu'il fait dans le présent paragraphe, et qui est capitale. Nous sommes maintenant préparés pour en saisir la portée. Meyerson parle donc d'un double obstacle auquel se heurte la raison, et il précise qu'il s'agit de "prévision", c'est-à-dire une prévision des tournants très concrets que fera la pensée dans son futur cheminement. Notons la distinction qu'il fait d'abord à propos du réel: celui-ci est à la fois accessible et rebelle à la raison. En tant qu'accessible on l'appelle "rationnel ou rationalisable". Nous dirions que le réel sensible n'est en soi intelligible qu'en puissance, que nous-mêmes nous devons le rendre intelligible en acte, et dans cette mesure il est "rationalisable". Mais cette rationalité demeure inépuisable.

C'est un peu plus loin dans ce paragraphe que nous rencontrons la distinction que nous-mêmes nous avons faite. Meyerson dit: "Toutefois, ce mystère de l'opacité foncière du réel n'est pas le seul que le savant trouve en face de lui. Car il y a encore, d'autre part, cet autre mystère, tout aussi profond, de notre intellect." En d'autres termes, il y a de l'obscurité et dans le connu et dans le connaissant, plus précisément dans notre intelligence. C'est bien ce que nous avons vu dans les prolégomènes. Quant à notre raison, elle est obscure à elle-même dans sa dépendance du réel sensible pour se connaître elle-même. Nous ne pouvons découvrir sa nature qu'en considérant les objets sensibles, la façon dont nous connaissons ces objets, et de là nous allons vers la puissance qui connaît un objet de telle

ou telle manière. Meyerson dit fort justement que "la Raison, cela est certain, ne se connaît point elle-même par suite du simple fait qu'elle ne saurait s'observer elle-même. Tout ce qu'elle sait de son propre fonctionnement, elle ne peut que le conclure, par l'analyse de ce qu'elle produit — de manière inconsciente, cela va sans dire — dans le langage (comme l'ont fait Aristote et les longs siècles qui l'ont suivi, en posant les fondements de la logique classique) ou dans la science." J'avoue ne pas très bien voir le rapport entre la dernière phrase (Or, en examinant...) et les lignes précédentes que je viens de citer. Le paragraphe suivant pourra peut-être nous aider.

22. Ce passage explique apparemment ce que Meyerson voulait dire dans la dernière phrase du paragraphe précédent. Son idée me paraît être la suivante. Il la manifeste par l'exemple des explications physiques tirées de la géométrie non-euclidienne, qui furent d'abord déclarées "impossibles d'essence". Ce qui est ici déclaré impossible, c'est d'établir un rapport entre les constructions que fait l'intelligence au-dedans d'elle-même et les phénomènes physiques à expliquer. C'est avec Einstein qu'on a fait le pont. Il y avait donc auparavant une lumière dans l'intelligence, mais dont on ne voyait pas l'utilité par rapport au réel; nous voici donc devant une rationalité dont on ne voit pas le caractère rationnel par rapport à la réalité. Le réel, lui, était lui-même obscur pour autant qu'on ne voyait pas comment on pouvait en rendre compte au moyen de la géométrie non-euclidienne.

23. Ce paragraphe n'ajoute rien d'essentiel à ce qui précède. Marquons toutefois une phrase qui pourrait prêter à

équivoque. "Vouloir enserrer cet effort perpétuel de la raison entre des barrières constituées par les règles strictes serait mettre à nu le secret intime de l'intellect créateur et rendre en quelque sorte machinal le progrès de la pensée". Meyerson pense sans doute à ce que nous appelons le logicisme, puisqu'il fait encore une fois allusion à l'ars inveniendi au Moyen Age. Il s'agissait en effet d'un art, absolument universel, qui se substituerait à toutes les sciences et qui devrait pouvoir conduire à toute conclusion possible dans quelque genre que ce soit, d'une façon a priori. On supposait en quelque sorte que l'ens naturae pouvait être inféré adéquatement de l'ens rationis. (Voir à ce sujet, S. Thomas In IV Meta., lect. 4, n. 574; In I Post An., lect. 20, n. 5). Bien sûr qu'une telle entreprise est impossible. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne puisse établir des règles de raisonnement qui soient définitives.

24. Ce paragraphe final n'ajoute rien de nouveau à ce que nous avons vu dans les précédents. Qu'on nous permette toutefois d'en faire une paraphrase en guise de conclusion. Voici ce que nous dirions. L'homme diffère de tous les autres animaux par sa vive conscience d'être ignorant. Il peut se rendre compte des énormes détours qu'il doit faire pour acquérir un peu de connaissances. Il peut connaître assez aisément beaucoup de choses, mais la difficulté de les relier distinctement les unes aux autres par rapport à des principes peu nombreux, et même par rapport à un seul, est difficile dans la même proportion. L'homme peut se mettre à analyser la façon dont il connaît (c'est ce que l'on commence à faire dans le De Anima, enquête qui se poursuit en psychologie expérimentale); il se

