

à sa faiblesse naturelle: la chose sensible. Seul un discours pourra sortir notre intelligence de l'état de mouvement absolu, de pure puissance où elle naît et s'élever au bien restreint, à la détermination toujours limitée accessible à sa nature. L'entendement a cette nécessité qui a inscrit son nom de raison.

Nomen enim intellectus superius ad infra-formationem veritatis; nomen autem rationis ad intellectum et visum. (1)

Cette opération de recourir au mouvement concerne toute chose dont la nature comporte puissance; elle s'applique donc à toutes les choses matérielles. L'entendement des choses naturelles, qu'il s'agisse de cette puissance, n'est pas le même que celui à la raison par sa potentialité. Toutes les choses de notre univers, en effet, dépendent à un moment ou à un autre de leur mouvement à leur manière propre.

Corpora tripartita sunt naturalium et rationis naturalis: unum utique in perfectionem. (2)

Cette observation se vérifie d'une façon éclatante chez les plus parfaits de ces êtres naturels: les vivants. Un tel, en effet, ne présente manifestement pas tout à fait ce caractère. Il n'est ni parfait ni imparfait, car à sa nature du mouvement il est toujours plus ou moins libre; nul n'est donc cette perfection est placée au milieu d'une perfection. La fin des choses sensibles n'est donc parfaite.

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1, ad 1.
2. Ibid., II, q. 1, a. 1, ad 1.

pour notre intelligence de sa propre indetermination.

Sic intellectus et inferiores intellectus, scilicet hominum, per naturam motum et discursum intellectum operationis perfectionem in cognitionem addiscuntur. (3)

L'intelligence humaine ne quitte donc son bien même le plus naturel qu'à la condition de recourir à un processus. Cette nécessité ne va pas sans en entraîner d'autres. Ainsi, on retrouvera dans le processus de la raison cette particularité qui n'est pas à tout processus naturel: d'abord, tous que nos choses naturelles procèdent de l'état de puissance à la perfection de l'acte, ce passage doit s'effectuer graduellement: "natura non facit saltus." Ensuite, cela signifie qu'entre ce premier moment de pure puissance où le processus n'est pas encore engagé et ce dernier où, à l'inverse, la perfection de l'acte est déjà atteinte, il faut qu'on élève un autre, ou plusieurs autres, selon la disproportion entre l'imperfection première et la perfection ultime, - un autre moment donc, où le sujet n'est plus simplement puissance, où déjà il a acquis quelque chose de l'acte, mais pas tout d'un coup, et où donc il cesse encore quelque chose de la puissance.

Itaque motus sunt tripartiti de ratione in motum, prior per se et actus intellectus, qui est

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II, q. 50, a. 3, c.

relèvent une moindre distinction. De telle sorte que cet acte cognitif moins parfait et moins certain, soit tout autre intelligence de sa totale ignorance relative, la dispense à une connaissance plus parfaite et donc plus distincte, se signale invariablement par son aspect confus et par son indistinction.

Actus autem inconspicuum est scientia in effecta, per suam actionem res indistincte sub modum confusionis. (1)

En effet, l'absence relative d'intelligence rend son objet dans la plus complète indetermination et l'obscurité. C'est la même cause et la même perfection la plus grande d'indistinction, il ne saurait y avoir de la confusion de la connaissance qui donne naissance à la confusion entre ces deux notions qu'une connaissance pour le plus ou moins de la connaissance, c'est-à-dire la confusion et l'indistinction; car après l'acte, c'est de la connaissance, même si ce n'est pas distincte son objet d'autres choses, au même genre, ni le distinguant en ses fins relatives.

et huiusmodi manifestatio, etc. qui est la cause de l'indistinction, ad hoc est in intellectu ut sciam: manifestatio est manifestatio. (2)

Aut autrement dit: confus et indistinct signifient ici cette connaissance qui accède à la connaissance, dans la forme d'une connaissance, sans être distincte, comprenant tout ce que l'acte contient, sans être distincte, comprenant tout ce que l'acte contient, sans être distincte.

1. Ibid., Summa Theologiae, I, q. 87, a. 1, c. 1.
2. Ibid.

Confusa hic dicuntur quae continent in se aliquid in potentia et indistincte. (1)

C'est donc là le plus simple totalement, et pourtant ne peut pas être totalement parfaite en acte.

Quod igitur alio modo confusum, secundum quod cognoscitur in actu, et undemodo in potentia. (2)

Connaissance d'une manière parfaite est donc de toute évidence ce n'est pas, est intellectuelle l'acte même de l'intelligence doit recourir pour se rendre manifeste l'acte distincte qui s'opère en potentiel, l'acte de la connaissance d'extension où elle s'opère naturellement.

Cognoscere aliquid indistincte, secundum quod intus fuerit intellectus et actus perfectus. (3)

b) La connaissance confuse, distincte de toute autre connaissance, sans être manifeste.

Il nous est clair que l'acte qui est la cause de la connaissance indistincte est de nature intellectuelle, toute autre connaissance intellectuelle est manifeste, en son principe, confus et indistincte. Mais cette règle, si elle est la cause de la connaissance, sans être distincte.

1. Ibid., Summa Theologiae, I, q. 87, a. 1, c. 1.
2. Ibid., Summa Theologiae, I, q. 87, a. 1, c. 1.
3. Ibid., Summa Theologiae, I, q. 87, a. 1, c. 1.

Le *connaissance* confirme *conscience* ainsi une *préparation* *indispensable* à notre *connaissance* *distincte*, ne laisse pas sa *jurisdiction* à notre seul *intelligence*. Il s'agit, en effet, d'un *critère* si commun qu'il règle toute *connaissance* *humaine*, non seulement *intellectuelle*, mais encore *sensible*. Car le sens *rigorément* *conscience* en une *réfonde* *indéterminée* : lui non plus ne *constitue* *purement*, au *départ*, la *connaissance* à laquelle se *rapporte* la *proportion* : lui aussi, par conséquent, obtient sa *connaissance* *proportionnelle* : lui aussi, enfin, connaît donc dans l'acte et dans un *mouvement* : lui aussi, enfin, connaît donc dans l'effraction et l'indistinction avant ce *trouver* de son objet : en *renfermant* le plus exact et la plus *distincte*.

Culm. s. r. exil. cu. potest. in actus sicut et
Intellectus, idem est. et cognominis est
in sensu. (1)

La structure imposée à toute communication scientifique, éducationnelle, littéraire, économique, etc., n'est-elle qu'une illusion ?

about 1940-1941, the average height of the men in the army was 5'6", the average height of the women was 5'2". The average height of the men in the army was 5'6", the average height of the women was 5'2".

3. 7. 1968, 10. 11. 1968, 19. 12. 1968, 1. 1. 1969, 1. 2. 1969, 1. 3. 1969, 1. 4. 1969, 1. 5. 1969, 1. 6. 1969, 1. 7. 1969, 1. 8. 1969, 1. 9. 1969, 1. 10. 1969, 1. 11. 1969, 1. 12. 1969, 1. 1. 1970, 1. 2. 1970, 1. 3. 1970, 1. 4. 1970, 1. 5. 1970, 1. 6. 1970, 1. 7. 1970, 1. 8. 1970, 1. 9. 1970, 1. 10. 1970, 1. 11. 1970, 1. 12. 1970, 1. 1. 1971, 1. 2. 1971, 1. 3. 1971, 1. 4. 1971, 1. 5. 1971, 1. 6. 1971, 1. 7. 1971, 1. 8. 1971, 1. 9. 1971, 1. 10. 1971, 1. 11. 1971, 1. 12. 1971, 1. 1. 1972, 1. 2. 1972, 1. 3. 1972, 1. 4. 1972, 1. 5. 1972, 1. 6. 1972, 1. 7. 1972, 1. 8. 1972, 1. 9. 1972, 1. 10. 1972, 1. 11. 1972, 1. 12. 1972, 1. 1. 1973, 1. 2. 1973, 1. 3. 1973, 1. 4. 1973, 1. 5. 1973, 1. 6. 1973, 1. 7. 1973, 1. 8. 1973, 1. 9. 1973, 1. 10. 1973, 1. 11. 1973, 1. 12. 1973, 1. 1. 1974, 1. 2. 1974, 1. 3. 1974, 1. 4. 1974, 1. 5. 1974, 1. 6. 1974, 1. 7. 1974, 1. 8. 1974, 1. 9. 1974, 1. 10. 1974, 1. 11. 1974, 1. 12. 1974, 1. 1. 1975, 1. 2. 1975, 1. 3. 1975, 1. 4. 1975, 1. 5. 1975, 1. 6. 1975, 1. 7. 1975, 1. 8. 1975, 1. 9. 1975, 1. 10. 1975, 1. 11. 1975, 1. 12. 1975, 1. 1. 1976, 1. 2. 1976, 1. 3. 1976, 1. 4. 1976, 1. 5. 1976, 1. 6. 1976, 1. 7. 1976, 1. 8. 1976, 1. 9. 1976, 1. 10. 1976, 1. 11. 1976, 1. 12. 1976, 1. 1. 1977, 1. 2. 1977, 1. 3. 1977, 1. 4. 1977, 1. 5. 1977, 1. 6. 1977, 1. 7. 1977, 1. 8. 1977, 1. 9. 1977, 1. 10. 1977, 1. 11. 1977, 1. 12. 1977, 1. 1. 1978, 1. 2. 1978, 1. 3. 1978, 1. 4. 1978, 1. 5. 1978, 1. 6. 1978, 1. 7. 1978, 1. 8. 1978, 1. 9. 1978, 1. 10. 1978, 1. 11. 1978, 1. 12. 1978, 1. 1. 1979, 1. 2. 1979, 1. 3. 1979, 1. 4. 1979, 1. 5. 1979, 1. 6. 1979, 1. 7. 1979, 1. 8. 1979, 1. 9. 1979, 1. 10. 1979, 1. 11. 1979, 1. 12. 1979, 1. 1. 1980, 1. 2. 1980, 1. 3. 1980, 1. 4. 1980, 1. 5. 1980, 1. 6. 1980, 1. 7. 1980, 1. 8. 1980, 1. 9. 1980, 1. 10. 1980, 1. 11. 1980, 1. 12. 1980, 1. 1. 1981, 1. 2. 1981, 1. 3. 1981, 1. 4. 1981, 1. 5. 1981, 1. 6. 1981, 1. 7. 1981, 1. 8. 1981, 1. 9. 1981, 1. 10. 1981, 1. 11. 1981, 1. 12. 1981, 1. 1. 1982, 1. 2. 1982, 1. 3. 1982, 1. 4. 1982, 1. 5. 1982, 1. 6. 1982, 1. 7. 1982, 1. 8. 1982, 1. 9. 1982, 1. 10. 1982, 1. 11. 1982, 1. 12. 1982, 1. 1. 1983, 1. 2. 1983, 1. 3. 1983, 1. 4. 1983, 1. 5. 1983, 1. 6. 1983, 1. 7. 1983, 1. 8. 1983, 1. 9. 1983, 1. 10. 1983, 1. 11. 1983, 1. 12. 1983, 1. 1. 1984, 1. 2. 1984, 1. 3. 1984, 1. 4. 1984, 1. 5. 1984, 1. 6. 1984, 1. 7. 1984, 1. 8. 1984, 1. 9. 1984, 1. 10. 1984, 1. 11. 1984, 1. 12. 1984, 1. 1. 1985, 1. 2. 1985, 1. 3. 1985, 1. 4. 1985, 1. 5. 1985, 1. 6. 1985, 1. 7. 1985, 1. 8. 1985, 1. 9. 1985, 1. 10. 1985, 1. 11. 1985, 1. 12. 1985, 1. 1. 1986, 1. 2. 1986, 1. 3. 1986, 1. 4. 1986, 1. 5. 1986, 1. 6. 1986, 1. 7. 1986, 1. 8. 1986, 1. 9. 1986, 1. 10. 1986, 1. 11. 1986, 1. 12. 1986, 1. 1. 1987, 1. 2. 1987, 1. 3. 1987, 1. 4. 1987, 1. 5. 1987, 1. 6. 1987, 1. 7. 1987, 1. 8. 1987, 1. 9. 1987, 1. 10. 1987, 1. 11. 1987, 1. 12. 1987, 1. 1. 1988, 1. 2. 1988, 1. 3. 1988, 1. 4. 1988, 1. 5. 1988, 1. 6. 1988, 1. 7. 1988, 1. 8. 1988, 1. 9. 1988, 1. 10. 1988, 1. 11. 1988, 1. 12. 1988, 1. 1. 1989, 1. 2. 1989, 1. 3. 1989, 1. 4. 1989, 1. 5. 1989, 1. 6. 1989, 1. 7. 1989, 1. 8. 1989, 1. 9. 1989, 1. 10. 1989, 1. 11. 1989, 1. 12. 1989, 1. 1. 1990, 1. 2. 1990, 1. 3. 1990, 1. 4. 1990, 1. 5. 1990, 1. 6. 1990, 1. 7. 1990, 1. 8. 1990, 1. 9. 1990, 1. 10. 1990, 1. 11. 1990, 1. 12. 1990, 1. 1. 1991, 1. 2. 1991, 1. 3. 1991, 1. 4. 1991, 1. 5. 1991, 1. 6. 1991, 1. 7. 1991, 1. 8. 1991, 1. 9. 1991, 1. 10. 1991, 1. 11. 1991, 1. 12. 1991, 1. 1. 1992, 1. 2. 1992, 1. 3. 1992, 1. 4. 1992, 1. 5. 1992, 1. 6. 1992, 1. 7. 1992, 1. 8. 1992, 1. 9. 1992, 1. 10. 1992, 1. 11. 1992, 1. 12. 1992, 1. 1. 1993, 1. 2. 1993, 1. 3. 1993, 1. 4. 1993, 1. 5. 1993, 1. 6. 1993, 1. 7. 1993, 1. 8. 1993, 1. 9. 1993, 1. 10. 1993, 1. 11. 1993, 1. 12. 1993, 1. 1. 1994, 1. 2. 1994, 1. 3. 1994, 1. 4. 1994, 1. 5. 1994, 1. 6. 1994, 1. 7. 1994, 1. 8. 1994, 1. 9. 1994, 1. 10. 1994, 1. 11. 1994, 1. 12. 1994, 1. 1. 1995, 1. 2. 1995, 1. 3. 1995, 1. 4. 1995, 1. 5. 1995, 1. 6. 1995, 1. 7. 1995, 1. 8. 1995, 1. 9. 1995, 1. 10. 1995, 1. 11. 1995, 1. 12. 1995, 1. 1. 1996, 1. 2. 1996, 1. 3. 1996, 1. 4. 1996, 1. 5. 1996, 1. 6. 1996, 1. 7. 1996, 1

attention, en disaient en quelque sorte sans attention, qu'il vient à remarquer soudainement des parties en cet ensemble: telle personne ou tel meuble, tel bouquet d'arbres ou tel clocher. De toute évidence, c'est à un regard plus appliqué encore qu'après réflexion des particularités toujours plus précises des objets examinés. Ce progrès ou record vers le détail peut se réaliser plus ou moins rapidement, mais doit se faire; car il est tout à fait impossible à l'oeil d'appréhender instantanément tous les détails de son objet, jusqu'aux plus infimes. Un sigma individuel nous le montre: posé un certain droit, la réflexion d'une précision soudainement exclusive un moment spécial: lune, lune, loup ou microscope.

