

Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. – D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

V

LE PROBLÈME DE L'ÊTRE
CHEZ CERTAINS THOMISTES CONTEMPORAINS

Éditions P. TÉQUI

Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M.-D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

V

**LE PROBLÈME DE L'ÊTRE
CHEZ CERTAINS THOMISTES CONTEMPORAINS**

Éditions P. TÉQUI

ISBN 2-85244-039-3

PLAN DE L'OUVRAGE

FASCICULE I : *Réflexion historique et critique sur la signification de la métaphysique*

FASCICULE II : *Significations de l'être*
Réflexion historique et critique sur l'être
En vue d'une métaphysique de l'être

FASCICULE III : *Appendices 1 et 2. Le problème de l'ens et de l'esse*
L'être chez Avicenne
L'être chez S. Thomas

FASCICULE IV : *Appendices 3 et 4 : Néant et être*
Quelques grands aspects de la pensée de Heidegger
La découverte de la nouvelle ontologie dans les derniers écrits de Merleau-Ponty

FASCICULE V : *Appendice 5 : Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.*
Bibliographie

APPENDICE 5

LE PROBLÈME DE L'ÊTRE CHEZ CERTAINS THOMISTES CONTEMPORAINS

M.-D. Roland-Gosselin

Nous avons vu que pour le P. Roland-Gosselin, c'est la réflexion critique qui fonde notre saisie de l'être¹. Devant cette réflexion critique, le jugement n'a de sens que par une «vue» de l'être au principe de l'affirmation objective². La question est de savoir si l'être n'est tout simplement qu'un autre nom de l'objet³. Si, bien souvent, on identifie être et objet, c'est qu'ils paraissent aussi indéterminés l'un que l'autre. C'est aussi à cause de leur convertibilité : «tout objet peut être conçu comme être, et tout être pris pour objet de connaissance»⁴. Mais il faut prendre bien garde, car «'objet' signifie le terme de la relation de connaissance selon la relation même qui l'unit au sujet, et ne désigne en lui rien d'autre que cette pure fonction. Il est corrélatif au sujet, et, comme tel, ne présente aucun autre sens à la pensée réflexive»⁵. Tandis

¹ Cf. fasc. II, pp. 271 ss.

² Voir *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p.52. — Tous les ouvrages ou articles cités figurent dans la bibliographie ci-dessous.

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 53.

⁵ *Op. cit.*, p. 53.

que «être», comme tel, «ne dit rien d'une relation quelconque au sujet»⁶. La notion d'être, prise en son absolu, ne suggère pas immédiatement cette relation pure au sujet.

D'autre part,

être objet pour un sujet est une manière d'être déterminée, qui, de ce point de vue, particularise et concrétise la signification plus large donnée par l'esprit à la notion d'«être» pensée absolument. Si «être» est pensé dans toute son universalité sans aucun apport de la réflexion, sa relation au sujet n'apparaît plus; elle se perd dans l'indétermination de l'être en général⁷.

Pour mieux montrer la diversité de l'être et de l'objet, le P. Roland-Gosselin veut préciser le sens positif d'«être». Tout d'abord, «le sens d'«être» est multiple»⁸; mais il doit y avoir une signification dominante, sinon on serait en présence d'une pure diversité et l'être n'aurait plus de sens commun à tous ses usages. Cette acception dominante ne peut être la fonction grammaticale qui exprime la relation d'attribution, et dont la copule est le signe le plus explicite; car cette fonction peut ne pas exister (par exemple dans les phrases nominales pures, dans les phrases dites «verbales» – l'oiseau vole – et dans certaines langues où l'adjectif est directement lié au substantif)⁹.

L'acception dominante ne serait-elle pas celle où l'attribution est pensée comme vraie, l'affirmation du verbe «est» incluant cette valeur de réalité que les langues abstraites (grec, latin, français) «expriment volontiers par le verbe signifiant l'existence»¹⁰ ? N'est-ce pas là un des sens qu'Aristote reconnaît à τὸ εἶναι : signifier la vérité du jugement ? Mais cette acception ne semble pas pouvoir «assurer à la notion d'être l'unité suffisante», car elle n'exprime que la relation de l'esprit au réel, et est donc «sous la dépendance logique de ce 'réel'»¹¹. «L'être signifiant le vrai n'est pas l'être signifiant directement l'existence»¹². Et puisque c'est la relation du jugement à l'être réel qui donne au jugement d'être vrai,

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Op. cit.*, p. 55.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Op. cit.*, p. 56.

¹¹ *Op. cit.*, p. 57.

¹² *Ibid.*

l'être réel est donc premier par rapport à cet autre sens d'être qui exprime l'être vrai du jugement¹³.

On pourrait penser, vu l'importance de la relation, que c'est elle qui est première; mais en réalité, aucune relation ne peut être affirmée par l'esprit sans être aussi pensée comme être, «l'être seul venant conférer à la relation une parfaite objectivité devant l'esprit»¹⁴. C'est pourquoi la relation ne peut être première, ni donner à la notion d'être un sens positif fondamental. Du reste, «la fonction de relation est logiquement postérieure aux termes, sans lesquels elle s'exercerait à vide et disparaîtrait»¹⁵; c'est par l'exercice de leur fonction de termes que les termes engendrent la relation. Et comme le terme lui-même ne peut pas, dans sa seule fonction, rendre raison du jugement, il faut donc conclure que

l'être qui termine et fonde la relation de vérité, ne peut recevoir de l'idée de relation, ni de l'idée de terme, sa détermination positive; il y a nécessairement en cette pensée de l'«être» sans laquelle le jugement vrai est impensable, un sens positif propre, irréductible à tout autre¹⁶.