rend alors compte de l'invraisemblable complexité de son mode de connaître et des moyens, souvent largement fictifs, dont il doit faire usage. Mais une fois que par voie de démonstration il parvient à connaître la cause dont il est dit Tu autem idem ipse es, et que par voie de négation il commence à savoir que ce Même est pure intellection, l'homme peut comparer sa propre intelligence à celle de l'Acte Pur, entrevoyant ainsi la mesure dans laquelle la raison humaine décline de la pensée subsistante. L'homme, étant pourvu d'une intelligence, si imparfaite soit-elle, table rase pour commencer, essaie naturellement de s'approcher autant que possible de l'identique parfait. Comment parvient-il à mieux connaître cette identité? Il n'y parvient pas en sachant simplement que Dieu est l'être dont tous les autres êtres ne sont que de lointaines participations, ni en sachant que Dieu est infiniment sage, infiniment bon, etc. C'est surtout en examinant les choses qui sont à notre portée, celles du monde sensible, qui sont les œuvres de l'art divin, que nous pouvons nous former une idée de plus en plus déterminée de l'art qui les crée et les façonne. Voilà pourquoi l'étude de la nature est d'une si grande importance. Elle nous procure de la matière à nier, et les négations seront d'autant plus fécondes que notre connaissance de ce que nous nions est plus déterminée, plus distincte. Car la voie négative demande que les choses que nous nions soient de mieux en mieux connues. Et c'est en entassant pour ainsi dire les négations qu'à reculons nous nous approchons de plus en plus de Dieu. (Voir le Mythe de la caverne.) Quant à la connaissance des choses divines, S. Thomas dit que "quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto

minus confusa est earum cognitio nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias (In Boethium de Trinitate, q. 6, a. 3, c; Cf. In I Sent., d. 22, q. 1, a. 3). D'après Aristote, le but de l'étude des choses naturelles n'est autre que celui de mieux connaître l'art qui les a façonnées. Cela ne veut pas dire que le but de la connaissance de la nature ne soit spéculatif. Mais, sitôt que l'on cherche la sagesse, la nature et la connaissance que nous en acquérons devient comme un "moyen" (au sens large) de mieux connaître Dieu.

La connaissance des êtres supérieurs, si imparfaitement que nous puissions l'atteindre, nous apporte pourtant, en raison de son prix, plus de satisfaction que celle de tout ce qui est à notre portée, de même que la vision fugitive et partielle des objets aimés nous donne plus de joie que l'observation précise de beaucoup d'autres choses si grandes soient-elles. Mais la connaissance des êtres périssables pénètre davantage ses objets et s'étend sur un plus grand nombre; aussi procure-t-elle une science plus vaste. De plus le fait que ces êtres sont mieux à notre portée et plus proches de notre nature, rétablit, dans une certaine mesure, l'équilibre avec la science des êtres divins... Même quand il s'agit d'êtres qui n'offrent pas un aspect agréable, la nature, qui en est l'architecte, réserve à qui les étudie de merveilleuses jouissances, pourvu qu'on soit capable de remonter aux causes et qu'on soit vraiment philosophe. Il serait d'ailleurs illogique et étrange que nous prenions plaisir à contempler les reproductions de ces êtres, parce que nous considérons en même temps le talent de l'artiste, peintre ou sculpteur, et que nous n'éprouvions pas plus de joie à contempler ces êtres eux-mêmes tels que la nature les a organisés, quand de la nature réside quelque merveille. Il faut retenir le propos que tint, dit-on, Héraclite à des visiteurs étrangers qui au moment d'entrer s'arrêtèrent en le voyant se chauffer devant son fourneau: il les invita, en effet, à entrer sans crainte en leur disant que là aussi il y avait des dieux. On doit, de même, aborder sans dégoût l'examen de chaque animal avec la conviction que chacun réalise sa part de nature et de beauté. — Car dans les œuvres de la nature c'est pas le hasard qui règne, mais c'est au plus haut degré la finalité. Or la fin en vue de laquelle un être est constitué et produit, tient la place du beau. Mais si quelqu'un considère comme méprisable l'étude des autres animaux, il lui

faut étendre ce mépris à lui-même; car ce n'est pas sans une grande répugnance que l'on peut voir de quoi est composé le genre homme, par exemple le sang, la chair, les os, les vaisseaux et autres parties semblables. D'autre part, quand on traite d'une partie ou d'un objet quelconque, il faut, dans un cas comme dans l'autre, considérer comme une obligation de ne pas faire mention de la matière et de ne pas la prendre comme but de la recherche, mais de s'attacher à la forme totale. Ainsi quand il s'agit d'une maison, c'est d'elle que l'on traite et non de briques, de mortier et de morceaux de bois. De même, quand il s'agit de la nature, il faut s'occuper de l'assemblage et de la totalité de l'être, et non des éléments qui n'apparaissent jamais séparés de l'être auquel ils appartiennent (Aristote, Les parties des animaux, I, c. 5, 644b30-645a-b. Trad. Pierre Louis, Coll. Budé, Paris 1956).