L'effort d'une renaissance confuse et indistincte est presque tout aussi tentée en ce qui concerne le grand théâtre. L'effort qui a déjà observé comment il peut s'effort possible et long de se rappeler ou d'insérer, dans cinquante ans d'effort, un mouvement dont : c'est une loi d'ensemble, confuse et indistincte, se présente se présenter effort.

De même en est-il ainsi de l'information du "vestibulaire" en notre raisonnement particulier. De la compréhension de plusieurs circuits ensemble, la collective tirent d'un grand dessein bipolaire très vague et l'édification avant de se former une notion très précise de ce qui unit ou sépare les différents circuits. Quel écrit, en effet, entre, d'une part, un lien mort et autre

iudicium, ad quæ referuntur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; in quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. (1)

A tel point que dans la comparaison des sens externes et du sens commun, c'est à ce dernier qu'il faut attribuer l'ultime distinction.

Ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem. (2)

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, I^a, q. 78, a. 4, ad 1.
2. *Ibid.*, in I^a de anima, lect. 1, no 613.

B. La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique.

a) D'autres principes sont plus familiers que celui-là et pré-recus à son intelligence et à son application.

L'application que sa potentialité impose à notre intelligence de procéder de l'individuel au général, du confus au distinct, revêt un principe extrêmement commun et universel dans la connaissance humaine. En nous voyant, en effet, qu'avant même de recevoir tout le mouvement de l'intelligence, cette règle simple que d'être à toute la connaissance sensible.

Enfin, quel universel qu'il soit, ce principe ne peut pas être le premier à régler le progrès de notre connaissance. Du moment que l'on a fait l'effort de tel principe, on peut en faire un autre; mais la loi de ces principes est elle-même plus simple que celle-ci. Elle est la loi de la connaissance, et elle ne s'applique pas en ces principes différents, ne serait-ce que possible.

1. Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles.

1) Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles.

La potentialité entraîne toujours cette connaissance tirée grave: une proportionnelle dépendance d'un être extérieur de qui nous ne pouvons être que la perfection appropriée. Celui, en effet, qui est privé d'une détermination doit la recevoir d'un autre; pour lui procurer cette détermination, il lui faut communiquer son autre qui la possède déjà. Car donner, et surtout se donner, un bien qu'on n'a pas soi-même, c'est prêter d'une potentialité totale: l'impossible est qu'on ait tout à la fois que l'on a de potentiel le réel (1).

En fait, nous venons de reconnaître que la fonction lumineuse se trouve essentiellement en une proportionnelle à la fonction cognitive. Notre intelligence est naturellement toute puissance et, de ce fait, ne possède à sa perfection aucune communication en acte, mais elle est en communication avec les autres intelligences, en acte, par son être qui lui communique le plus haut perfectionnement.

Notre nature humaine est la relation de la fonction lumineuse à la fonction cognitive.

Ainsi donc, la potentialité est toujours en communication avec la fonction lumineuse.

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1, c. 1.
2. Ibid.

Intelligence à un mouvement de puissance à acte, c'est-à-dire à compléter sa détermination à travers un discours, mais nous la place, pour cet indispensable mouvement, dans un état d'attente dépendance. Notre intelligence ne peut assurer, en effet, par la seule force de sa potentialité, son progrès vers une connaissance devenue en acte; par conséquent, toute l'actualisation de sa connaissance doit nécessairement précéder de l'extériorité d'un être qui en acte.

Une autre chose que l'actualisation est l'efficacité sur la nature par elle-même, sans par laquelle quod habet illas actualités in actu. (1)

Ces considérations font saisir l'importance d'une loi naturelle que tous expérimentent à chaque instant: notre raison doit nécessairement se trouver sur les choses sensibles, et non sur les choses intellectuelles. Les forces d'actualisation qui sont en nous ne peuvent que se réaliser par la communication de la perfection naturelle à l'acte.

Ad hoc quod alius cognatio perfectior, et distinctior per singula, oportet quod a similibus rebus actualiter colligat veritatis. (2)

2) La chose sensible est seule à nous donner la perfection de notre intelligence.

Toute connaissance humaine doit procéder de la chose sensible.

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1, c. 1.
2. Ibid.

able: à elle seule ressortit de déterminer l'intelligence humaine, car seule elle satisfait à la double exigence reculée pour cette fonction. Or, alors, la chose sensible, elle, n'est pas pure pulsance; elle possède une réflexion suffisante pour servir l'intelligence humaine dans le recouvre de sa propre détermination. Mais la proportion de la chose sensible au besoin de notre intelligence n'aide surtout en ce qu'elle est tout à fait singulière. C'est grâce à cette existence singulière que l'élévation sensible se trouve, proportionnée à l'élévation délimitée de notre lumière intellectuelle, absolument inutile à recevoir l'élévation par l'office de principes plus universels, trop confusés d'ici, comme seraient inutilement ceux qui arrivent que l'on détermine des intelligences plus déterminées de nature.

Le domaine propre de l'intelligence, c'est l'universel. Mais la vertu d'être l'intelligence se reconnaît-elle à sa capacité de connaissance le plus grand nombre de particularités en la réflexion de l'universelle possible. Et, par suite, à continuer sa connaissance en les formes intellectuelles les plus nombreuses, inversement, dans la mesure où une l'intelligence d'action de la réflexion intellectuelle, se reconnaît par l'existence des formes intellectuelles de moins en moins universelles et de plus en plus nombreuses; car une intelligence plus faible se moins le caractère de l'être dans l'universel; elle tend le contraire d'être plus particulière.

Deus per unum suum essentiam omnia intelligit; superioris enim intellectus intellectum subalternum est per plures formas intellectus, tam intellectum per punctum, et modis universis, et virtuosus ad comprehensionem primae, posterior effectum virtutis intellectuale quam est in eis: in inferioribus enim sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces et comprehensivae primae, inquantum deficient in virtute intellectiva superiorum. (1)

l'Intelligence humaine incarne la plus sublime des Intel-
ligences, celle qui participe le plus immédiatement à la nature
intellectuelle.

anima, cum sit infecta in ordine intellectivum
substantiam, infirm et debilitatio "modo pati-
cunt intellectuale iurem, sive intellectum
naturum. (2)

C'est pourquoi les concepts les plus particuliers et les plus nombreux sont soumis à sa perfection. L'extension d'une notion universelle, si peu étendue, lui détermine pour l'extension celle-ci, si cette notion ne trouve rien de commun avec la première, c'est-à-dire si elle n'est associée à une chose et à l'autre simultanée.

Chemical formulae and names of the compounds are given in the text.

1. J. THOMAS, Surge Trenchologist, Jr. C. H^o n. 1, C.
2. Idem, S.O. Trenching Co. Inc. 15, C. 11th.

la manière constituant un principe de singularisation.

Pour une substance spirituelle, s'appuyer ainsi sur la chose sensible, c'est évidemment accepter un statut fort imparfait.

Malgré cela, un tel appui est, avec lui, l'union qu'il implique à un corps constituant la condition la mieux adaptée au plus grand bien de l'âme et de la connaissance humaines.

Ad perfectionem huius intellectus operationis necessarium fuit melius corvori uniri. (1)

Les conceptions d'une intelligence supérieure, bien que beaucoup plus parfaites en soi, parce que plus universelles, paraissent à l'intelligence de l'homme, si elles lui étaient transmises, en la plus inférieure imperfection.

Est intellectus per conversionem ad superiora et intellectus nobilior quam intellectus per conversionem ad inferiora; tamen ille nobilis intellectus, si esset transmissus hominibus, esset imperfectior (?). (2)

Les conceptions aussi universelles, en effet, relativement à l'homme, que très étendues de l'interprétation, paraissent à l'homme de vérité et de liberté, pour les conceptions, les idées nobles de vérité et de liberté, pour les conceptions et, les idées nobles

1. S. Thomas, Summa theologiae, q. 101, a. 1, c. 1, fine.
2. C'est nous qui soulignons.
3. S. Thomas, Summa theologiae, 1^a q. 9, a. 1, c.

universelles contenues en elles: à son regard, ces idées plus distinctes ne seraient comprises qu'en puissance dans les conceptions plus universelles.

Anima ergo humana, cum sit infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate convenientes, cum haberet animam virtutem in intellectu, imperfectissimam cognitionem intellectus, virtutem cognitionis, res in quibusdam universalibus et confusione. (1)

En réalité, cette remarque vient tout simplement d'une intelligence supérieure avec une intelligence mortelle. Un sensible inconvenient, en effet, faudrait-il qu'elle soit intelligible même séparée, en laquelle on infuserait des formes intellectuelles caractérisées à sa puissance intellectuelle.

Si autem sustinetur intellectus inferior habere formas in abstractione et universalitate convenientes, cum non habet virtutem in intellectu, remanet intellectus imperfectissimus; et non posset deducere conclusionem suam ex illis modis ad simplicia. (2)

Ainsi, nous pouvons dire que si un être à l'égard de ces conceptions nous observe, il interprète de vérité et de liberté, pour les diverses intelligences humaines, elles-mêmes et ce qui découle de cette différence, concernant la connaissance que certaines trouvent fait à l'égard de ce qu'elles ont appris.

1. S. Thomas, Summa theologiae, q. 101, a. 1, c. 1, fine.
2. Ibid.

Non qui sunt debiores intellectus, per universales conceptiones magis intellectum non accipiunt perfectum cognitionem, nisi eis singulari in speciali explicetur. (1)

Une dernière confirmation de cette nécessité du notre "intelligence" se trouve, pour connaître, d'aller abstraire l'universel de son application la plus singulière, c'est-à-dire la chose sensible, pour se lire en cette formule très concise de saint Thomas.

Nos procedimus intellectu de potentia in actum; et per principia cognitionis nostre est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intellectus in potentia. (2)

Ces mots fournissent davantage qu'un argument d'autorité. Ici la conclusion et son universalité, cette affirmation constitue encore un signe, puisque, pour l'intellect, il faut à la pluralité des applications aussi détaillées qu'à celles qui l'ont ici précédées.

2. Toute notre connaissance intellectuelle tend à une connaissance universelle et nécessaire.

Comme toute chose est dans la perfection demande un mouvement, notre intelligence s'élève à son perfectionnement à travers

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, I^a, q. 9, a. 1, c.
2. *Ibid.*, in I^a II^a, sect. 1, no 7.

une succession d'états imparfaits et après cette progression sur un être extérieur plus déterminé qu'elle-même. Elle ressemble beaucoup en cela au vivant : car à la naissance de celui-ci, plusieurs fois le s'éloignent de sa perfection naturelle; et c'est grâce à l'aliment offert par son milieu extérieur que le vivant pourra compléter ces rôles et atteindre cette perfection naturelle. La similitude va plus loin cependant. Comme le vivant a besoin de manger, croître, soulever de son progrès, de même notre intelligence ne se nourrit pas de la chose sensible sans qu'elle se rende à l'abstraction.

1) Notre intelligence ne se peut percevoir sa détermination la plus éloignée de la chose sensible.

La perfectionnement de notre intellect est fait en fait nous-même, par la chose sensible. Mais cette transformation de l'abstraction ne peut s'effectuer naturellement, sans l'intervention de l'abstraction. En ce processus nous ne pouvons nous en passer, la nature nous impose une abstraction constante de l'abstraction et de l'abstraction.

hec perfectio actus intellectus est perfectio in principio effectus; sed effectus est perfectio in principio effectus, et sic est in principio effectus; et sic est in principio effectus. (1)

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, I^a, q. 9, a. 1, c.

La nature, toujours si visiblement soucieuse de proportionner par d'infinies échelons tout passage d'une perfection à une autre, ne saurait avoir négligé de prévoir des moyens termes pour cette indispensable élévation de la forme sensible à la forme intellectuelle. Car il ne se peut concevoir d'alignement naturel plus compatible que celui séparant une forme en l'état de singularité extrême où elle existe dans la matière et cette même forme en l'état d'universalité qui doit nécessairement lui appartenir lorsque, devenue intellectuelle, elle détermine l'intelligence. Si donc la deuxième condition doit procéder de la première, de substantielles transformations intermédiaires sont requises.

Ad extremum non fit transitus nisi per medium.
 Spécies autem in ipso in sensibili habet esse
 maxime materiale, in intellectu autem summe
 spirituales; unde oportet quod in hanc spirituali-
 tatem transeat medietibus quibusdam gradibus. (1)

La forme de la chose matérielle, pour être appréhendée par notre intelligence, doit revêtir un mode d'existence plus accessible à une intelligence: il lui faut devenir intellectuelle. Car la raison humaine, comme toute intelligence, saisit uniquement des natures universelles; le singulier d'horde ne compitence. Or la forme de la chose sensible, telle que réalisée dans la matière extérieure, se reflète dans la plus extrême singularité. Pour devenir apte à déterminer notre intelligence, cette forme doit donc, quelque elle ne puisse, bien sûr, quitter d'un coup le

1. S. Thomas, *S.D. De Ver.*, q. 19, a. 1, c. 1. A.

mode d'être où on la trouve en premier, être élevée quelque peu au-dessus de sa matérialité et de l'extrême particularisation que celle-ci lui confère; il lui faut comme se taire d'universel et de spirituel.