Quel est donc ce sens ? De fait, il faut reconnaître qu'il est difficile de retrouver, après l'évolution du langage et sous l'amas des systèmes, «l'appui solide où réellement repose l'œuvre de l'esprit»¹⁷. Et pourtant, le «sens primitif de la pensée de l'être» est celui-là même que les plus grands philosophes grecs ont accepté. Pour Aristote comme pour Parménide et Platon, c'est τὸ ὄν et ἡ οὐσία¹⁸; et «il sera vrai de dire aujourd'hui encore que par l'être auquel se réfère la vérité de nos jugements, nous entendons tout d'abord et principalement le 'réel', 'ce qui est', 'ce qui existe'»¹⁹. La structure même du jugement, «surtout dans son expression la plus évoluée, la plus analytique, laisse paraître le sens primordial selon lequel l'esprit conçoit spontanément l'être auquel l'affirmation vraie se réfère»²⁰. En effet, ce qui est pensé comme être, c'est

¹³ Cf. *loc. cit.*

¹⁴ *Op. cit.*, p. 60.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 61.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 62.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 63.

¹⁸ Voir *Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 2-4.

¹⁹ *Essai d'une étude critique...*, p. 63.

²⁰ *Ibid.*

le contenu même de la proposition; estimer vrai un jugement consiste à voir en la proposition une expression de ce qui est. «Je conçois donc 'ce qui est', c'est-à-dire l'être qui termine et fonde la relation de vérité, sous la forme qui déjà s'exprime dans la proposition, c'est-à-dire comme 'quelque chose qui est tel'»²¹. Du reste le jugement le plus indéterminé, «celui où s'exprime en sa pureté primitive l'être connu, se traduit au mieux par ces mots : 'cela est', 'quelque chose est'»²².

On pourrait objecter que «quelque chose est» implique sujet, essence et existence reliés entre eux, et donc que la relation est première ! Mais comprenons bien qu'il y a dépendance réciproque du «sujet» et de l'«essence» (le sujet n'est conçu exister que comme déterminé par l'essence, et l'essence uniquement comme sujet de l'existence). Quant à «exister», il est clair que ce troisième terme «est le complément définitif des deux autres, et que si 'sujet' et 'essence' ne sont pensés dans leur relation avec lui, l'esprit demeure à leur égard insatisfait et indécis»²³ (c'est du reste l'«exister» qui ordonne entre eux «sujet» et «essence»); mais l'«exister» est plus que le complément de «sujet» et «essence»: ceux-ci reçoivent de lui, comme de leur principe, «le sens même des relations qui intègrent la notion du 'quelque chose qui est'»²⁴.

Le sens propre de la relation qui, dans cette notion, unit celles de «sujet» et d'«essence» à celle d'«exister», ne peut s'exprimer qu'en ayant recours au sens exprimé par la notion d'«exister», qui ne peut se déduire du sujet ou de l'essence. Si, en effet,

il est (...) nécessaire pour concevoir distinctement «être» de le penser comme l'être d'un sujet déterminé, de «quelque chose qui» est, cette notion d'«être» se donne comme antérieure au «sujet» et à l'«essence» dont on la reconnaît ensuite solidaire. S'il y a un «sujet» pour l'esprit, et s'il y a une «essence», c'est uniquement en vue de l'«être» pensé de l'un et de l'autre. Le «sujet» n'est rien s'il n'est sujet d'existence (possible ou actuelle); l'«essence» n'est rien non plus si elle n'est détermination d'une existence (possible ou actuelle)²⁵.

L'intelligibilité de l'un et de l'autre leur vient de leur rapport à l'existence, sans lequel ils sont inconcevables. Par contre, «'exister' ou 'être',

²¹ *Op. cit.*, p. 64.

²² *Ibid.*

²³ *Op. cit.*, p. 65.

²⁴ *Op. cit.*, p. 66

²⁵ *Loc. cit.*

en son sens le plus précis, est déjà intelligible avant d'être pensé d'un 'sujet' et d'une 'essence'. Il leur est logiquement antérieur»²⁶.

Il suffit, dira le P. Roland-Gosselin,

d'une attention médiocre de l'esprit pour percevoir que «être réel» dit avant tout «être pleinement être», «être qui existe», «être véritable», toutes expressions dont la formule emphatique ne fait que reprendre «être» pour l'affirmer à nouveau de lui-même et en renforcer le sens premier. L'«être réel», c'est l'«être qui est». Et ne disions-nous pas que dans la notion du «quelque chose qui est», en laquelle l'«être» s'explique, «être» ou «exister» est le terme logiquement primitif ?²⁷

Quant au «non-être» qui s'oppose à l'«être», il rend plus sensible le sens nécessairement premier de «être»²⁸. La notion de non-être

suppose l'acte de nier, qui est une façon pour l'esprit de se refuser à l'affirmation de «ce qui est», et qui, dans ses origines psychologiques profondes est peut-être, comme veulent certains psychologues, de l'ordre affectif et volontaire plus encore que de l'ordre intellectuel²⁹.

Pour comprendre la négation, il suffit de poser l'être lui-même et son affirmation³⁰. La négation est le refus, au moins partiel, de l'être affirmé; et en elle l'esprit possède «le moyen de se forger, sur le modèle de la notion de l'être et par opposition directe avec elle, une idée du non-être»³¹ qui est un être de raison, né du seul travail de l'esprit.

Comme la notion de non-être, celles d'«être possible», «être connu», «être apparent», «être de raison», «être fictif», en venant contraster avec la notion primitive d'«être réel», lui donnent plus d'éclat; et sans lui elles n'auraient pu être conçues³². «L'esse' ou l'exister', en

²⁶ *Op. cit.*, pp. 66-67.

²⁷ *Op. cit.*, p. 79. Cf. p. 110 : «les valeurs les plus diverses de l'être s'ordonnent entre elles selon leur rapport à l'exister'...».

²⁸ Voir *op. cit.*, p. 79. Cf. pp. 85-86 : «La notion négative de 'non-être' prend, devant l'esprit, valeur objective par l'effet, cela est clair, d'un acte de l'esprit, lequel n'est autre (...) qu'une négation. (...) La négation n'est pas postérieure à la notion de non-être, elle ne dépend pas de lui comme l'affirmation dépend de l'être».

²⁹ *Op. cit.*, p. 86.

³⁰ Voir *loc. cit.* L'affirmation «est le jugement qui reconnaît et admet 'ce qui est'; sans la notion de l'être qui lui donne son objet le plus général et la matière de son jugement, l'affirmation serait inintelligible» (*ibid.*).