Le passage que nous venons de lire doit être interprété à la lumière d'une définition de la nature, que S. Thomas compose dans son commentaire sur Phys. II, c. 8 (199b26), lect. 14, n. 8: "...Natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam". Les natures ne sont donc autre chose que des œuvres de l'art divin, mais qui diffèrent des productions de l'art créé par ceci qu'elles contiennent en elles-mêmes des principes intrinsèques et premiers de leur mouvement. L'exemplum d'Aristote est celui d'un constructeur de vaisseaux qui saurait mettre dans le bois des principes qui permettraient au bois de se muer en vaisseaux. Et il renforce cet exemplum par un autre: "Ce qu'on voit le mieux dans le cas de l'homme qui se guérit lui-même; la nature lui ressemble" (199b30). Bref, l'étude de la nature, considérée sous ce rapport, est une tentative de connaître de mieux en mieux l'art divin, art absolument indivisible et universel. A chaque pas de son investigation de la nature le philosophe doit se rendre compte que la multiplicité et la variété des choses

naturelles ne sont qu'une diffraction de la surabondante identité de cet art. Meyerson paraît avoir bien compris que de cette identité nous ne pouvons avoir qu'une connaissance par négations.

In nature's infinite book of secrecy
A little I can read.

Alors que nos paroles écrites sont lettres mortes, celles du livre de la nature sont fécondes, n'étant autre chose que des logoi vivants qui nous appellent à bénir le Verbe qui les profère.

Québec, le 12 juillet 1962.

APPENDICES

Note sur le panthéisme

Si par panthéisme l'on entend une doctrine d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu'un, certains seraient portés à croire que cet enseignement rend Dieu plus intime aux choses que ne le fait notre métaphysique. C'est pourtant tout le contraire qui est vrai. Car c'est précisément dans son absolue altérité, dans sa pure identité, que Dieu est plus intime à son œuvre que ne l'est cette œuvre à elle-même. Il est plus un avec celle-ci qu'elle ne l'est dans sa propre identité. Si Dieu était confondu avec ce qui n'est pas Dieu, il en serait moins autre d'autant, moins identique, moins lui-même. Il aurait aliquid sui extra se. Voir sur ce sujet La Pars, q. 8, sur l'existence de Dieu dans les choses, et la Disp. 8 du Cursus Theologicus de Jean de S. Thomas.

La pensée et le mouvant

Vous aurez intérêt à lire, en marge de ce cours, dans La pensée et le mouvant de Bergson, le chapitre intitulé Introduction à la métaphysique. On y peut voir ce qu'il y a de juste et de profond dans la pensée de Bergson, pourvu qu'on distingue le problème de l'un et du multiple réels, de celui de l'un et du multiple dans l'ordre des moyens de connaître. Ce que Bergson appelle métaphysique est à l'extrême opposé de ce que Hegel appelle du même nom. Voir, de ce dernier La logique de l'encyclopédie, chapitre 6.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Meyerson:

Identité et réalité. 4^e édition, un vol. in-8°, Paris, Alcan, 1932 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

De l'explication dans les sciences. 2^e édition, un vol. in-8°, Paris, Payot, 1927.

La déduction relativiste. Un vol. in-8°, Paris, Payot, 1925.

Du cheminement de la pensée. Trois vol. in-8°, Paris, Alcan, 1931 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Réel et déterminisme dans la physique quantique. Un vol. in-8°, Paris, Hermann, 1933.

Essais. Un vol. in-8°, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936.

Voir, à propos du rôle de l'identique chez Meyerson:

Une nouvelle philosophie des sciences, par André Metz, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928.

Notes on the Limit of a Variable, par J. Lalor, Laval théologique et philosophique, vol. I, no 1, 1945, pp. 129-149.

La dialectique des limites comme critique de la raison, ibid., pp. 177-185.

Concept, Process, and Reality, Laval théologique et philosophique, vol. 2, no 2, 1946, pp. 141-146. (id. in Philosophy and Phenomenological Research, vol. IX, no 3, March 1949, pp. 440-447).

The Dialectical Process in the Philosophy of Nicholas of Cusa, par V. Martin, Laval théologique et philosophique, vol. V, no. 2, 1949, pp. 213-270.

La notion marxiste et la notion aristotélicienne de la contingence, Laval théologique et philosophique, vol. VI, no 1, 1950, pp. 339-342.

TABLE DES MATIERES

La notion de l'identique (texte de Meyerson)	I-XXV
Prolégomènes:	
I. L'un de Parménide	1
II. La tentative de Lycophron	12
III. Devenir et vérité	20
IV. L'identique divin	28
V. En quoi l'homme décline de l'identité	38
VI. Les espèces d'identités dans le connaître	51
VII. Le divers et l'irrationnel	61
Commentaire du texte de <u>La notion de l'identique</u> :	
VIII. L'identique et l'indiscernable	67
IX. Le "flottement de la raison" devant l'identique . . .	78
X. Deux obstacles à la pure identité: le réel et notre intellect	95
Appendices	102
Note sur le panthéisme	102
La pensée et le mouvant	102
Bibliographie	103
Table des matières	104