Dépendant, la chose sensible, toute apte soit-elle à subir cette élévation graduelle, ne peut évidemment se la procurer elle-même. Autant est indispensable ce rapprochement de la forme corporelle à la nature intellectuelle, autant devient capitale l'intervention d'un appareil cognitif susceptible de l'opérer: la raison a besoin de s'appuyer sur une faculté de connaissance à laquelle soit proportionnée l'appréhension d'une forme inscrite dans la matière. Elle requiert l'apport d'une faculté qui, solidaire de la matière, la lui apporte et présente sous un mode plus accessible, dans une existence donc plus séparée de la matière.

2) L'intelligence humaine dépend du sens.

Ce besoin indispensable d'un appareil de connaissance adapté à la représentation de la forme sensible contient seul l'explication de l'union de la raison humaine à un corps organisé. Au-delà par la forme humaine, ce corps est aussi de toute cette instrumentation cognitive sur laquelle la raison doit s'appuyer: le sens et ses organes.

Ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia etus quidam potentias

organe effrén, ut sensus, et huiusmodi, ex quibus cognitiones intellectuales accipiunt. (1)

C'est le sens, en effet, qui assure la fonction de préparer l'objet de notre intelligence à lui être présenté de façon qu'elle puisse l'intelliger.

En effet, la représentation formée par le sens possède tous les caractères du moyen terme requise entre l'existence trop matérielle de la chose sensible et celle trop spirituelle du concept. Encore entaché de la singularité de la chose matérielle, le phantasme représente cependant avec cette chose la nature universelle enfoncée en elle, en sorte que cette nature devienne plus susceptible d'être plus tard dégagée par la lumière naturelle de notre intelligence.

Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter eas formas quae est in materia, et eas formas quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. (2)

Le phantasme, en effet, représentant la forme de la chose sensible en-dehors de cette matière où uniquement elle existe, évite toute connaissance. Cette première abstraction rend ensuite la forme sensible capable d'endosser l'abstraction beaucoup plus grande qui deviendra le sème dans l'intelligence.

1. S. Thomas, *Summa II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, ad 1.
2. *Idem*, *Summa Theologiae*, Ia, q. 55, a. 2, ad 2.

comme représentation universelle. Or cette première abstraction est possible parce que : 1^{re}... Elle introduit, en effet, un état encore fort imparfait de la connaissance : sans doute la nature sensible n'est-elle séparée de la matière particulière ; bien sûr, elle existe maintenant sous forme de représentation ; on peut même dire qu'elle a déjà le nombre de la connaissance ; mais, même alors qu'elle a ainsi été appréhendée, cette nature garde beaucoup des conditions matérielles qui l'accompagnaient dans l'individu observé. Sa représentation sensible, le phantasme, est d'abord elle-même matérielle et existe sous un organe approprié, c'est-à-dire matériel lui-même. De plus, le phantasme demeure représentation d'un singulier : ce que connaît le sens, c'est cette nature, c'est la nature de ce singulier. C'est-à-dire que le phantasme, quoique représentation d'une nature susceptible de faire l'objet d'une connaissance universelle, reste encore cependant cette nature enveloppée dans une multitude de connaissances singulières de quantité, de temps, de lieu propres à l'individu observé. Afin d'être véritablement élevée au niveau de connaissance d'un-celle, cette représentation devra être purifiée complètement de toute cette gerbe des conditions de la matérialité.

En somme, si l'indétermination de notre intelligence lui fait une obligation de compter sur un être en acte : la chose sensible, comme source de toute détermination, il faut voir que cette obligation se prolonge dans celle de passer par la connais-

sence sensible. Pour l'homme, toute connaissance intellectuelle doit tirer son origine de la connaissance antérieure du sens.

Principium cognitum est nostrum cognitum est in sensu, quia ex apprehensione sensuum, oritur apprehensio philosophica, quae est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus, a quo oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum philosophia sit intellectiva primae ut objecti, ut dicitur III. de Anima. (1)

Et c'est là un principe plus radical encore que celui selon lequel toute connaissance intellectuelle humaine doit en premier être confuse et indistincte.

b) La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique.

Son indigence propre, avons-nous remarqué, assujettit notre intelligence à un discours. Evidemment, chaque mouvement de cet indigne discours conduit toujours directement notre intelligence à la forme de connaissance la plus à sa portée et lui fait toujours saisir en premier, de son objet, l'essentiel le plus facilement connaissable pour elle.

Inte est naturalis motus sive ordo ascendendi, ut veniatur a nobis nobis ad ignota nobis. (2)

1. S. Thomas, in Boetii de Trinitate, q. 6, a. 2, c.
2. Idea, in J. F. P. de, lect. 1, no 7.

C'est par l'autorité de cet ordre naturel que notre intelligence, en toute étude, accède initialement à un savoir moins distinct et plus confus: car cette condition moins parfaite de la connaissance est beaucoup plus naturelle et plus proche à la totale ignorance native que ne l'est la science tout à fait distincte par quoi se définit l'achèvement de son bien. Bien plus, cette prériorité de l'indistinct et du confus se vérifie jusqu'à cette prériorité de la connaissance proprement scientifique: cet ordre n'est pas, certes, étranger à la connaissance expérimentale ou même à la discipline qui précède la voie à la science. Toute science, comme toute discipline, doit se conformer à ce mode commun issu de la nature même de l'intelligence humaine. Mais notre intelligence ne s'élève assez pour s'en affranchir totalement.

Mais il devient temps, maintenant, d'examiner de plus près la nature de cette connaissance confuse toujours requise comme principe en notre connaissance, même jusqu'à l'intérieur de notre connaissance scientifique. Car cet ordre du confus et du distinct, quand on en a admis la nécessité, comment arriver à le respecter plus haut, nous avons pris soin d'établir des principes plus rigoureux qui rendent possible à notre intelligence d'observer cet ordre. Mais à quel reconnaître, en notre connaissance intellectuelle, ce moins distinct, ce plus virtuel, ce plus confus par lequel notre intelligence doit être déterminée en premier?

1. Les notions les plus universelles, plus confuses selon un ordre de détermination.

On ne peut satisfaire à cette question sans au préalable lui donner une forme plus précise. Mais ce ne sera pas là une tâche difficile, si l'on se rappelle que notre intelligence, comme toute intelligence, a pour objet l'universel et qu'elle n'appréhende pas le singulier comme tel. Le problème devient alors celui-ci: lesquelles, de ces notions universelles dont notre intelligence attend sa perfection, lui sont immédiatement accessibles? Détermine-t-elle le plus naturellement des plus universelles? ou est-ce au contraire des plus particulières? C'est sur cette interrogation plus explicite qu'il faut appeler la lumière de nos considérations précédentes et demander: est-ce le plus grande ou le moindre universalité qui s'accompagne de l'indistinction le plus élevée? est-ce la notion la plus ou la moins universelle qui mérite davantage d'être dite confuse?

1) Parce que plus confuse, la connaissance du tout précède celle de ses parties.

S'il y a un savoir qui partit du confus et de l'indistinct, ce sera bien d'abord celui qui représente un tout sans représenter, avec ce tout, chacune des parties qu'il comporte.

Car connaître distinctement un tout exigerait de pénétrer jusqu'à ses parties; et par ailleurs, l'ignorer totalement supposerait de

ne pas avoir le moindre idée du tout concerné. Ainsi, connaître un ensemble sans en distinguer les éléments, c'est bien là connaître indistinctement et d'une manière quelque peu confuse.

Metaphysica est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur sine hoc quod habetur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. (1)

Notre intelligence connaît donc un tout d'abord séparément de ses parties, puisqu'une connaissance lui est accessible selon la mesure même de son indistinction: la représentation détaillée de chacune des parties se développe plus tard seulement.

La règle précédente découle directement du mode que nous avons jugé être commun à toute notre connaissance. Elle se confirme d'ailleurs très aisément, simplement à voir comment nous accuërns la connaissance d'un tout intégral, c'est-à-dire d'un tout dont on peut dire que ses parties le composent. Et effectivement si nous examinons, de préférence, la manière dont le sens perçoit un tout intégral. Or la connaissance du sens nous est plus superficielle que celle du contenu raison et, à l'instar de l'intelligence dont il s'agit, le sens aussi est une faculté de connaissance dont le bien exige un niveau de puissance à atteindre d'abord dans la plus pure ignorance.

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 87, a. 3, c.

Or, incontestablement, le sens parcourt un tout intégral avant d'en saisir les éléments: qui aperçoit une maison voit d'abord celle-ci dans son ensemble, c'est-à-dire sommairement, sans distinguer ce dont elle se compose, avant de pénétrer avec l'œil chaque pièce, chaque mur, chaque brique dont elle est faite.

Tout sensible est notius secundum sensum. (1)
Qui apprehendit domum nondum distinguit partes. (2)

De toute manière, la même observation est à faire dans le domaine intellectuel, concernant le tout intégral intelligible, c'est-à-dire cette essence: tout que forme, pour l'intelligence, l'objet à définir. L'intelligence connaît ce tout car son nom bien avant de savoir quelles parties composent son essence. Chacun sait, en effet, ce qu'est l'homme avant pour reconnaître instantanément les individus humains ainsi les autres animaux, et cela longtemps avant de distinguer que son essence comporte animalité et rationalité.

Prus est nobis notus homo confusus, quam quod animal et rationale sint definitio ipsius. (3)

1. S. Thomas, *In I Phys.*, lect. 1, no 9.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, no 10.

2) Parce que plus confuse, la notion plus universelle précède en notre intelligence celle qui l'est moins.

Mais revenons à l'universel, domaine propre de notre raison. Pour y appliquer ces remarques, il suffit d'observer que l'universalité confère d'une certaine façon le statut de tout à la notion qui la revêt. Une notion universelle, en effet, joue le rôle de tout face à celles qui lui sont inférieures et elle trouve en celles-ci comme ses parties.

Universale enim est quoddam totum intelligibile, quod comprehendit multa et partes, scilicet sua inferiora. (1)

Assurément, il faut prendre garde qu'universel et intégral qualifient deux genres très différents de totalité. On ne pourrait pas, par exemple, décrire en termes de composition la relation de ses parties au tout universel.

Esse multum compositum non est commune utrique toti. (2)

C'est que le tout universel contient ses parties en puissance seulement: ce serait même plutôt lui qui s'inclut totalement en chacune de celles-ci.

1. S. Thomas, *In I Phys.*, lect. 1, no 9.
2. *Ibid.*

Universalis continet in se suas species in potentia. (1)

Toutefois, cette considération ne saurait nous amener de remonter un primordial point de rassemblement: le tout universel, même que le tout intégral, peut être appréhendé véritablement, quoique quelque peu confusément, sans que pourrions en connaître encore les parties avec distinction.

Sic potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quodam confusione, sine hoc quod partes cognoscantur. (2)

Une connaissance confuse s'édifie plus naturellement à notre intelligence et précède en elle toute distinction. C'est pourquoi, par exemple, notre intelligence connaît toujours un tout sommairement avant d'en distinguer les parties. Finalement, c'est par les notions les plus universelles que commence notre discours intellectuel.

Ergo universalis est notum secundum intellectum quod non. (3)

Ces cas notions sont comme des tous où leurs inférieurs ont l'office de parties: la distinction de ces derniers nous est

1. S. Thomas, *In 1^{er} 2^{ae}*, lect. 1, no 7.
2. *Ibid.*, *Summa Theologiae*, 1^a, q. 85, a. 3, c.
3. *Ibid.*, *In 1^{er} 2^{ae}*, lect. 1, no 9.

per suite naturellement postérieurs.

Cognoscere notum distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communem. (1)

Cette règle encore se vérifie manifestement si nous en considérons l'application dans la connaissance sensible: car nous nous nous, reprenons-les, est imposée la même nécessité d'un processus avant, comme origine et terme, l'ignorance la plus nue et la sensation la plus distincte de son objet. Comme l'intelligence donc, le sens s'élève à son objet sous son aspect le plus commun, le plus sommaire, avant de percevoir avec précision quel il est.

Sicut enim universaliter intelligibile est prius notum nobis secundum intellectum, ut nota animal homine, ita communius sensibilis est prius nobis notum secundum sensum, ut nota hoc animal quod hic homo. (2)

Nous trouvons justement un exemple à cette doctrine dans cette fameuse remarque d'Aristote selon laquelle les enfants apprennent tous les hommes frères, c'est-à-dire considérant tous les hommes sur un plan d'égalité, avant de séparer de tous les autres le seul qui soit réellement leur père (3).

Ainsi donc, entre différentes notions, les premières accessibles à notre intelligence sont les plus universelles. Notre

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, 1^a, q. 85, a. 3, c.
2. *Ibid.*, *In 1^{er} 2^{ae}*, lect. 1, no 10.
3. Aristote, *Phys.*, 1, c. 1, 194 b 13.

Intelligence, par exemple, pénétrer l'essence de l'animal avant celle de l'homme ou du lion, la première s'avent de genre universel aux deux autres. Et il en est invariablement de même des qu'on en fait un tel rapport d'universalité entre plusieurs notions.

Cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal distinctum est animal; cognoscere animal inquantum animal distincte, est cognoscere animal inquantum animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Fitius igitur occurrat intellectui nostro cognoscere animal quod cognoscere hominem: et eadem ratio est si cognoscere quodcumque regis universale ad minus universale. (1)

En somme, pour notre Intelligence, procéder, selon le vœu de son mode le plus commun, d'une connaissance confuse à une science de plus en plus parfaite et distincte signifie un retour vers des notions de moins en moins universelles. Ces dernières, peut-on dire, visiblement: en notre Intelligence d'une connaissance plus universelle comme le chène jaillit du gland, dans lequel il existait déjà en puissance. Cependant, si le chène ne peut ainsi surgir du gland sans aucun concours extérieur, il en est encore de même du concept particulier en ce qu'il sort du plus universel.

Cette dernière remarque nous conduit à considérer une autre forme de connaissance imparfaite préfixée à la perfection de notre Intelligence.

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, c.

2. Des représentations moins universelles, plus confuses selon un ordre de manifestation.

1) L'obligation de procéder d'une connaissance confuse comporte une deuxième signification.