³¹ *Ibid.*

³² Cf. *op. cit.*, p. 79.

son acception la plus formelle, est l'âme, le principe le plus profond de la pensée de l'être»³³.

L'analyse des premiers principes de l'esprit vient confirmer ce que les analyses précédentes ont révélé concernant les rapports essentiels de la relation de connaissance avec la notion de l'être; car ces premiers principes, les premiers jugements de l'esprit, «expriment certaines propriétés fondamentales de l'être ou, tout au moins, de l'esprit considéré dans son affirmation de 'ce qui est'»³⁴. Le principe de non-contradiction, le principe d'identité et le principe de raison se formulent en effet tous trois en fonction de l'être en général.

Suivre le P. Roland-Gosselin dans cette analyse nous entraînerait trop loin; nous ne pouvons le faire ici. Relevons seulement quelques points, d'abord à propos du principe de non-contradiction :

C'est parce que l'être est ce qu'il est, et parce qu'il apparaît tel à l'esprit, que celui-ci est obligé d'en nier absolument l'idée de non-être. En ce sens fondamental l'on doit dire que le principe de non-contradiction exprime une propriété de l'être et qu'il n'est une loi de l'esprit que parce que l'activité de l'esprit est tout entière dominée (...) par la notion d'être³⁵.

Et le P. Roland-Gosselin conclut :

Si le principe de non-contradiction exprime ainsi, en ce qu'il a d'essentiel, une propriété de l'être, il en faut conclure qu'il est nécessairement vrai de chacune des modalités en lesquelles nous avons convenu, à maintes reprises, que l'être se diversifie³⁶.

Mais que devient alors le principe de non-contradiction à propos de l'être possible ? Et ce principe est-il vraiment une propriété de l'être ?

Quant au principe d'identité, dont la formulation la plus satisfaisante, pour le P. Roland-Gosselin, est la suivante : «ce qui est, nécessairement est ce qu'il est»³⁷, il suppose, comme le principe de non-contradiction, une intervention de l'intelligence, car il ne peut être pensé «que par une comparaison de l'être avec soi-même, et cette comparaison suppose elle-même un dédoublement logique de la notion d'être»³⁸. Cepen-

³³ Cf. *op. cit.*, p. 80.

³⁴ *Op. cit.*, p. 82.

³⁵ *Op. cit.*, p. 88.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Op. cit.*, p. 92.

³⁸ *Op. cit.*, p. 90.

dant, malgré cette part active de l'esprit dans le principe d'identité, «la qualité de la relation affirmée dépend immédiatement de la notion de l'être, objet de l'esprit, objet 'vu' par l'esprit»³⁹; et «l'identité de l'être avec soi-même et son opposition absolue avec le non-être sont, de toutes manières, les deux aspects complémentaires d'une même propriété»⁴⁰.

Enfin, pour le P. Roland-Gosselin,

le principe d'identité est vrai de l'être fictif, de l'être de raison, de l'être connu, de l'être réel. Il est compréhensif de tout l'ensemble de ces modalités, pour autant que chacune peut être dite «ce qui est»⁴¹.

Quant au principe de raison suffisante, il peut s'exprimer ainsi : «ce qui est, nécessairement a raison d'être», ce qui équivaut à : «ce qui est, nécessairement est de l'être», ou «seul l'être peut être». Le principe de raison suffisante «met au premier plan la distinction de l'essence et de l'existence en vue d'affirmer que cela seul existe qui est essence, au sens originaire et précis du terme, c'est-à-dire qui est de la nature de l'être»⁴². Ce principe, comme les autres, est affirmé de l'être en général et selon toutes ses modalités.

La réflexion du P. Roland-Gosselin sur ces trois principes est très significative :

Que la notion d'être considérée en elle-même indépendamment de tout fait constaté d'existence réelle, puisse donner lieu à de tels jugements, à la suite de simples artifices logiques sans influence sur son contenu tel qu'il apparaît à la «vue» du sujet, et que ces jugements soient valables universellement pour toute valeur de la notion d'être, c'est vraiment une conclusion de grande conséquence⁴³.

Nous saisissons bien là ce qu'est cette notion d'être, objet premier de l'intelligence, car le P. Roland-Gosselin précise : «Ce n'est pas en tant qu'il est *connu*, ce n'est point parce qu'il est une *notion*, que 'être'

³⁹ *Op. cit.*, p. 91.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 90.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 93.

⁴² *Op. cit.*, p. 94. Sur l'usage de ce principe, voir la critique de C. Fabro (*Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, pp. 488-489; *Participation et causalité...*, pp. 59 ss.).

⁴³ *Essai d'une étude...*, pp. 94-95.

'apparaît' ce qu'il est, et donne lieu aux trois premiers principes. Mais bien parce qu'il est être»⁴⁴.

Le P. Roland-Gosselin affirme très nettement que

le premier objet, supposé nécessairement par tout autre et par le jugement le plus primitif, la notion d'être, trouve son expression vraiment distincte dans la formule : «quelque chose qui est», où réapparaissent, en dehors du jugement proprement dit, les trois termes : sujet, essence, existence⁴⁵.

Et il en déduit que

si, conformément à la thèse réaliste, l'intelligence est essentiellement ordonnée à la connaissance de l'être, ce sera, en première ligne du moins et directement, à la connaissance de l'être se prêtant par sa nature à être conçu selon la relation : sujet, essence et existence⁴⁶.

Par le fait même, le réalisme que suppose cette déduction est un réalisme critique qui limite «l'orientation naturelle de l'intelligence, et ses capacités propres d'intellection, à la réalité contingente, où l'exister est toujours détermination d'une essence et d'un sujet»⁴⁷. Il ne faut donc pas entendre cette affirmation : «l'intelligence sait ce que c'est d'être, ou d'exister», comme si elle signifiait que l'esprit de l'homme est «fait pour connaître d'emblée, et par intuition, la perfection et la totalité de

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 96. «Si nous parlons volontiers de la *notion* d'être, écrit le P. Roland-Gosselin, parce qu'il s'agit de l'être en général et non pas d'un être donné existant en fait, nous avons aussi présent à l'esprit que 'être', objet premier, n'est l'équivalent ni d'objet', ni d'être *connu*, et que le fait pour 'être' d'apparaître au sujet, d'être 'vu' par lui, ne le constitue ni ne le change» (*op. cit.*, p. 96).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 141. Cf. p. 125 : «nous sommes autorisé à maintenir que la condition première de l'activité de l'esprit et, par conséquent, de l'intelligibilité, est la pensée de l'être». Et p. 133 : «Le progrès de la pensée à partir de la notion générale de l'être exige ainsi une activité multiple, orientée vers une intelligence plus déterminée, plus parfaite, de 'ce qui est', vers l'intégration pourrait-on dire, de son objet premier».

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 141. Voir aussi p. 92, où il est dit, à propos du principe d'identité, que dans la proposition «ce qui est, nécessairement est ce qu'il est», le sujet («ce qui est») ainsi que le prédicat («ce qu'il est») dénotent «le triple aspect de l'être : sujet, essence, existence».

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 141. S. Thomas dit que l'objet propre de l'intelligence, l'objet de la première opération, est «la quiddité des choses sensibles», et que le jugement saisit ce qui est. La synthèse de ces deux affirmations aboutit à ce que dit ici le P. Roland-Gosselin. Mais peut-on, pour exprimer l'objet de l'intelligence, faire la synthèse de l'objet propre de l'appréhension et de celui du jugement ?

'ce qui est'»⁴⁸. Car l'intelligence, en reconnaissant par réflexion sa propre nature, ne peut prétendre être apte à l'intuition de l'être absolu. «L'être, objet premier de l'intelligence humaine, est celui qui se réalise comme l'acte d'une essence individuelle. L'intelligence sait ce que c'est d'être ainsi. Elle est ordonnée à connaître cette nature spéciale, cette raison de l'être, et à la connaître précisément comme nature, comme raison, comme essence»⁴⁹. N'y a-t-il pas ici un manque de précision ? Le P. Roland-Gosselin ne semble-t-il pas considérer que l'être, objet propre de l'intelligence humaine, se ramène à la nature, objet premier de notre appréhension (selon S. Thomas) ? Or celle-ci nous fait comprendre la manière propre dont s'exerce notre intelligence – elle connaît la nature des réalités sensibles – mais elle ne nous fait pas saisir ce que l'intelligence comme telle a de propre et d'unique. Pour saisir cela, il faut comparer l'appréhension et le jugement, et comprendre que l'objet propre de l'intelligence comme telle est, non pas la synthèse des deux objets, mais ce qui peut seul expliquer le pourquoi de ces deux objets, et donc ce qui est comme au delà. Ce qui gêne constamment, dans l'analyse du P. Roland-Gosselin, c'est précisément la manière dont il distingue ces deux opérations de l'esprit : conception et jugement. Ces deux activités sont distinguées d'une manière trop psychologique, qui ne se situe pas assez au niveau d'une critique métaphysique, en ce sens que l'on regarde plus l'exercice propre de ces activités que leur objet propre. Ainsi on affirme constamment que l'esprit est fait pour l'être, que l'objet premier de l'esprit est la notion d'être, etc., et à ce moment on ne regarde l'esprit qu'en tant qu'il conçoit, et non en tant qu'il juge. Le P. Roland-Gosselin n'a pas poussé assez loin l'analyse des diverses opérations de l'intelligence. Cela se comprend très bien, car il ne saisit ce qu'est l'objet propre de l'intelligence qu'à partir d'une attitude critique et non d'une attitude métaphysique. Son attitude est donc réflexive; or toute attitude réflexive considère en premier lieu le conditionnement de nos opérations intellectuelles, et non ce qui est atteint par l'intelligence; et par le fait même, c'est cette manière d'appréhender la réalité qui est considérée en premier lieu.

Quant au jugement, où s'achève la connaissance de notre intelligence, il a, dit le P. Roland-Gosselin, «ordre essentiel à l'être et, par

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 142.

⁴⁹ *Ibid.* Voir aussi p. 100 : «'Etre' ne serait (...) plus l'objet par excellence s'il n'était pas lui-même déterminé à 'apparaître' au sujet, à se faire 'voir' de lui».

l'être, au réel»³⁰. Il saisit proprement l'exister, l'esse³¹, «l'acte d'une essence individuelle». Mais nous pouvons

envisager notre réflexion sur la connaissance comme une connaissance postérieure à la pensée de l'être, et recevant de cette pensée, logiquement première, une valeur fondamentale. Il en résulte que l'acte de pensée réfléchissant sur soi peut juger de son être perçu, et l'affirmer non plus seulement en fait, mais en droit³².

Dès lors la pensée considère «l'existence perçue de son acte» comme un phénomène ayant une valeur ontologique propre – ce qui jette une nouvelle lumière sur l'expérience et les jugements d'existence. Par là, l'intelligence est capable de penser comme être le sujet de la relation de connaissance³³ : la critique se poursuit inévitablement en ontologie³⁴.

Le P. Roland-Gosselin est dépendant de sa méthode réflexive. Ce qu'il regarde en premier lieu dans l'affirmation «ceci est», c'est la relation du verbe *exister* au sujet *ceci*; c'est donc la composition réalisée par l'intelligence³⁵. Ici encore, n'est-ce pas le conditionnement propre de notre acte de jugement qui est considéré en premier lieu ? Il ne peut en être autrement, dès qu'on adopte une attitude de critique-réflexive; et c'est ce qui explique comment, si la critique est première, on ne peut plus rejoindre le point de vue métaphysique.

³⁰ *Op. cit.*, p. 100.

³¹ Cf. *loc. cit.* C. Fabro reprochera vivement au P. Roland-Gosselin cette identification de l'esse et de l'exister. Voir *art. cit.*, p. 487. Il lui reprochera aussi sa démarche : «puisque l'acte achevé de la pensée est le jugement, l'esse logique du jugement renvoie à l'esse réel qu'est l'existence» (*art. cit.*, pp. 487-488). Il lui reprochera encore de soutenir que la garantie de l'existence réelle est «l'expérience de l'acte de juger ou de notre pensée au travail» (p. 488); autrement dit, de passer «du fondement et de la structure de la pensée au fondement et à la structure de l'être» (*ibid.*; *Participation et causalité...*, pp. 59-60).