Le critère fondamental, pour diviser adéquatement les degrés de notre Intelligence vers son bien achevé, vient de la nécessité où l'indétermination de cette faculté se met, en toute occurrence, de commencer par une connaissance très imparfaite. Nous pouvons même, partant de là, énoncer une règle, afin de déterminer en toute sûreté, pour tout processus que notre Intelligence doit franchir, à quel savoir elle échède en premier: ce sera toujours au plus dépourvu de perfection et de distinction: toujours au plus confus; toujours au plus rempli de virtualité. Car invariablement l'imperfection est plus rapprochée à notre Intelligence, plus naturelle, plus proportionnée. Chaque fois, en somme, que nous voyons une connaissance intellectuelle devenir davantage dans l'obscurité, laisser des éléments plus nombreux à une distinction ultérieure, chaque fois, nous tenons la garantie que cette plus confuse connaissance, et justement parce qu'elle est plus confuse, vient antérieurement en notre Intelligence.

C'est pourquoi, avons-nous constaté, notre Intelligence reçoit sa détermination, en premier lieu, des notions les plus

universelles. Car l'universel, quand il est connu sans qu'on ne distingue ses inférieurs, garde davantage de puissance à activer qu'il ne lui en restera lorsque sa représentation se complètera effectivement de cette distinction. C'est là l'imperfection qui lui confère une plus grande proportion au regard de la capacité de notre intelligence.

Genera vero sunt prius nota quod nos, ut nota habentia cognitionem in potentia et confusam. (1)

C'est ce départ dans le plus universel que d'écarter le plus exactement l'expression selon laquelle notre intelligence procède du confus au distinct. Car c'est le cas le plus strict où notre intelligence connaît d'abord un tout, sans encore en distinguer véritablement les parties.

Mais il appartiendrait à un système exagéré d'aller insinuer que c'est là la seule manière dont la perfection intellectuelle humaine naît d'une connaissance imparfaite. La connaissance plus universelle, quoique inférieure à la distinction de ses inférieurs, parce que moins parfaite, n'est pas encore sans imparfaite pour constituer le premier degré accessible à notre faible intelligence. De sa seule participation à la nature intelligible, tout universel, fut-il le moins distinct, tient trop de perfection déjà pour être emporté tout d'un coup,

1. S. Thomas, *In I Phys.*, lect. 1, no 3.

sens médiation.

Similiter et secundum naturam universalem sunt notiora. (1)

C'est pourquoi, - mais cela, nous l'avons déjà remarqué, - notre intelligence est tributaire d'un être plus déterminé qu'elle: la chose sensible, en laquelle les natures à connaître existent dans le plus grande singularité et ne forment pas, de ce fait, la perfection trop élevée attachée à toute forme universelle. C'est pourquoi notre intelligence dépend également d'une faculté proportionnée à la connaissance de cette chose singulière sensible et apte à former de celle-ci une représentation telle que notre intelligence puisse en dégager la forme universelle adéquate à mener le processus de sa détermination propre.

Mais la dépendance de notre intelligence envers la chose sensible n'arrête pas là ses effets: le concept universel, obligatoirement abstrait de la chose sensible à l'aide du sens, n'accède pas instantanément à la plus haute intelligibilité. Surfluent le phantasme, qui est enfouie la nature universelle destinée à la déterminer, notre lumière intellectuelle ne peut, d'emblée, former une représentation d'une parfaite universalité. La continuation du singulier y restera longtemps imprégnée. Il faut la notion la plus universelle de la chose sensible la plus singulière demande une progression extrêmement lente et diviser,

1. S. Thomas, *In I Phys.*, lect. 1, no 6.

et cette progression ne se trouve pas déjà achevée dès que la connaissance est élevée au niveau intellectuel. Même dans l'intelligence, le travail de comparaison et d'abstraction progressive entreprise dans le sens doit se prolonger longtemps avant que l'intelligence se trouve en possession de l'universel le plus élevé - "quiescens in ordine" (1) - c'est-à-dire complètement dégagé du mouvement qui ne quitte pas les choses sensibles.

En somme, de même que la connaissance intellectuelle humaine ne peut instantanément se trouver pourvue de toute la distinction réclamée pour sa perfection, de même elle ne peut non plus se voir revêue en un moment de la pleine universalité attendue d'une connaissance intellectuelle. Cette deuxième obligation entraîne plusieurs démarches en notre intelligence, assez différentes les unes des autres, mais ayant encore toutes en commun de constituer des passages d'une connaissance imparfaite à une connaissance plus parfaite, cette fois cependant en partant d'une plus grande correction pour s'élever à une plus haute abstraction.

En cela encore, quoiqu'en une accretion moins fructueuse sans doute, on peut parler d'un progrès de notre intelligence d'une connaissance plus confuse à une connaissance plus distincte. Car alors également notre intelligence commence d'une certaine manière par se représenter un tout confusément, c'est-à-dire

1. S. Thomas, In II Post. Anal., lect. 20, no 592.

sans en distinguer effectivement les parties. Mais ici, le tout connu avant ses parties, c'est l'objet plus concret, c'est la proposition moins universelle, c'est l'application particulière là se trouve en puissance, quasi comme une partie, la nature universelle, cachée parmi plusieurs connotations développées progressivement à cet objet particulier qui le contient un peu comme un tout. En cette condition, distinguer davantage, c'est pousser plus loin l'abstraction. Cela ne contredit d'ailleurs pas le sens du mot abstraire, dont l'étymologie dit: séparer, dégager, ce qui n'est autre que distinguer.

Ainsi donc, notre intelligence satisfait diversément à son obligation de procéder de l'imparfait. Or cette diversité dans l'accomplissement du même précepte n'implique aucune contradiction, malgré le paradoxe que semble créer l'obligation d'aller à la fois d'une plus grande à une moindre universalité et d'une moindre à une plus grande abstraction. Il n'y a pas là contradiction, mais nécessaire complémentarité.

Lorsque notre intelligence entreprend, en vue de sa distinguection plus parfaite, de redescendre les degrés, vers la connaissance scientifique d'espèces de plus en plus distinctes de son objet, il importe qu'elle se forme à mesure une représentation très claire de ces espèces. Dans cet effort de représentation, il ne saurait être question de diluer et comme d'extraire purement et simplement les espèces des genres, ni même les propriétés des

natures et les effets des causes. Bien au contraire, la manifestation de chaque notion, de la plus universelle à la plus distincte, requiert de notre intelligence qu'elle s'appuie sur une multiplicité de représentations plus concrètes de chacune de ces notions, c'est-à-dire qu'elle se fonde le plus possible sur les particularités dont chacune peut être abstraite. Même lorsque l'intelligence humaine est ainsi à acquiescer la perfection dernière de la connaissance scientifique et qu'elle s'avance en une science de plus en plus déterminée, même à ce stade elle n'est pas affranchie de sa dépendance de la chose sensible: cette dépendance se traduit alors par la nécessité d'un processus de manifestation enraciné dans le particulier.

On peut d'ailleurs estimer la valeur d'un maître, comme maître, à la façon dont il respecte cette exigence. Chaque dans ses traités les plus scientifiques. Ainsi, chez Aristote, et plus encore chez saint Thomas d'Aquin, en raison du développement plus étendu qui caractérise un commentaire, le début des traités fournit de magnifiques illustrations de cet enracinement des notions les plus universelles dans les plus particulières. Qu'il nous suffise ici de souligner la très belle page des Physiques où est investie la définition de la nature. Cette définition constitue la connaissance la plus universelle que notre intelligence puisse former du principe des êtres naturels et, partant, elle vient tout au début de l'ordre de la détermination de la science de la nature. Or chez ces grands maîtres, il est remarquable que cette définition soit donnée en conclusion d'un exposé

en lequel ils ont pris grand soin d'en manifester clairement le sens à partir d'une considération beaucoup plus particulière: la confrontation de certaines choses naturelles singulières avec certains produits singuliers de l'art. Et cette façon de procéder n'est pas facultative: le premier pas que constitue cette définition, dans la détermination de la science de la nature, la raison humaine ne saurait le franchir sans ainsi en faire le terme d'une semblable démonstration à partir du singulier. Ainsi, dans l'exemple que nous venons de mentionner, présenter directement à l'intelligence la définition universelle de la nature ne saurait engendrer que la stérification (1).

Bref, dans son progrès, notre intelligence doit respecter deux ordres étroitement complémentaires.

In copulatione "ostri intellectus duo oportet considerare. (2)

Passant de l'ignorance la plus absolue à la science la plus distincte, elle d'abord tenue à déterminer en premier des notions les plus universelles, c'est-à-dire les plus confuses et indistinctes. Mais ensuite, s'appuyant en ce progrès sur la chose sensible, elle est rigoureusement tenue à manifester chacune des notions alors acquises en l'enracinant dans les considérations

1. Comme on peut le voir dans un autre cas, celui de la définition du mouvement, qui est traité intelligiblement à Descartes, (Réponses pour la direction de l'espèce, XII, id. la 1^{re} partie, p. 67).

2. S. Thomas, Summa theologiae, Ia, q. 85, a. 3, c.

les plus rapprochées de l'observation sensible, partant de là pour formuler ces notions selon un caractère de plus en plus universel, jusqu'à ce qu'elle les puisse résoudre dans leurs principes les plus universels.

2) Cette manifestation renferme une diversité de formes.

En examinant comment notre intelligence procède d'une connaissance imparfaite, il y avertit danger de simplifier indûment cette complexe démarche naturelle: on risquerait d'oublier l'aspect manifestation, ce nécessaire soutien de la détermination progressive de notre intelligence. Mais même lorsqu'on reconnaît la nécessité de cet "ordo demonstrandi", le risque de simplification excessive n'en est pas pour cela totalement écarté. Car il n'existe pas qu'une seule façon ou qu'un seul degré dans ce travail de manifestation. Loin de là. Et ils ont fait une lourde erreur, ceux qui ont voulu le limiter à la démonstration strictement dite, sous prétexte que c'est elle qui cause véritablement la connaissance scientifique.

Contre cette rigueur excessive, nos observations précédentes présentent déjà un argument décisif: en effet, nous avons noté que le principe ordinaire de nos efforts de manifestation se situe de considérations particulières, voisines le plus possible de l'expérience sensible. Loin de confiner à la stricte démonstration, de tels propos embrasseraient plutôt l'exclure, car la

démonstration proprement dite dérive normalement de l'universel.

Il ne faudrait bien sûr pas aller jusqu'à cet excès contraire, car la démonstration représente effectivement l'instrument privilégié de la science; c'est bien elle qui engendre la connaissance scientifique, dévoilant à notre intelligence la cause propre, achevant la résolution dans les principes les plus élevés.

Cette cognition sive scientia est effectus demonstrationis. (1)

Mais cette démonstration, tout comme la science qu'elle fonde, restent impossibles à notre intelligence si celle-ci ne s'y laisse pas moyennant un long travail de manifestation qui, tout à l'opposé de la démonstration, s'inscrit dans le particulier. Pour cette raison, manifestar, c'est le plus souvent et le plus longtemps enraciner l'intelligence dans des considérations des plus singulières: cela ne produit pas strictement la vertu de science mais y prépare adéquatement et indispensablement. Et cela tient dans l'enseignement d'une science déjà possédée que celle-ci soit telle que la science encore ignorée. Le discours l'investigation d'une science encore ignorée. La démonstration comme telle est le moment et le terme ultime de la manifestation, non son instrument ordinaire. Même elle, d'ailleurs, est touchée par la nécessité de toujours partir du plus connu.

Cum ex notis uocantur in cognitionem ignotum devenire: omnia autem demonstratio procedat ex

1. S. Thomas, in IV Metaph., lect. 4, no 574.

notioribus quo ad nos, quibus per demonstrationem
fit aliquid notum. (1)

En effet, dans les matières où l'effet particulier nous est plus
manifeste et le cause trop cachée, le préalable et souvent le
seul démonstration possible se fait "a posteriori", donc à
partir du moins universel.

Cum sola effectus aliquid nobis est manifestior
quam sua causa, per effectum procedimus ad cog-
nitionem causae. Ex quolibet autem effectui
potest demonstrari propriam causam siue esse
vel tamen siue effectus sint magis notum quod
nos: quia, cum effectus dependant a causa,
magis effectus necesse est causam praesistere. (2)

Ainsi donc, afin de décrire correctement notre progrès
intellectuel, il n'importe pas seulement de voir que la générali-
sation progressive de notre intelligence implique manifestation
de chaque élément de sa généralisation: il faut aussi apercevoir
la complexité de cette manifestation: la démonstration constitue
son terme, mais son ordre le plus normal commence dans le moindre
universel.

Mais il y a plus: cet "ordo demonstrandi" appuyé sur la
particularité comporte lui-même de multiples formes. La multitude
des mouvements que notre intelligence effectue au nom de cette
manifestation est quasi innombrable et leur variété indescriptible.

1. S. Thomas, In II de Anima, lect. 3, no 245.
2. Idem, Summa Theologiae, I^a, q. 7, a. 2, c.

dans le détail. Il serait tout aussi considérable de retracer
d'une façon exhaustive les différentes formes de manifestation
vécues à notre intelligence que d'exposer par le menu chacune
des moindres étapes que doit traverser le futur homme, de son
état de semence à l'âge adulte.

De cette multiplicité témoignera suffisamment une allusion
à quelques-unes de ces formes qui, toutes différentes qu'elles
soient les unes des autres, ont toujours en commun ceci qu'elles
précèdent la connaissance proprement démonstrative: elles
gardent notre intelligence dans le mouvement, incertaines qu'elles
se trouvent d'achever la résolution, faute de saisir la cause
propre. C'est dire la fragilité de ces formes de connaissance.
La raison, bien que gouvernée, par elles, s'être beaucoup rapprochée
de l'intelligence parfaite de la vérité, demeure exposée à n'y
pas parvenir ou, pire, à compromettre le progrès déjà enregistré,
à régresser, à tomber dans l'erreur. Cette mobilité, d'ailleurs, et
cette fragilité accompagnent constamment, en tout domaine, ce qui
également dispose: c'est toujours uniquement par la généralisation
de l'habitus que la stabilité devient assurée.