³² *Essai d'une étude critique...*, p. 103.

³³ Cf. *loc. cit.* Voir p. 116, et pp. 123-124 : «Si (...) le droit nous est acquis de penser comme être réel l'activité de l'esprit expérimentée dans le jugement, il nous sera permis également de penser comme être réel les caractères de multiplicité, de contingence ou de dépendance qui nous sont indubitablement donnés dans la même expérience». Voir également p. 127.

³⁴ Voir *op. cit.*, p. 114.

³⁵ Traitant de la notion générale de l'être, objet premier de l'intelligence, le P. Roland-Gosselin dit qu'elle «se présente inévitablement à l'esprit sous la forme d'une relation de l'exister au sujet déterminé par l'essence» (*op. cit.*, pp. 130-131). Cf. p. 132 : «Le 'quelque chose qui est' (...), pensé en forme d'essence n'est pas et ne peut être l'équivalent du jugement : 'quelque chose est'».

Le P. Roland-Gosselin, cependant, veut à tout prix sauver la métaphysique, puisque c'est dans ce but qu'il élabore cette critique de la connaissance. Son intention, certes, est excellente, mais il ne sauve la métaphysique qu'en affirmant que l'intelligence atteint la *notion d'être*, l'être en général. D'où vient cette notion d'être ? Quel est le lien exact entre les deux ? Chose curieuse, cela n'est pas dit, cela n'est pas expliqué.

Mais allons plus loin. Si le P. Roland-Gosselin ne dit pas d'où vient cette notion d'être, comment elle apparaît dans la vie de notre intelligence, il cherche à en montrer la richesse et la signification. Parlant de la notion générale de l'être, il affirme :

Rien ne s'oppose en elle à une extension illimitée, dès lors que se trouvent respectés et le sens fondamental qu'elle exprime, qui est l'exister, et les premiers jugements qui en traduisent les exigences nécessaires.

Ce n'est pas assez dire. La notion multiple de l'être fait plus que s'ouvrir à une signification transcendante. Elle l'accueille, elle l'exige, pour assurer définitivement l'unité foncière sans laquelle sa diversité extrême se disperserait dans l'équivoque. Signifiait-on, en vérité, autre chose en notant que l'existence de l'être contingent ne se pouvait penser comme être sans être pensée dépendante de l'Être Nécessaire ? ⁵⁶

Et encore :

Si (...) nécessité et contingence qualifient l'être, objet premier de l'esprit, avant de modifier le jugement, si d'autre part l'«exister» est la valeur primordiale à laquelle se réfère, inévitablement, toute modalité de l'être, c'est que de l'«exister» au «nécessaire» et à l'esprit, la relation est droite et essentielle et ne peut être compromise par la contingence. Il faut faire au platonisme sa part ⁵⁷.

Evidemment, le P. Roland-Gosselin reconnaît qu'on ne peut passer sans raisonnement de la notion générale et multiple de l'être à l'affirmation de l'Existence absolue; l'objet premier de l'intelligence ne requiert pas l'ontologisme. Cette notion multiple de l'être possède en elle-même un principe unificateur : c'est l'exister en général, qui

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 132.

⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 120-121. «... le nécessaire lui-même n'a de sens que par son rapport à l'exister» (p. 121).

demande, dans l'expérience, de se déterminer par ce qui, en fait, existe; mais cet exister perçu dans telle ou telle activité, fût-ce l'acte de penser, ne peut réaliser qu'une unité imparfaite, appelant par le fait même la réalisation parfaite de l'exister absolument un⁵⁸.

Le P. Roland-Gosselin affirme que «la même raison d'être qui fonde le réalisme de l'intelligence, est du même coup le principe qui limite, pour l'intelligence, l'intelligibilité du réel»⁵⁹. Et il explique : «Tout ce qui est connaissable par l'intelligence l'est en vertu du même principe, et là où s'arrête la vertu du principe l'intelligence doit cesser aussi de connaître»⁶⁰. Mais la raison d'être est-elle vraiment principe pour l'intelligence ? Le principe, n'est-ce pas plutôt ce-qui-est, le réel ? La raison d'être n'est pas, au sens propre, un principe. Elle est ce qui est saisi, ce que l'intelligence conçoit du réel en ce qu'il a de plus intime et de plus profond; mais évidemment, elle est aussi ce par quoi nous saisissons, en tant qu'elle est «idée», et l'idée la plus fondamentale, celle qui est à l'origine de toutes les autres⁶¹.

C'est peut-être ici que nous touchons du doigt la position la plus équivoque du P. Roland-Gosselin : «Pour faire le lien du réel à l'esprit, l'idée est indispensable»⁶². C'est évident; mais encore faut-il comprendre le rôle exact de cet intermédiaire. L'idée n'est pas le lien entre l'esprit et le réel, mais le moyen par lequel l'esprit saisit le réel. Ce qui spécifie, détermine mon intelligence, c'est le réel, et cette spécification se fait par l'idée. L'idée n'est donc pas le principe qui mesure l'intelligibilité du réel.

⁵⁸ Voir *op. cit.*, p. 132 : «Mais si, d'une part, l'exister est reconnu à l'analyse devoir être le principe unificateur de la notion multiple d'être, et si, d'autre part, l'exister perçu en fait par l'esprit, dans son acte de penser par exemple, est un exister multiple, contingent, relatif, il va de soi que cet exister perçu ne réalise encore qu'une unité imparfaite, relative par conséquent à la réalisation parfaite de l'exister absolument un. Ce dernier seul répondra pleinement à l'exigence d'unité inhérente à la notion de l'être».

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 142.

⁶⁰ *Ibid.* Voir également p. 131 où il est dit, de l'objet premier de l'intelligence, qu'il «oriente toutes les démarches de l'esprit»; et encore : «si éloigné, si vaste que se révèle l'horizon de la pensée, la perspective, où il s'ordonne, se développe à l'intérieur du champ visuel défini par la notion première de l'être en général».

⁶¹ Voir *op. cit.*, p. 98 : «par la notion d'être, qui est son objet premier et nécessaire, le sujet peut être mis en relation de connaissance avec le réel»; et p. 99 : «de même que l'intelligence *peut* atteindre le réel par le moyen de l'être, de même le réel *peut* toujours, de soi, devenir l'objet de l'intelligence...».

⁶² *Op. cit.*, p. 134.

Le P. Roland-Gosselin déclare également que la notion d'être conduit finalement l'intelligence jusqu'à l'affirmation de l'Être absolu⁶³. Mais comment comprendre cette manière de voir ? Car la notion d'être ne conduit pas immédiatement l'intelligence à affirmer l'Être absolu : elle lui permet médiatement d'affirmer l'existence d'un Être premier, absolu. Ce n'est pas à partir de la notion d'être que l'Être premier est affirmé, mais à partir de la réalité existante⁶⁴. Cependant, pour le P. Roland-Gosselin, il semble bien que ce soit la notion d'être, liée à l'activité constante de l'esprit, qui conduise à l'affirmation de l'Être premier :

L'intelligibilité fondamentale de l'être — fondamentale en ce double sens qu'elle est première pour l'esprit, et principe de toute intelligibilité ultérieure — est donc, par elle seule et à son origine, restreinte, et, si ouverte soit-elle, par son indétermination, au progrès de la connaissance, elle fait nécessairement appel, pour réaliser ce progrès, à l'activité constante de l'esprit⁶⁵.

Ici encore, la notion d'être est considérée comme un principe d'où l'on part et qui permet de déduire.

Néanmoins, le P. Roland-Gosselin a bien saisi l'impasse en laquelle on se trouve si, d'une part, on fait de la notion d'être une notion transcendantale, « toute nouvelle, sans lien réel, intime, avec la notion de l'être prédicamental », et si, d'autre part, on fait de la notion de l'être une notion connaturelle aux limites de notre activité intellectuelle⁶⁶. Le P. Roland-Gosselin affirme que l'intelligence, en démontrant l'existence de Dieu et en jugeant de la réalité de cette existence, « ne fait intervenir d'autre notion de l'être que celle déjà utilisée lors-

⁶³ *Op. cit.*, p. 142. Cf. p. 146 : « c'est bien toujours dans la lumière de l'être, objet premier, que notre dialectique s'élève jusqu'à Dieu ».

⁶⁴ Le P. Roland-Gosselin semble lui-même le reconnaître lorsqu'il dit : « il est manifeste que la conclusion obtenue exprime l'exigence réelle d'un être réel actuellement donné, exigence réelle à laquelle doit satisfaire un principe non moins réel » (*op. cit.*, p. 145).

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 133. L'exagération du côté de la notion de l'être se retrouve du côté de l'intelligence. Après avoir affirmé que l'intelligence est ordonnée à connaître « cette nature spéciale, cette raison de l'être », le P. Roland-Gosselin déclare : « L'intelligence est ainsi faite que son activité est commandée par cette essence, prise dans sa généralité et distincte de toute détermination ultérieure, distincte même de ses réalisations individuelles » (*op. cit.*, p. 142) — comme s'il s'agissait d'une forme-en-soi, quasi infinie !

⁶⁶ Voir *op. cit.*, p. 143.

qu'elle juge de l'être contingent, et que cette notion suffit à éclairer la valeur et la nécessité de son jugement»⁶⁷. Cela est vrai, en ce sens que l'intelligence se sert de cette notion analogique de l'être pour affirmer d'une manière ultime qu'il existe nécessairement un Être absolu; mais en affirmant l'existence de cet Être, l'intelligence reconnaît ne pas pouvoir Le saisir tel qu'Il est. Elle affirme qu'Il existe nécessairement, mais elle ignore l'essence de Son Être. Donc cette notion d'être qui permet d'affirmer l'existence d'un Être premier n'est pas ce qui conduit positivement à Lui. C'est pourquoi, selon le P. Roland-Gosselin, nous pouvons dire que l'affirmation de l'existence de Dieu est vraiment «une extension analogique de la notion d'être» qui du reste, précise-t-il, «ne s'impose que dès l'instant où l'intelligence essaie de concevoir positivement le terme de la relation de vérité, dont la nécessité vient de lui apparaître»⁶⁸. Mais une extension analogique n'implique-t-elle pas la compréhension d'un nouvel analogué ? Or, précisément, il n'y a pas compréhension d'un nouvel analogué, puisque nous découvrons l'existence de l'Être premier tout en reconnaissant que nous n'avons de Lui aucune intelligibilité propre⁶⁹.

De plus, le P. Roland-Gosselin parle de «la perfection que la notion d'être absolu requiert»⁷⁰, comme si nous avions une notion d'être absolu...

Si l'extension ultime de la notion d'être est bien l'affirmation de l'Être premier, et si cet Être est seul pleinement être, n'est-ce pas par

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 145. Le P. Roland-Gosselin affirme aussi : «il faut retenir que l'«évidence» de l'Être Absolu, la 'lumière' dans laquelle 'apparaît' à nos yeux la nécessité de son existence et où il devient pour nous objet, est identiquement la même 'lumière' qui éclaire la notion générale de l'être, les premiers principes, et l'acte contingent, donné, de la pensée; la même 'lumière' telle que ces premiers objets la déterminent et la colorent, tout en prolongeant son rayonnement» (*op. cit.*, p. 131).