Potest intellectus dispositio propria dicte conditio
contra habitum... aliquid perfectum et imperfectum
in eodem specie: ut scilicet dispositio dicatur,
relativum nomen commune, quando imperfecte inest,
ita quod de facile emittitur habitus alius, quando
perfecte inest, ut non de facili emittitur. (1)

1. S. Thomas, Summa Theologiae, I^a, q. 49, a. 2, ad 3.

Si aliquid imperfecte habet scientiam, ut de
facili possit ipse errare, magis dicitur. Ex
dispositio ad scientiam quam actionem habere. Quod
patet quod non habet habitus divinitatem quod
non habet; non autem necesse dispositionis. (1)

Plusieurs formes de connaissance remplissent ce rôle fonction de préparer l'intelligence humaine à l'utile manifestation de son objet: la démonstration strictement dite. Dans leur nombre, il faut, par exemple, compiler l'opinion que le dialecticien engendre en se fondant, qui que soit l'objet, sur des lieux ou principes assez communs pour être accessibles à tous.

Indubitablement, la dialectique précède la science. Le dialecticien n'engendre encore aucune connaissance scientifique, il est limité à produire une certaine opinion, fondée sur des signes, sans doute les plus probables qu'il puisse trouver, mais toujours extérieurs à la nature du sujet considéré.

Dialecticus autem circa omnia praedicata procedit ex probabilibus; unde non facit scientiam, sed quendam opinionem. (2)

Sans objet particulier, sans résolution définitive, la dialectique ne se définit pas comme une science, ni même comme un habitus; l'habitus intellectuel, en effet, la perfection de l'intelligence qui la possède; il ne laisse subsister aucune incertitude ou

1. S. Thomas, *Summa theologiae*, I-II, q. 49, a. 2, ad 3.
2. *Ibidem*, in IV Metaph., lect. 4, no 576.

possibilité d'erreur. Ce n'est en rien le signallement de l'opinion. Le dialecticien, par conséquent, sera mieux définie par le concept de pouvoir, de pouvoir inventif. Un pouvoir inventif grâce auquel l'intelligence est à même, considérément toute notion universelle, de découvrir et de former tous les arguments, quels qu'ils soient, de nature à engendrer la conviction caractéristique de celui qui opine. C'est d'ailleurs en ces termes qu'Aristote parle de sa parole: la rhétorique, comme l'art, bien sûr, de l'orientation propre à celle-ci, tournée spécialement vers les faits singuliers: les arguments de l'orateur, par conséquent, visent non pas la conviction, mais la persuasion, degré d'assurance ou la connaissance de faits singuliers ne saurait dispenser.

Admettons donc que la rhétorique est le pouvoir de découvrir ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader. (3)

Il existe de nombreuses autres voies pour préparer l'intelligence à la démonstration. Les limites de notre propos ne nous permettraient pas de les énumérer et définir toutes ici. Mais nous pouvons, en peu de mots, esquisser un nombre suffisamment de ces moyens de manifestation, si nous les concentrons en une même considération, celle des instruments sur lesquels la science doit s'appuyer son enseignement. Car le besoin de guider la manifestation de son objet ne s'impose pas à notre intelligence

1. Aristote, *Rhétorique*, trad. Médéric Dufour, I, c. 2, 35 b 25. Nous avons cependant jugé préférable de traduire "démonstration" par "pouvoir" plutôt que par "faculté".

et lui montrera plus directement l'ordre de leurs principes à leurs conclusions, puisque, finalement, c'est la démonstration qui fait savoir de science.

Dicit autem neglecter disciplinam ex praecogniti-
in cognitionem ignorantem, dupliciter (1).
Primo quidem...
Alto modo, cum confortat intellectum addiscendis...
Ingenium proponit disciplinam ordinem principiorum ad
conclusiones, qui forte per seipsum non haberet ten-
tam virtutem colligere, ut ex principis passet
conclusiones deducere. Et ideo dicitur in 1^a Postae:
quod demonstratio est syllogismus factus scire. Et
per hanc modum ille qui demonstrat, auditorum
scientiam facit. (2)

Conclusion.

Toutes ces considérations manifestent avec assez d'évidence
que notre intelligence, en raison de son indétermination naturelle,
puisse en raison de sa dépendance de la chose sensible et du sens,
trouver nécessairement dans une connaissance antérieure tout à
fait imparfaite, tout à fait confuse le principe de toute sa
connaissance et même de sa connaissance la plus parfaite et la
plus scientifique.

1. C'est nous qui soulignons.
2. S. Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 117, a. 1, c.

Section II

LA CONNAISSANCE CONFUSE: FONDAMENT PERMANENT
DE LA PERFECTION DE NOTRE INTELLIGENCE GÉNÉRATIVE

La grande indétermination naturelle réduit notre intelli-
gence à chercher obligatoirement en une connaissance confuse le
principe de toute sa perfection. Mais il faut dire davantage:
pour notre intelligence, cette connaissance confuse ne sert pas
simplement de principe, n'est pas seulement l'origine; elle forme
aussi le fondement permanent de toute sa perfection intellec-
tuelle.

Afin d'apprécier la justesse et la portée de cette affir-
mation, il faut d'abord éclaircir ce qu'on doit entendre par
fondement, et par for permanent.

A. La notion de fondement parvenant.

La notion de fondement ne s'applique que par similitude à la vie intellectuelle. Par conséquent, on comprendra plus aisément à quoi, dans la vie intellectuelle, peut correspondre chacun des caractères qui définissent un fondement, si d'abord on cherche ces caractères et les observe là où ils se rencontrent premièrement et plus concrètement: dans le domaine de la construction: dans l'édifice matériel.

a) Fondement implique davantage que principe.

1. Un fondement est un principe.

Le premier caractère du fondement, c'est-à-dire son caractère le plus manifeste, c'est sa priorité: dans un édifice, le fondement, c'est toujours ce qu'on établit en premier. Cela est vrai pour l'édifice matériel d'abord; mais ce doit l'être aussi en n'importe quelle autre chose pour que s'y étende le nom de fondement. Ainsi, il faut chercher dans les toutes premières connaissances le fondement de l'édifice des connaissances humaines. De même encore, en l'édifice des vertus, le premier acquis procure le fondement.

Sicut ordinata virtutum congregatio per quendam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamentum comparatur, quod videtur in aedificio lectur. (1)

2. Tout principe n'est pas fondement.

Tout fondement vient en premier. Mais on ne saurait affirmer la réciproque. Tout ce qui précède n'est pas fondement de ce qui suit. Certaines choses ne viennent en premier que par accident: on les nommerait fondements à l'occasion, car l'idée de fondement implique une certaine causalité.

Ainsi on n'appliquera à aucun titre fondement la dépression qui précède l'édifice en le lieu où on a l'intention de le construire. Ce vide représente seulement l'absence de l'édifice et si cette absence précède indubitablement la construction, elle ne constitue nullement une cause et un fondement de l'édifice. Encore moins peut-on nommer fondement les obstacles extérieurs à l'édifice sur le lieu de sa construction. Il est vrai qu'ils sont premiers sur place, mais loin de fonder l'édification ils la retardent et empêchent. L'édifice ne pourra prendre place qu'après leur élimination, non pas en se fondant sur eux.

Tout à fait de même, dans la vie d'une faculté de connaître.

1. S. Thomas, Summa Theologiae, II-II, q. 161, a. 5, ad

sence, l'ignorance ne sert pas de fondement à la perfection cognitive, par la seul prétexte qu'elle précède et même qu'elle précède nécessairement celle-ci. L'ignorance constitue, pour la connaissance, un principe, mais seulement par accident. Elle ne fournit aucunement un fondement. Jamais, d'ailleurs, la privation n'est fondement de la forme qu'elle précède et appelle. Toujours pareillement, l'erreur, de ce qu'elle précède très souvent la vérité en notre intelligence, ne retire aucun droit au titre de fondement de la vérité. Bien au contraire, il ne pourra être pué de fondement à la connaissance vraie, qu'après complète purge de l'erreur, son plus grand obstacle.

Il ne suffit donc pas d'être premier dans l'intelligence pour fonder la perfection de sa connaissance, il faut encore en être cause de quelque façon.

b) Le fondement: principe et cause de cohésion.

1. Le fondement est partie de l'édifice.

Au sens le plus strict, être fondement implique qu'on soit partie de ce dont on est fondement: le fondement de l'édifice matériel non seulement vient en premier, mais aussi fait partie intégrante de l'édifice.

Ad rationem fundamenti non minus requiritur quod sit prius, sed etiam quod sit illius partibus

sedificii connexus: non enim esset fundamentum nisi et illae partes sedificii connexerent. (1)

De même, dans la vie cognitive, le fondement véritable de l'édifice de la connaissance doit lui-même constituer une partie, c'est-à-dire être déjà une certaine connaissance vraie.

2. Le fondement, principe de cohésion.

Mais voici le caractère le plus essentiel du fondement, celui en lequel réside proprement sa vertu de fondement: le fondement est précisément cette partie de l'édifice dont toutes les autres tirent leur cohésion, leur solidité et leur stabilité. Première partie de l'édifice, le fondement est encore client, soutien, appui de toutes les autres. Semblablement, en la connaissance première qui fonde tout notre édifice spéculatif, on devra trouver la source dont chaque connaissance subséquente tient tout son ordre, toute sa cohésion et toute sa solidité, c'est-à-dire toute sa certitude. C'est ce caractère qui, d'une partie, fait un fondement: aucun véritable fondement ne peut en être privé, de quelque nature que soit l'édifice auquel il appartient: édifice matériel: édifice de perfection spéculative; ou encore, comme le remarque saint Thomas, édifice des vertus.

1. S. Thomas, Summa Theologiae, II-II, q. 2, a. 7, ad 4.

sicut ista similitudo attendi quantum ad duo: scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum precedit alias partes; et sicut quantum ad virtutes fundamenti, quia fundamentum totum edificium sustentat. (1)

C'est pourquoi le fondement est la partie la plus importante, la plus indispensable: le reste de l'édifice ne peut exister sans lui, comme le dit saint Thomas, attribuant à la foi théologique le rôle de fondement dans l'édifice des vertus, lequel édifice consiste en l'action de plaire à Dieu.

Utrumque [precedere et sustentare] in fide per similitudinem invenitur, quia ipse constructus alius naturaliter prior est et alius in ipso firmatur, quia sine ipso impossibile est placere Deo. (2)

Pareillement, aucune connaissance vraie ne peut posséder quelque certitude sans la tenir de cette première connaissance qui joue le rôle de fondement en notre vie spéculative: absolument pré-requis à toute connaissance ultérieure, ce fondement contient déjà en germe, d'une certaine façon, cette connaissance ultérieure. A la manière dont un fondement contient déjà en germe tout l'édifice matériel.

Fundamentum enim quodammodo virtute continet totum edificium. (3)

1. S. Thomas, Super III Sent., d. 23, q. 2, a. 5, ad 2.
2. Ibid.
3. S. Thomas, Summa Theologiae, IIIa, q. 90, a. 3, ad 2.

c) Fondement implique permanence.

1. Un appui temporaire peut jouer le rôle d'un certain fondement.

On peut retrouver, dans certaines assises temporaires adjointes à l'édification d'une chose, plusieurs des caractères que nous venons d'énumérer. Ainsi, pour l'ordre, le luteur fournit le principe, et le cœux, et le soutien, d'une élévation régulière. Ainsi encore, le moule peut devenir principe et cœux d'une certaine forme pour le liquide qui se solidifie. Et cette assistance éphémère déjâ quelque peu le nom de fondement.

Il existe, dans le domaine de la construction, des opérations destinées à un rôle comparable. Par exemple, l'insolation des obstacles qui empêchent l'érection de l'édifice. Ou, pour parler plus précisément, les travaux d'excavation requis pour enlever ce qui, sable ou terre, recouvre le roc d'encre et empêche qu'on y assise directement les fondations de l'édifice. Ces travaux sont un certain principe de la solidité de l'édifice et, par là, un certain fondement pour celui-ci.

L'édifice des vertus pré-requiert aussi un semblable nettoyage. Il est encore pré-existent des obstacles que la future solidité de l'ensemble des vertus demande d'évacuer. Et c'est pourquoi on peut nommer en quelques sortes fondement ce la vin vertueux la

vertu à laquelle revient cette indispensable fondation, c'est-à-dire l'humilité.

Primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo per modum remotionis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet: inquit accipit ex illis superbiis, cui Deus resistit, et prebet hominem subditum et secerit primum ad suscipiendum influxum divinarum gratiarum. In contra evincit inflationem superbiis... Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis medicinalis fundamentum. (1)

Les mêmes observations sont à réitérer concernant l'acquisition des connaissances. Avant l'acquisition de toute connaissance véritable, il faut éliminer ce qui lui fait obstacle: erreurs, dispositions affectives inadéquates, ou tout ce qui se présente. Par sa priorité dans l'effort de connaître, comme par sa nécessité dans l'accession à la vérité et à la certitude, cette purification constitue un certain fondement de la perfection de notre intelligence.

2. Fondement véritable impliqué l'humilité.

Des apôles c'est ceux que nous venons de citer possèdent, nous-mêmes aussi, la valeur d'un certain fondement. Mais pas de vérité. Car, outre qu'ils ne font pas partie intégrante de l'édifice, ils sont seulement, ils manquent d'un caractère absolument requis à la notion de fondement véritable: la permanence.

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2.

Le véritable fondement de l'édifice matériel, ce sont ses fondations: car celles-ci demeurent d'une manière permanente une partie de l'édifice et assurent de façon continue, grâce à leur propre permanence et solidité, la permanence et la solidité de l'édifice. Ce sont donc les fondations de l'édifice matériel qui réalisent le plus complètement la raison de fondement. Et en tout autre type d'édifice, le fondement le plus véritable, c'est ce qui s'assimile le plus directement à de telles fondations. Ainsi, parmi les vertus, la foi se trouve-t-elle universelle fondement que l'humilité.

Allo modo est aliquid primum in virtutibus directis: per quod accipit per accedendum ad Deum. Primum autem accessus ad Deum est per fidem... Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas. (1)

Il conviendrait, en effet, que le germe de la stabilité d'un édifice ne possède pas un caractère provisoire mais constitutive plutôt la partie la plus stable en cet édifice.

Convenit enim virtutibus theologice quod super eas alie virtutes fluerent, sicut super altitudinem iacobine (2). (3)

La vertu propre du fondement étant de soutenir et d'affermir, son efficacité dépend principalement de sa propre solidité et permanence. C'est pourquoi, plus encore que l'élimination des

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2.
2. C'est nous qui soulignons.

3. S. Thomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2.

obstacles, le sol lui-même et le roc méritent le nom de fondement. Car même s'ils ne forment pas à proprement parler une partie de l'édifice, ils sont plus stables, plus permanents et plus solides que les fondations elles-mêmes, et dépassent première. Ils sont fondement du fondement en quelque sorte.