⁶⁹ Le P. Roland-Gosselin précise : «La possibilité de cette extension est garantie par sa nécessité, laquelle résulte elle-même de l'analyse correcte des exigences d'un être actuellement existant, quel qu'il soit d'ailleurs» (*op. cit.*, p. 145). N'y a-t-il pas, ici encore, confusion entre les exigences de l'être actuellement existant et celles de la notion d'être ? Car la possibilité de cette extension regarde la notion d'être, tandis que la nécessité de poser l'existence de l'Être premier regarde l'être actuellement existant que nous expérimentons.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 145. L'auteur note : «Si même l'on considère la notion de l'être absolu dont nous disons qu'elle convient à Dieu, l'on doit convenir qu'elle diffère profondément de la notion générale de l'être, dite objet premier de l'intelligence et source, pour elle, de toute intelligibilité» (*op. cit.*, p. 130).

cette ultime extension que la notion d'être acquiert toute sa signification ? Voilà une question délicate, et le P. Roland-Gosselin l'a bien deviné : «Une méprise, il est vrai, serait à craindre lorsqu'on poursuit : la notion d'être trouve enfin dans l'Exister Absolu le principe qui assure l'unité de sa signification analogique»⁷¹. Et il précise :

Elle l'y trouve en effet, mais non point comme si d'abord elle portait l'esprit à concevoir l'Être Premier, pour reverser ensuite sa pure lumière vers les autres acceptions de l'être. L'intelligence, réfléchissant sur la notion de l'être, ne saurait percevoir l'actualité de l'Absolu. Elle y atteint seulement par un difficile discours, par une confrontation délicate de l'être en général, des premiers principes, et de la réalité de l'être contingent expérimentée; et, même au terme de cet effort, elle n'obtient pas de voir la relation directe de son idée à l'Être divin. Sa notion de l'être ne reste jamais pour elle distinctement et clairement ouverte, sinon sur l'exister d'un sujet déterminé par une essence. L'intelligence obtient seulement de pouvoir penser que, dès le premier instant, sa notion de l'être l'orientait implicitement vers l'affirmation de l'Être Absolu, et que l'Être Absolu réalise seul la perfection totale de la raison d'être, incluse obscurément dans sa notion première⁷².

Le P. Roland-Gosselin continue :

Reprenant, par la suite, son discours sur l'ordre synthétique auquel elle a conquis laborieusement le droit de se placer, elle en déduit la primauté et la prééminence réelle de l'Être Premier, non seulement sur l'être contingent, mais sur toute valeur de l'être et sur toute activité d'intelligence. Elle discerne en lui, à bon droit, la raison première a priori de ses jugements et de toute affirmation objective⁷³.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 146.

⁷² *Ibid.* Nous ne voulons pas approfondir ici la manière dont le P. Roland-Gosselin envisage cette découverte de l'existence de l'Être premier. Relevons seulement des affirmations comme celles-ci, qui sont très significatives : «Au moment donc où la recherche des conditions dernières de la pensée aboutit à l'affirmation de l'Être et de la Pensée absolus, il apparaît manifestement que l'effort de l'analyse critique et métaphysique n'y parvient qu'en se haussant à l'extrême limite de son pouvoir» (p. 131). — Est-ce vraiment par cette voie qu'on peut affirmer l'existence de l'Être absolu ? — Et encore : «Dès lors que l'usage de la notion de l'être et des principes premiers, appliqués à l'analyse d'un fait aussi certain que l'activité de l'esprit, oblige à l'affirmation de l'Être Absolu...» (*loc. cit.*). La marche de l'esprit vers l'Unité de l'Être Absolu est une dialectique rigoureuse, affirme le P. Roland-Gosselin, «en continuité logique ininterrompue avec l'objet premier de la pensée», et «n'est rien d'autre, en définitive, (...) qu'une intelligence progressive de cette notion première, à partir de l'évidence où celle-ci se manifeste à l'esprit en sa généralité et sa simplicité primitives» (*op. cit.*, p. 132).

Mais l'Être Premier est-Il vraiment la raison première *a priori* de tous nos jugements ? Et la primauté réelle de l'Être Premier sur l'être contingent se déduit-elle vraiment ?

Du point de vue métaphysique, on peut donc dire que la position du P. Roland-Gosselin donne la primauté à la notion analogique d'être; c'est l'aspect formel de l'être qui est affirmé en premier lieu. Certes, le P. Roland-Gosselin reconnaît que l'exister, l'*esse*, est l'aspect fondamental de l'être⁷⁴, que l'essence «n'est pleinement intelligible que par une référence fondamentale à l'exister, principe dernier de toute nécessité ontologique»⁷⁵, et il distingue nettement la notion d'existence du fait actuel d'exister⁷⁶. Mais cette notion générale d'exister, elle aussi, demeure formelle. C'est l'exister *in actu signato*, pourrait-on dire, qui est alors saisi; ce n'est pas l'exister, acte d'être. On reste au niveau d'une connaissance essentielle, notionnelle de l'être⁷⁷.

J. Maritain

Une des intuitions dominantes de la philosophie de Jacques Maritain (pour ne pas dire l'intuition dominante) consiste à affirmer que l'intuition intellectuelle est non seulement ce qui permet à la méta-

⁷³ *Op. cit.*, pp. 146-147. Cf. p. 128 : «le moindre fait est intelligible, s'il ne dépend absolument de Dieu»; et p. 122 : «La condition première qui explique a priori la possibilité de l'union, dans l'acte de juger, du sujet et de l'objet, du contingent et du nécessaire, est donc la relation de l'esprit et de l'être à l'Unité Absolue d'Être et d'Esprit, que nous appelons Dieu».

⁷⁴ Voir *op. cit.*, pp. 100-101 : au sujet considéré dans ses relations les plus primitives avec l'objet, le P. Roland-Gosselin reconnaît une fonction de discernement que «la signification distincte et précise d'être nous oblige à étendre à l'aspect fondamental de cette notion première, c'est-à-dire à l'"exister", à l'"esse", et par suite au réel lui-même, entendu en son sens le plus fort, qui n'est jamais autre, en définitive, et pour les réalistes les plus exigeants, qu'un redoublement, une accentuation de l'être, une détermination absolue d'existence». Voir aussi p. 112 : il ne faut pas perdre de vue «la valeur première de l'"exister" sur toute autre valeur, même universelle».

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 121 : il y a «une domination réciproque de l'exister sur le nécessaire et du nécessaire sur l'exister, dont le dualisme ne peut se concilier que par une dépendance fondamentale à l'égard de l'unité absolue de l'esprit, de l'être et du nécessaire» (*ibid.*). Le P. Roland-Gosselin dit également, à propos du possible, que celui-ci «n'a pas en lui la 'raison' d'être, qui est (...) l'"exister". (...) cela seul existe qui a 'raison' d'être» (p. 125).