Ainsi, parmi toutes nos connaissances, le plus réellement fondement non seulement vient en premier et assure à toutes les autres leur solidité et certitude; bien plus: elle-même est la plus stable, la plus permanente, la plus immobile et la plus certaine de nos connaissances.

Affirmer que la connaissance confuse est le fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative, c'est reconnaître à la connaissance confuse toutes ces qualités.

B. Application: les fondements permanents de notre connaissance.

La considération de l'édifice matériel nous a assez éclairés sur les caractères d'un véritable fondement pour nous rendre capables, maintenant, de respirer ce qui assure ce rôle dans la connaissance humaine. Il s'agit, en somme, d'identifier ce qui, dans tout l'édifice de nos connaissances, est premier, ce qui est aussi source de confiance et de certitude, ce qui enfin est le plus

permanent et le plus solide en tout cet édifice.

a) Les fondements posés d'avance par la nature.

Concernant l'édifice matériel, avons-nous remarqué, le sol le roc principalement, quoiqu'extérieur à l'édifice même et plus tôt posé d'avance par la nature, mérite également le nom de fondement. Il en est encore ainsi en notre connaissance: la nature pose d'avance certains éléments destinés à assurer un fondement véritable à toute notre connaissance: le fondement de son fondement.

1. La chose sensible.

De ces tout premiers éléments, la nature a posé le plus premier, comme aussi le plus sûr et le plus ferme, en-dehors même de nous. En effet, la potentialité originelle de notre intelligence réclamait un être d'un acte comme source pour elle de toute détermination: c'est la chose sensible que la nature a établie dans cette fonction. La chose sensible non seulement précède toute connaissance humaine, mais aussi est pour l'homme le roc de toute vérité et de toute certitude. L'homme ne produit pas les choses sensibles qu'il connaît en sa vie spéculative, comme l'atteste d'jà le fait que les choses existent d'abord en permanence avant que d'être connues et nommées par lui.

Rebus *intelligentibus* (1), et in propria principia naturae constitutione *mentibus* (1), *habetur* solus *genus* existit, quod rebus nomine posset imponere. (2)

2. Les facultés de connaissance.

De tels fondements pour notre connaissance, c'est-à-dire entières à elle-même, la nature en a également puisé à l'intérieur de nous: nos facultés cognitives. Comme la chose sensible, nos facultés réflexives à notre connaissance et la recueillent elles aussi un peu comme le sol reçoit l'édifice. Elles procurent donc un autre fondement permanent à notre édifice spirituel.

C'est ainsi que toute notre connaissance trouve son principe dans le sens.

Principium ignitur cujuslibet nostre cognitionis est in sensu. (3)

De plus, le sens n'est pas un principe quelconque, accidentiel ou temporaire, de notre connaissance: il est par lui-même absolument indispensable entre l'être trop matériel de la chose sensible et celui trop spirituel de la connaissance intellectuelle. Il agit, en quelque sorte, et présente à notre intelligence son objet. Il ne récepte pas seulement notre connaissance; il la rend possible et le soutient en permanence: notre intelligence

1. C'est nous qui soulignons.

2. Boèce, *In Categorias aristotelis*, proème, lc. Pierre, series latina, t. 64, p. 159 A.

3. S. Thomas, *In Boetii de Trinitate*, c. 6, n. 2, c.

n'en pourrions jamais être privés.

Par ailleurs, notre intelligence aussi nous est donnée à l'avance par la nature et fournit principe et fondement à toute notre connaissance. Elle fonde le plus évidemment notre connaissance intellectuelle, qu'elle reçoit et développe à partir de l'information sensible. Mais elle procure aussi d'une certaine façon un fondement permanent, à notre connaissance sensible. Car non seulement elle la précède, mais de plus elle termine l'opération du sens. En effet, le sens n'attire quelque peu lui-même de la lumière intellectuelle, en ce qu'il saisit déjà un certain universel. Cela est évidemment nécessaire pour rendre possible à notre intelligence l'abstraction de la nature universelle à partir de sa représentation sensible: si la représentation sensible ne comprendait pas d'une certaine manière le commun avec les particularités individuelles, notre intelligence ne pourrait surmonter l'un abstraire.

Qualiter autem hoc unum accipit possit, considerat consequenter. Penitus est enim quod singulare cognitum propriis et per se, sed tam sensus est quod per se ipsum ignis universalis. Cognoscit enim Gallus non solum in quantum est Gallus, sed etiam in quantum est hic homo, et scilicet Socrates in quantum est hic homo, et exinde est quod talis receptio sensus praesens, contra intellectum potest considerare hominem in utroque. Si autem hoc esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particulare, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale, naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus construeretur in nobis cognitio universalis. (1)

1. S. Thomas, *In II Post. anal.*, lect. 20, no 594.

b) Des fondements permanents acquis.

Nous avons étendu l'appellation de fondement de notre connaissance à la chose sensible et à notre appareil cognitif, tout comme, dans l'art de la construction, la même extension peut se faire en faveur du roc sur lequel reposera l'édifice construit. Il n'en reste pas moins qu'à parler strictement, en matière de construction comme de connaissance, le fondement est une partie constitutive de l'édifice. Par le fondement, dit saint Thomas, "1^o accidentur" (1) à ce qui est fondé. C'est pourquoi, dans l'édifice cognitif humain, le véritable fondement sera déjà une connaissance vraie. Mais une connaissance vraie qui soit première, assure cohésion et certitude et possède elle-même la plus grande permanence.

1. Le phantasme.

Tous ces caractères d'un fondement permanent se rencontrent d'abord dans le phantasme, représentation formée de l'objet par le sens. Cette représentation fournit son fondement naturel à toute notre connaissance, un fondement donc indispensable, à toute notre connaissance, un fondement donc indissoluble, à toute notre connaissance, car si l'art peut généralement choisir dans une certaine variété de modes et d'instruments, la nature ne jouit

1. S. Thomas, Summa Theologiae, II-IIae, q. 161, a. 5, ad 2.

pas de cette liberté. Effectivement, sa détermination ou singulier et sa puissance à l'intelligible confèrent au phantasme les qualités du fondement absolument requises à l'élaboration des conceptions d'une intelligence aussi naturellement indéterminée que la nôtre. Même, il ne sera pas faux de parler en quelque façon du phantasme comme de l'objet de notre intelligence, tellement c'est en s'appuyant sur sa considération que notre intelligence intègre tout ce qu'elle intègre.

Principles intellectuels cognitifs in nobis est imaginatio, cum phantasmatum hoc modo comparantur ad intellectum nostrum, sicut colores ad visum, ut dicitur III de Anima. (1)

En somme, toute connaissance intellectuelle proprement humaine tire son origine et fonde sa certitude dans l'observation sensible.

Non est intelligere sine phantasmatum. (2)

Il ne s'agit pas là d'un principe ou fondement temporel, ne concernant que le premier génitif de la connaissance intellectuelle. A aucun niveau de son effacement, l'intelligence humaine ne peut s'affranchir de cet aspect, jamais elle n'en vient à se développer par la seule vertu de son propre potentiel. Notre intelligence garde toujours un aspect pres-

1. S. Thomas, In Boetium de Trinitate, q. 6, a. 2, obj. 4.
2. Ibid., obj. 7.

sont besoin du phantasme: même pour poser un acte de science quant à une science possédée en acte.

Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operari, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectus operantis: sicut principium demonstrationis operantis in omni processu scientiae, cum phantasma constituit intellectum, ut objectum, in quibus incipit operari. (1)

Enfin, la qualité de la représentation intellectuelle est proportionnée à celle du phantasme dont elle tire origine: à toute imperfection du côté de celui-ci répondent de graves répercussions dans notre connaissance intellectuelle. Si bien que l'enseignant Félix-Antoine Savard a pu, par ces mots, décrire justement une intelligence nourrie à une inclination quelconque peu déviée:

Comme une gerbe dont le lien s'est rompu, telle est sa raison. (2)

Il est évident toutefois que chacun des phantasmes individuels ne constitue pas un fondement parfaitement irréprochable pour la raison. Les tout premiers phantasmes, formés par l'enfant dans la plus tendre enfance, s'ils sont absolument nécessaires pour lui faire acquiescer la maturité de ses facultés de connaissance, ne procurent ainsi à son intelligence qu'une assistance toute

1. S. Thomas, In Boetii de Trinitate, q. 6, n. 2, ad 5.
2. La folle, Montréal, films, 1940, tableau 1, n. 21.

temporaire. Ils jouent effectivement un rôle de principe dans la connaissance, mais ne méritent aucunement d'être vus comme fondements permanents de celle-ci. Un signe d'ailleurs de leur caractère transitoire est le fait qu'on les oublie rapidement. Que nous reste-t-il, en effet, des représentations sensibles de nos toutes premières années?

Ne peut être fondement permanent que le phantasme élaboré par l'homme qui a atteint l'exercice mature de ses facultés. Et seulement lorsque cette élaboration se fait dans des conditions naturelles.

2. La connaissance confuse.

Comme le fondement le plus propre à un édifice en fait partie, il doit lui-même être un savoir, quand l'édifice considéré est l'ensemble de notre connaissance: et si, plus précisément, nous cherchons le fondement de notre connaissance intellectuelle, nous le trouverons de même dans un savoir d'ordre intellectuel.

De plus, le fondement est toujours postérieur: c'est donc nécessairement dans la représentation la plus naturellement première de notre intelligence que se rencontrera le fondement de toute sa connaissance ultérieure. Or en raison de la nature totalement indéterminée de notre intelligence, la première représentation proportionnée à ses forces est nécessairement imparfaite et confuse. Conséquence obligatoire, c'est d'une telle représen-

sensation première et confuse que doit provenir, pour notre intelligence, le fondement véritable de toute sa connaissance et de toute sa perfection. Cette première connaissance est d'ailleurs imparfaite à la mesure dont un fondement est toujours très imparfait, si on regarde en lui tout l'édifice: il est incomplet, incompris par lui-même.

C. La connaissance confuse, fondement paravent de la perfection de notre intelligence spéculative.

Si notre intelligence doit tirer d'une connaissance très confuse le principe de toute sa perfection, il n'en faudrait pas déduire que toute connaissance confuse, du seul fait d'être confuse, constitue un fondement paravent pour une connaissance plus parfaite. En effet, telle connaissance confuse est un principe de notre connaissance, mais telle autre en est un terme éventuel: certaine est un fondement paravent, une autre est aussi un principe et comme un certain fondement mais non paravent. Il importe maintenant de faire un portrait correct de ces genres.

a) Une première connaissance confuse est principe et même que l'on que peu fondement, mais non paravent.

1. La connaissance confuse du jeune enfant.

La toute première connaissance humaine, celle où on retrouve le plus vraiment le raison de principe, c'est-à-dire celle du tout jeune enfant, est la plus confuse qui puisse se former en nous. Confuse, elle l'est d'abord en ceci qu'au début, l'enfant perçoit uniquement un vague chaos, ne se trouvant pas encore à même de distinguer la moindre chose d'une autre. Elle est confuse aussi, un peu plus tard, quoique c'est une façon contraire, en ceci que l'enfant ne sait: il encore aucun ordre et voit toutes choses en une infinie dispersion, ce dont M. Alphonsus Saint-Jacques croit discerner un signe dans la façon même dont l'enfant de cet âge joue.

Ce que nous apprenons, pour commencer, en voyant comment le petit enfant joue, c'est que notre connaissance commence naturellement par un premier état où les connaissances s'offrent à nous en un état de pure dispersion. C'est pourquoi Aristote compare l'état de notre connaissance, en son commencement, à celui d'une armée en déroute (1). Du moins en est-il ainsi dès que l'enfant se met à rechercher, à piocher, à piocher, ses connaissances, d'abord en étendant la main vers les choses, puis, ensuite, en portant sur ses jouets à la recherche des choses. Puis il y a, surtout, un tout

1. Aristote, *Seconda Analytiques*, II, c. 19, 100 a 12.

premier être, qui suit immédiatement la naissance, et pendant lequel, surtout au tout début, toute connaissance se trouve enveloppée dans le plus entière confusion, que l'on peut comparer aux ténèbres de la nuit...

De cet état premier de pure confusion, l'enfant passe presque immédiatement, à un état de pure dispersion. En effet, le petit enfant dont nous parlons, qui est presque aussi souvent éveillé qu'endormi, commence à recueillir tout bien que mal, et comme au hasard, ce que l'on peut appeler des lambeaux de connaissance pris ici et là aux quatre coins de son petit monde, tout comme il va chercher, aux quatre coins de la maison, les menus objets dont il se sert pour jouer. L'enfant, pour la première fois, sur ses petites ailes, à la recherche de la connaissance, l'enfant le recueille d'abord en miettes dispersées et éparpillées...

C'est à partir de cet état chaotique que l'homme doit ensuite, lentement et péniblement, parvenir à la perfection de sa connaissance. (1)

La connaissance enfantine est ainsi confuse parce que l'enfant ne possède pas à ce moment l'usage parfait de toutes ses facultés de connaissance. Il n'a déjà tracé d'un certain temps pour lui-même à l'usage de tous ses sens externes; mais ce lui est beaucoup plus long encore de parvenir à l'exercice parfait de ses sens internes; l'un d'eux ne fait tout spécialement attention, et c'est le sens de l'ordre dans notre connaissance sensible, c'est-à-dire ce sens par lequel seulement nous pouvons rapporter les uns aux autres les informations disparates des sens externes; le sens commun. Tant que l'enfant ne maîtrise pas l'usage du sens commun, sa connaissance ne peut pas être autre qu'une

1. Comenius le petit enfant joue..., dans Level Théologique Philosophique, Octobre 1971, pp. 300-301.

totale dispersion.

S'il possède déjà, à cet âge où nous le considérons, l'usage de tous ses sens externes, et même, par les sens internes, de la mémoire, mais surtout de l'imagination, qui prédomine chez lui, il lui manque essentiellement, pour avoir la perfection de la connaissance sensible, ce qui donne à celle-ci l'unité, l'ordre et la stabilité. C'est que lui fait encore défaut l'usage de ce sens dont dépend d'abord la perfection de la connaissance sensible, et qu'il faut appeler, comme le faisaient les anciens, le sens commun...

Il ne faut pas dire qu'il n'en aurait aucun usage... Mais il n'en a encore qu'un usage imparfait, étant encore mal réveillé de ce long sommeil d'enfance où il se trouvait plongé au début de sa vie, depuis tout ce temps où il était dans le ventre de sa mère. En même temps, que toute la force est comme le sommeil de la raison, ainsi la toute première enfance est le sommeil du sens, étant le sommeil du sens commun, qui est le sens par excellence. (1)

En somme, toujours en raison de la potentialité originelle de son intelligence, l'homme ne peut pas, étant enfant, commencer à connaître dans une condition moins confuse. D'ailleurs, ce caractère confus de sa connaissance enfantine, plus qu'irréversible, est encore indispensable et nécessaire. C'est la seule condition cognitive d'abord accessible aux facultés humaines de connaître et elle est, pour l'homme, un principe nécessaire de la pleine possession de son appareil cognitif. En effet, cet usage premier et imparfait des facultés humaines de connaître en principe et en forme un second, plus parfait.

1. Alphonse Saint-Jacques, Comment le petit enfant joue..., dans Level Théologique Philosophique, Octobre 1971, p. 293.

Dependant, cette connaissance si confuse prelatement élaborée par l'enfant n'est aucunement un fondement permanent de toute notre connaissance, et encore moins un fondement permanent pour notre connaissance la plus parfaite, pour le bien achevé de notre intelligence. Un signe en est que nos premiers sensations, nos premiers phantasmes, et aussi les premiers universaux que notre intelligence forme s'effacent très rapidement. Ce n'est vraiment pas sur l'expérience enfantine, ni sur les premières réflexions de l'âge de raison que s'appuie d'une façon permanente la vertu de science.

Il en est de ces premiers efforts de connaître comme des premiers travaux effectués par l'apprenti menuisier: celui-ci les refait incidemment de côté. Il en a tiré non pas le fondement permanent de toutes ses réalisations professionnelles, mais simplement l'occasion d'acquiescer le mérite de ses instruments. C'est d'ailleurs à cet apprenti que ressemble le plus l'enfant, pourvu de toute l'instrumentation cognitive reçue, mais inexpert à la manier.

Le petit enfant est donc comparable à un tout jeune apprenti qui aurait à sa disposition tous les outils nécessaires à l'exécution d'une œuvre, mais à qui fait défaut l'habileté nécessaire pour s'en servir de manière à coordonner, en vue de cette fin une, l'usage de ces divers instruments. (1)

1. Alphonse Saint-Jacques, Comment le petit enfant s'élève, dans Revue Théologique Philosophique, octobre 1971, p. 292.

Pour notre connaissance la plus parfaite, pour faire un fondement permanent la seule connaissance confuse accablée au principe, bien sûr, de notre vie intellectuelle, mais une fois seulement atteinte l'exercice naturel parait de nos facultés.

2. Le mythe.

Il y a lieu de faire la même mise en garde concernant les toutes premières explications que l'homme imagine à l'âge où il ne découvre pour rendre compte des choses et des phénomènes qui l'entourent. Ces mythes sont formés dans l'enfance de l'humanité, au moment où l'homme, fournit-on dir, n'a pas atteint l'usage mature de son intelligence spéculative, ne distinguant pas encore composition et résolution.

Le même qu'un homme n'a pas à se redresser et appuyer sur les rhéismes imperceptibles de sa plus tendre enfance pour bien se représenter actuellement les choses sensibles qu'il observe, de même il n'a pas à commencer la formation de son intelligence par l'apprentissage des mythes formés dans l'enfance de l'humanité. D'aucune manière ces mythes ne fournissent un fondement permanent à l'intelligence spéculative. Loin de là, ils constituent un très gros obstacle à qui ne s'en débarrasserait pas suffisamment.

b) Une seconde connaissance confuse est fondement permanent du bien de notre intelligence spéculative.

Toute connaissance confuse ne fonde donc pas en permanence notre perfection intellectuelle. Car, pour remplir la fonction de fondement permanent, il ne suffit pas de venir en premier; il faut encore constituer une réalité définitive de ce qui est fondé et être cause de sa conservation et de sa stabilité. Une connaissance confuse fondera donc véritablement notre perfection intellectuelle à condition d'en être une partie d'un tout stable, c'est-à-dire à condition d'être elle-même vraie et certaine; et il lui faudra encore résister, pour toute connaissance moins confuse, un principe de conservation, d'ordre et de certitude.

Bref, une connaissance est à la fois confuse et fondement permanent de toute science si, pour elle, être confuse, c'est déjà, quoique seulement en partie, contenir toute science.

Confusa hic distinctur quae continent in se aliqua in potentia et indistincta. (1)

1. La connaissance la plus commune.

Ces caractères se retrouvent le plus manifestement dans une connaissance commune et universelle: une telle connaissance

1. S. Thomas, In I^{er} Phys., lect. 1, no 7.

posée en effet moins de détermination que son opposée et se trouve par cela même plus accessible à notre intelligence; par ailleurs, de même que voir un tout, c'est aussi percevoir indistinctement ses parties, de même, connaît-on cette espèce de tout qu'est l'universel, c'est déjà, virtuellement, entrevoir le particulier qui lui fait office de partie.

1) Les vérités immédiates.

Cette connaissance commune, principe et fondement permanent de la perfection achevée de notre connaissance, c'est d'abord les toutes premières vérités, ces vérités que notre intelligence appréhende instantanément et quasi naturellement d'aussi qu'elle en aperçoit les termes.

Ex primo enim lumine naturali intellectus apprehendit principia sunt cognitae, nec acquiritur per rationationes, sed sicut per hoc quod eorum terminus immotescunt. (1)

Outre que ces vérités sont les plus manifestes de toutes et, par là, les premières connues, elles sont aussi les notions que notre intelligence connaît de la façon la plus certaine et la plus ferme, celles qui comportent la plus grande stabilité et permanence. Leur fermeté en l'intelligence est telle que personne ne peut se tromper vraiment à leur sujet.

1. S. Thomas, In IV Metaph., lect. 6, no 599.

Cartesianum principium sive firmissimum tale debet esse, ut circa id non possit errari. (1)

Tout au plus peut-on les nier verbalement, c'est-à-dire prononcer des mots qui leur soient opposés. Mais il n'est au pouvoir d'aucun homme de penser leur contradictoire, ainsi que l'affirment Aristote et saint Thomas à propos du tout premier d'entre eux.

Impossibile enim est quemcumque "suscepisse", sive opinari, quod idem sit aliud et non sit: quemvis quidem arbitrentur Heraclitum hoc dixisse fuisse. - Verum est autem, quod Periclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quicquid aliquis dicit, hoc mente suscipiat vel opinetur. (2)

Enfin, ces vérités immédiates, connues les premières et selon une certitude absolue, sont au principe de l'ordre et de la formation de toute connaissance ultérieure: elles fondent toute certitude, car c'est en elles que doit se résoudre toute explication scientifique, toute démonstration conduisant à la science.

Omnia scientia per demonstrationem accipiuntur ex his principis causantur. (3)

C'est pourquoi ces tout premiers principes méritent immédiatement le titre de fondement: servent de toute notre connaissance jusqu'à la plus parfaite: ils servent de fondement à la pensée même. En en tirant un signe placant en ce que la sage, au moment

1. S. Thomas, *In IV Metaph.*, lect. 11, no 599.
2. *Ibid.*, no 671.
3. *Ibid.*, lect. 5, no 594.

d'entreprendre de déterminer scientifiquement des vérités les plus élevées, c'est nécessaire de retourner à ces tout premiers principes pour en expliciter les termes et ainsi les défendre, car il est que les plus hautes vérités doivent encore se résoudre en ces vérités premières très communes.

2) Les principes les plus universels en la science.

Une autre connaissance commune constitue fondamentalement un fondement relevant de la perfection de notre vie intellectuelle. Celle-ci appartient à la science même et si, en si, elle est moins universelle, elle est, à l'intérieur de la science, forme des vérités qui s'y trouvent les plus universelles. Il s'agit de ces principes très communs qui, propres à chaque science, contiennent en puissance toutes les conclusions particulières de leur science.

Ces principes sont non seulement, en raison de leur universalité, les premiers accessibles de chaque science, mais ils constituent un fondement nécessaire pour la clarification de leurs infirmités: c'est sur eux que notre intelligence doit appuyer toute démonstration. Faisant, donc, toute l'évidence et la certitude des conclusions scientifiques plus précises provient de ces principes, il est manifeste que c'est eux qu'en la science notre intelligence connaît et ce le plus de fermeté et de certitude. Ces principes universels ne sont donc pas seulement des esquisses ou des ébauches premières, mais le vrai fondement de toute

science distincte. La science distincte ne les remplace pas; elle repose sur eux comme sur son fondement véritable.

Or, ce sont de tels principes qui méritent le plus profondément ce nom de fondement véritable en notre connaissance scientifique. Car à l'instar des fondations dans l'édifice matériel, il faut partie inférieure de la science; par eux, la science est déjà commencée (1): cela n'est pas le cas pour les vérités connues immédiatement; celles-ci sont sans doute plus fermes et procurent un fondement véritable et plus solide, mais c'est à la façon dont le sol et le roc est plus solide que les fondations, c'est-à-dire de l'extérieur, sans appartenir à l'édifice.

2. La connaissance la plus concrète.

Une dernière connaissance importante et confuse veut aussi d'être signalée: nous avons remarqué, en effet, que notre intelligence ne saurait s'élever tout d'un coup, à partir de la conception totale de la chose sensible et de sa représentation dans le sens, à la plus parfaite, à la plus absolue universalité. Cette évolution requiert comme un processus nécessaire, à l'extérieur même de l'intelligence, une connaissance plus concrète, une connaissance encore confuse... "est concrète"

1. "... les accidents..." ne s'appliquent.

tion". C'est-à-dire il faut d'abord que notre intelligence absolue "concrètement" l'universel en en approchant une restriction moins universelle, un cas particulier, un effet, une similitude.

Cette connaissance plus concrète est, quoiqu'en un sens moins forte, et confuse et fondement véritable.

1) Confuse.

Cette première connaissance intellectuelle est plus faible encore que la connaissance des principes universels d'une science et méritent aussi à cette connaissance puisqu'elle n'est que l'absence de connaissance de niveau scientifique. Mais, c'est de façon moins forte qu'elle reçoit l'attention de l'homme, car on y retrouve moins clairement, moins véritablement, la raison d'un tout connu véritablement à la distinction de chacune de ses parties.

Depuis, on peut noter et de fait on en voit souvent confuse cette connaissance, disant de celui qui connaît une ou deux ou trois applications particulières d'un principe universel qu'il connaît confusément ce principe, et on a quelque raison de penser ainsi, car dans l'application particulière perdue dans la connaissance se trouve d'une manière, d'une manière certaine, c'est-à-dire sans clarté ni distinction, la nature universelle

que l'intelligence voit en abstraite (1). On retrouve donc d'une certaine façon cette situation où il s'agit, connaissant un tout, d'en distinguer la partie. Et cela suffit pour justifier le terme confus.

Une connaissance semblable est même si confuse que, comparée à elle, la connaissance des principes scientifiques communs, dite confuse parce que commun, est d'une certaine manière distincte, du fait qu'elle désigne clairement une notion universelle.

2) Fondement permanent.

La connaissance imparfaite de l'universel, cette connaissance plus concrète dont nous parlons, précède la science.

Elle est antérieure à la connaissance démonstrative. Elle n'a aucune résolution dans les principes propres d'une science. Par conséquent, elle n'est pas une certitude véritable de la science, mais plutôt une réflexion et une disposition à celle-ci, l'investigation de ses matériaux. Antérieure à l'habitus, elle revêt toute l'imperfection, la fragilité et l'indétermination caractéristiques d'une simple disposition. C'est pourquoi elle reçoit le nom de fondement permanent de la science moins adéquatement que la connaissance claire des principes universels de la science elle-même.

1. S. Thomas, In II^o sent. anal., lect. 26, n^o 594.

Mais elle précède quand même des droits à ce titre, du simple fait qu'elle fonde mentalement toute connaissance qui est principe de telle façon qu'elle soit toujours d'emploi et de soutien à notre connaissance en vue de sa perfection. Ce sont là des caractères qu'on retrouve ici. Il est impossible, en effet, pour notre intelligence, de progresser vers la distinction de plus en plus exacte des inférieurs inclus en germe dans une notion commune, si elle n'abstrait pas et cette notion commune et ces inférieurs de représentation et applications particulières et singulières où ces notions se trouvent dans la plus grande concision, c'est-à-dire dans la plus grande contemplation laissée par la chose sensible, n'importe de toute connaissance. Le nécessaire d'un tel fondement se vérifie spécialement dans l'enseignement où on saisit manifestement l'impossibilité totale de transmettre des connaissances universelles sans les enraciner en ces instruments de concision que sont des propositions moins universelles, des démonstrations "a posteriori", des exemples, des exemples... Il est assez aisé de constater, en effet, que même lorsque des notions universelles sont possédées par une intelligence, celle-ci ne peut les transmettre sans se servir de ces outils plus concrets. C'est bien là un signe frappant de la nécessité de ce fondement. Et nous le voyons maintenant. Car cette connaissance concrète fournit à l'intelligence un fondement permanent de sa connaissance scientifique achevée et non pas un simple tuteur passager, temporaire, transitoire.

Cette connaissance, quoique intellectuelle d'elle-même, reste si

près encore de la représentation sensible, qu'on l'assimile souvent au sens commun, l'appellent connaissance de bon sens. Or à la cogitative, l'appellent expérience. Et il est assez curieux que l'on ne soit tenté ni d'ajouter de résoudre dans le bon sens toute conclusion intellectuelle. L'histoire de l'intelligence humaine est en effet remplie d'exemples de conséquences négatives de tentatives d'élaborer une connaissance scientifique sans référence à ce bon sens, c'est-à-dire en s'appuyant premièrement sur le raisonnement et sur une quelconque intuition directe de l'intelligence, sans prendre comme premier principe la connaissance que notre intelligence tient le plus directement du sens.

- c) Une dernière connaissance confuse est un certain terme de la vie de l'intelligence, mais compréhensif définitivement sa perfection.

Il s'agit enfin une autre forme de connaissance confuse, tout à fait opposée à celle-ci, à celle que nous avons décrite auparavant. Cela se donne à notre édifice scientifique un principe et un fondement, il se constitue plutôt le sens ou notre intelligence lorsque nous le tirons du fondement naturel de sa connaissance. Il se prédicte la perfection, cette dernière connaissance est fournie - alors totalement - une forme de

l'absurde en quelque sorte, - de l'absolu négatif des formes précédentes de connaissance confuse, au fondement de la perfection de notre intelligence.

1. Une connaissance confuse par intuition d'ordre.

Nous avons établi qu'une longue d'attente est indispensable pour que notre intelligence parvienne à la connaissance distincte de la vérité, en laquelle consiste l'achèvement de son bien. En effet, en raison de son extrême indistinctivité, notre intelligence ne peut accéder à cette connaissance distincte qu'en procédant d'une connaissance multiple plus commune et en arrivant son progrès de façon permanente sur la chose sensible et sa représentation formée par le sens. Notre intelligence doit absolument recourir à cette d'attente du commun au propre, qui est effectivement un procédé du confus au distinct: c'est le seul ordre qui peut vraiment la conduire à la distinction.

Ainsi, celui qui, dans le début trop pressé d'une connaissance distincte immédiate, décide de s'arrêter cette connaissance confuse pré-requis, n'arrive en fait qu'à compromettre sans remède toute distinction véritable en sa connaissance. Comme résultat de sa précipitation, il se trouve plus en un autre genre de connaissance confuse, beaucoup plus imparfaite. Notre faiblesse, loin de précéder la perfection de l'intelligence, c'est-à-dire la distinction de sa connaissance, elle y fait gravement obstacle.

C'est contre cette confusion que saint Thomas, en commençant le traité De l'âme, prévient l'intelligence tentée de négliger "cet ordre nécessaire".

Et iste ordo necessarius est, cuius si simus determinatior de omnibus, esset confusio doctrinae. (1)

C'est donc comme par rétors de l'ordre naturel de sa connaissance que l'intelligence tombe dans cette nouvelle connaissance confuse. Le qualificatif confus désigne ici principalement un défaut d'ordre et équivaut à mélié et embrouillé. En effet, le fouille qui devient alors le lot de l'intelligence mérite tout à fait, contrairement aux autres formes de connaissance confuse, toute l'acceptation péjorative attachée au substantif français confusion.

2. Une d'uncle de l'intelligence.

Si on la prive des notions communes où elle devrait naturellement trouver le fondement de toute sa connaissance, notre intelligence se voit réduite à accumuler sans ordre des connaissances particulières éparses.

Il arrive souvent que l'on prenne cette dispersion pour la source de l'intelligence pour un véritable précipice. En effet,

1. 5. Thomas, In II de anima, lect. 6, no 303.

c'est le pire état où puisse se trouver l'intelligence, c'est la pire pente où elle puisse glisser, c'est en vérité la débâcle pour elle. Cette confusion est même pire que l'ignorance. Alors en effet que l'ignorance précède la perfection de l'intelligence, cette confusion qui s'ignore répond la renvoyer et, de cette façon, lui oppose le plus grave des obstacles. Novais l'appelle une seconde ignorance, une ignorance acquise.

C'est une ignorance nouvelle qui vient à l'encontre de l'ignorance première, laquelle est une ignorance par défaut, tandis que l'autre est une ignorance par excès de connaissances. (1)

Parce que cette deuxième ignorance, l'intelligence se compare le plus exactement à l'homme qui, dans une rite irrégulière de connaître le détail d'une forêt inextricable, s'y serait enfoncé sans prendre ni consulter de carte, sans s'informer des points de repère connus, sans boussole. Un tel égaré pourrait conserver un certain temps l'illusion qu'il connaît de mieux en mieux la forêt, puisqu'il voit très bien et de très près chacun des points où le hasard de ses pas le conduit. Mais en vérité, malgré un examen minutieux qu'il peut faire de chaque endroit où il passe, notre foule sait de moins en moins où il se trouve et où il s'en va. L'absurdité de sa situation, c'est que plus sa connaissance de la forêt lui paraît augmenter, moins

1. Novais, Fragmente, dans Les Romantiques allemands, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 214.

Il devient capable de s'y diriger et plus grandes sont ses chances d'y périr.

On peut encore comparer la condition où se jette l'intelligence, quand elle prétend ainsi atteindre à une connaissance distincte sans prendre appui sur aucune connaissance confuse ou imparfaite, à celle d'une armée en déroute qui s'effondre sur le champ de bataille. In effet, la confusion de connaissances qui en déroute est vraiment comme la débâcle de l'intelligence. Privée des connaissances communes et fondamentales, jusqu'aux connaissances communes entières à la science, l'intelligence se trouve alors réduite à un état de dispersion qui est plus imparfait encore que celui où se trouve notre connaissance en son tout premier état naturel d'imperfection. Car cette dispersion est d'autant plus grande qu'est plus grand le nombre des connaissances particulières acquises de même que, plus grande est l'armée, plus grandes sont la confusion et la dispersion où elle se trouve jetée, lorsqu'elle est mise en déroute.

CONCLUSION

Dans le désordre qui le caractérise, l'armée en déroute n'a plus de chance de retrouver la victoire, car ses éléments ne peuvent plus tendre vers un but commun, ayant perdu leur principe de cohésion; en effet, chaque mouvement n'est plus déterminé par un général en chef, mais par une multitude incohérente de biens particuliers immédiats. Il est presque impossible de retourner un tel état de choses, et cela serait d'autant moins possible que l'armée défilée compte un plus grand nombre d'éléments.

Il en est ainsi de l'intelligence qui s'est enfoncée sans ordre dans la connaissance de choses particulières éparses. C'est chez elle la condition la plus difficile à redresser. D'abord, cette sorte de confusion s'ignore naturellement et se donne aisément pour une connaissance de plus en plus parfaite, étant faite de l'accumulation croissante de connaissances particulières distinctes. Mais même en-dehors d'une telle illusion, même si l'intelligence reprend à ce moment et même l'impression de son état, il lui demeure toujours très difficile d'y remédier. Il ne peut pas être facile, en effet, de réfléchir,

dans l'intelligence qui s'en est éloignée radicalement, l'ordre naturel de sa connaissance. Surtout que chaque connaissance acquise dans cette condition écarte davantage encore l'intelligence de cet ordre naturel, de même que l'homme perdu dans la forêt s'égarait davantage par chacun des pas qu'il fait, même s'il sait qu'il est perdu et même s'il cherche dans l'intention de s'en sortir.

Un peut trouver de nos jours des exemples nombreux de cette confusion de l'intelligence, dont on pourrait même dire qu'elle est le défaut propre de notre temps. En effet, l'homme moderne, malgré un souci grandissant d'efficacité pratique, n'est guère à peu d'exceptions près de ces hommes antérieurs et travaillait avec grand soin par les enciens. De plus, il a trouvé, dans la mise au point d'instruments d'observation de grande précision, un autre encouragement à cette poursuite effrénée de données distinctes sans égard au mode naturel de son intelligence. Entre autres conséquences, l'homme moderne, bien qu'il connaisse de plus en plus de choses particulières, voit de moins en moins d'ordre en sa connaissance. Un l'aperçoit officiellement à ce qu'il glisse de plus en plus dans l'arbitraire et le caprice comme il s'agit de diviser et d'ordonner les différentes sciences.

Dans cette thèse, nous nous sommes donné comme intention de manifester la nécessité où notre intelligence se trouve de

nature de procéder vers sa perfection à partir d'une première connaissance imparfaite et confuse. C'est un propos d'une importance toujours actuelle, car tout ce qui concerne le mode de procéder de notre intelligence en sa connaissance, et de plus, comme on peut mieux le saisir maintenant, ce propos éclairé, par ailleurs, un principe essentiel de l'intelligence moderne. Car il s'agit d'un point capital où s'opposent sciences et modernes. On ne peut comprendre véritablement l'intelligence moderne et la philosophie qui la caractérise sans les situer comme dans le prolongement d'une profonde méconnaissance de ce mode naturel que son indétermination initiale rend indispensable à notre intelligence. La philosophie moderne, en somme, c'est ce qui arrive à la pensée lorsqu'on se cache la débilité de l'intelligence humaine et lorsqu'on tend à l'assimiler à l'intelligence divine.

Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine; elle est le divin dans l'homme. (1)

1. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. J. Gibelin, 2e éd., Paris, Gallimard, 1944, p. 113.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, De l'âme, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.
- La pétonchique, nouvelle édition entièrement reformulée, avec commentaire par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.
- Les faillies des animaux, trad. Pierre Louis, Paris, Guillelme Budé, Les belles lettres, 1936.
- Physique, texte établi et traduit par Henri Carteron, 1e éd., Paris, Guillelme Budé, Les belles lettres, 1961.
- Rétorique, texte établi et traduit par Frédéric Bérrou, 2e éd., Paris, Guillelme Budé, Les belles lettres, 1960.
- Les Secondes analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- Renoufret, Jean, Le Poème de Parménide, Paris, P.U.F., 1955.
- Burn, G.M., The Poem of Parmenides, dans Classical Philology, 1937, pp. 97-117.

- Bréhier, Emile, Schelling, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
- Bruno, Giordano, Cause, Principe et Unité, trad. Emile Nemer, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.
- Burt, Edwin A., The English Philosophers from Bacon to Mill, New York, The Modern Library, 1939.
- Commentaire in Aristoteles Grece, ecrits concrets et auctori-tate Académie litteraire regie Bonaventura, Gerardi Rai-meri, 1882-1909.
- Descartes, René, Oeuvres et lettres, textes présentés par André Brémond, Paris, Le Pléiade, Gallimard, 1955.
- Oeuvres philosophiques, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier frères, 1967.
- De laqueville, Alexis, Oeuvres complètes, édition définitive publiée sous la direction de J.P. Meyer, Paris, Gal-limard, 1961.
- Focillon, Henri, Vie des formes, suite de Étude de la Main, 5e éd., Paris, P.U.F., 1964.
- Gauthier, Henri, Descartes, Paris, J. Vrin, 1949.
- Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy, Cambridge, at the University Press, 1965.
- Heidegger, Martin, Lectures sur l'humain, texte allemand tra-duit et présenté par Roger Munier, Paris, Montaigne, Audier, 1964.
- Hegel, G.W.F., Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.
- Leçons sur l'histoire de la Philosophie, Introduc-tion: mythes et histoire de la philosophie, 4e éd., trad. J. Gauthier, Paris, Gallimard, 1954.
- La Phénoménologie de l'Esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, Montaigne, Audier.
- Principes de la Philosophie du Droit, trad. André Maun, Paris, Idées, Gallimard, 1940.

- Hegel, G.W.F., Science de la Logique, trad. S. Jankélévitch, Paris, Montaigne, Audier, 1947.
- Jouanolu e Sando Thom, o.p., Curriculum theologicum, Paris, Des-côte et Sordani, 1931.
- Lefebvre, Henri et Guérin, Norbert, Morceaux choisis de Hegel, Paris, Gallimard, 1939.
- Montaigne, Oeuvres complètes, textes établis par Albert Tilly-er et Maurice Rét, Paris, Le Pléiade, Gallimard, 1957.
- Novellin, Fragmente, publiés par Heidegger, Léon, Dielerichs, 1907.
- Novellin, Petit Ecrits, traduits et présentés par Genevieve Biencourt, Paris, Montaigne, Audier, 1947.
- Ortega y Gasset, José, Unité la Philosophie, trad. Alfred Leger, New York, The Norton Library, 1960.
- Patrologie cursus completus, series latina, accurtante J.F. Migne, tome LXIV, Emilian Severinus Boetius, Paris, Garnier frères, 1891.
- Les Romantiques Allemands, présentés par Arnel Guenne, Paris, Gracile de Brouwer, 1956.
- Le Romantisme Allemand, études publiées sous la direction de Albert Bécoul, Paris, Bibliothèque 1970, 1949.
- S. Albert Maun, Commentaire in de Fredecebellius, Québec, Michel Boyon, 1951.
- S. Augustin, Oeuvres complètes, trad. P. Fournier, Vincent, Escalier, Charpentier et Berron, Paris, Vivès, 1912.
- Saint-Jacques, Alphonse, Comment le petit enfant joue et acquiert ses premières connaissances, dans Leviatran théologique Philosophique, Octobre 1971, pp. 281-306.
- S. Thomas Aquinas, De Ratione Principum ad Reges Cyri et De Ratione Juris ad Ducibus, trad. J. F. Migne, Quercus Hug, Maurin, Parlett, 1974.
- In Aristotele Libros de Causis, Migne, De Generatione et Corruptione, Patrologia Graeca, t. 1, Paris, Parlett, 1972.

5. Thomas Aquinas, In Aristotelis Libros I et II huiusmodi et Posteriorum Analyticorum Expositio, ed 7a, Taurini, Marietti, 1964.
- In Aristotelis Libros de Anima Commentaria, ed 4a, Taurini, Marietti, 1959.
 - In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, ed 3a, Taurini, Marietti, 1964.
 - In Duodecim Libros Meteorologicorum Aristotelis Expositio, Taurini, Marietti, 1964.
 - In Evangelia 5. Matthei et 5. Joannis Commentaria, ed 4a, Taurini, Marietti, 1975.
 - In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio, Taurini, Marietti, 1954.
 - Quaestiones, Paris, Vivès, 1858.
 - Quaestiones Disputatae, Taurini, Marietti, 1949.
 - Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, Parisiis, Leucelleux, 1979.
 - Summa Theologiae, Taurini, Marietti, 1952.
- Severd, Monique sur Félix-Antoine, Le Folle, Montréal, Fides, 1960.
- Schelling, F.W., Ecrite philosophique, trad. Ch. Bréard, Paris, Joubert et Lagrange, 1847.
- Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, texte allemand avec traduction de S. Jankélévitch, Paris, Montaigne, Aubier, 1950.
 - Spätliche Werke, Stuttgart et Augsburg, Cotta, 1856.
- Schlager, Judith L., Schelling et la réalité finale, essai sur la philosophie de la nature et de l'identité, Paris, F.L.F., 1961.
- Spinoza, L'Éthique, trad. Roland Caillaud, Paris, Gallimard, 1954.

Thillet, Xavier, Schelling, une philosophie en devenir, Paris, J. Vrin, 1970.

Valéry, Paul, Œuvres, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1957.