⁷⁶ Voir *op. cit.*, p. 102 : «Quelle que soit, en effet, la pleine valeur donnée ici à la notion d'existence réelle, elle demeure toujours distincte devant l'esprit du fait actuel de l'exister, dont elle exprime la loi sans affirmer qu'il soit donné(...)L'intelligencesait ce que c'est d'être; elle ne sait pas, du même coup, si l'être existe».

⁷⁷ Voir *op. cit.*, p. 102.

physique d'apparaître et d'exister, mais aussi ce qui l'explique, ce qui la constitue spécifiquement comme métaphysique de l'être⁷⁸. Ce que Maritain reproche le plus à Descartes et à ceux qui l'ont suivi, c'est d'être demeurés dans des idées (ce sont des idéosophes et non des philosophes) en négligeant cette intuition de l'être. Parce qu'ils ne l'ont pas vécue, ils n'ont pu pénétrer dans le domaine métaphysique⁷⁹.

Mais que représente, dans la perspective de Maritain, cette intuition intellectuelle de l'être ? Relevons d'abord ce qu'il expose dans ses *Sept leçons sur l'être*, qui datent de 1933. Maritain commence par rappeler ce qu'enseignent les thomistes⁸⁰ : d'une part, qu'il ne faut surtout pas confondre « l'être en tant qu'enveloppé ou incorporé dans la quiddité sensible », premier objet de l'intelligence humaine, et l'être en tant qu'être, abstrait, dégagé et isolé de la quiddité sensible, « l'être visualisé comme tel et dégagé dans ses pures valeurs intelligibles », objet propre de la métaphysique ; d'autre part, que l'être présente deux aspects : « l'aspect essence qui répond avant tout à la première opération de l'esprit », et « l'aspect existence, l'esse proprement dit, qui est le terme perfectif des choses, leur acte, leur énergie par excellence, (...) l'actualité suprême de tout ce qui est », et qui est saisi dans le jugement où s'achève la connaissance intellectuelle⁸¹. Maritain peut alors conclure : l'intelligence a bien l'être pour objet, en ce sens que c'est à l'existence même que va l'intelligence » ; la philosophie sera donc « tendue vers l'existence elle-même »⁸².

Montrant ensuite comment la métaphysique, science de l'être en tant qu'être, peut être dite « science commune », Maritain rappelle le

⁷⁸ Cf. fasc. II, p.265 . Voir aussi L. FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO, *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*.

⁷⁹ Voir *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, pp. 15-16 : « Je pense ici à ce qu'on pourrait appeler l'expérience propre du monde moderne, à tous les essais par lesquels il s'est efforcé de changer la sagesse. On peut dire que l'épreuve a été faite. Après que Descartes eut nié la valeur de la théologie comme science, et Kant celle de la métaphysique comme science, nous avons vu la raison perdue, livrée à l'empirisme, chercher la sagesse avec plus d'anxiété que jamais, et ne pas la trouver, parce qu'elle avait refusé le sens du mystère, et voulait soumettre la sagesse à la loi étrangère du progrès par substitution ».

⁸⁰ Maritain cite ici Cajetan; voir *op. cit.*, pp. 24-26. On connaît la théorie de Cajetan : l'objet propre de l'intelligence est la quiddité des choses sensibles, tandis que l'être est l'objet terminatif de l'intelligence.

⁸¹ *Op. cit.*, pp. 25-26.

⁸² Cf. *op. cit.*, p. 27. L'objet propre de l'intelligence est « l'être non seulement 'essentiel' ou quidditatif mais existentiel » (*ibid.*).

⁸³ *Op. cit.*, p. 34.

danger de considérer cette science commune d'une manière logique. Si on le fait, l'être en tant qu'être n'est plus alors considéré que comme un mot, «un résidu du langage, ou un cadre général n'ayant qu'une valeur logique»⁸³. Pour éviter ce danger, il importe

de nous rendre compte de l'originalité et de la puissance de l'intuition métaphysique de l'être, et pour cela *de bien distinguer l'être objet du métaphysicien de l'être tel que le considèrent le sens commun et les sciences de la nature, et de l'être tel que le considère le logicien*⁸⁴.

L'originalité et la puissance de l'intuition métaphysique de l'être doivent donc empêcher ces confusions. Maritain précise qu'au niveau du sens commun, l'être n'est qu'un cadre, le cadre le plus général dont on use; c'est *l'être vague*. Certes, le concept de l'être est là, mais «masqué», caché⁸⁵. Par contre, l'être des sciences de la nature est l'être «particularisé»⁸⁶. Enfin, l'être du logicien est l'être «réflété» ou «déréalisé»; l'aspect formel qui caractérise la logique est celui «de l'être de raison logique»⁸⁷.

Seul le métaphysicien atteint vraiment l'être en tant qu'être : «L'être apparaît alors selon ses caractères propres comme transsubjectivité consistante, autonome et essentiellement variée, car l'intuition de l'être est en même temps l'intuition de son caractère transcendantal et de sa valeur analogique»⁸⁸. Et Maritain insiste : «Nous sommes donc ici en face d'une véritable intuition, d'une perception directe, immédiate, non pas au sens technique que les anciens donnaient au mot intuition, mais au sens que nous pouvons recevoir de la philosophie moderne»⁸⁹.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Voir *op. cit.*, p. 40.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 39-40.

⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 43 et 41. «Le logicien revient réflexivement sur l'être au point de vue du rôle qu'il joue dans l'ordre de la pensée allant au vrai et dans les relations vitales des concepts entre eux, par exemple la notion d'être jouera un rôle capital pour assurer la cohérence de la pensée en tant que toute la logique est suspendue au principe de contradiction, forme logique du principe d'identité...» (p. 41). Examinant l'être dans l'histoire de la philosophie, Maritain discerne un processus de «dégénération» qui se fait sentir principalement dans trois grandes erreurs : du côté logique, celle de Hegel (l'être, devenu un genre, est distinct de toutes les déterminations qui le particularisent, ce qui conduit, en élaguant tout ce qui est, à identifier l'être avec le néant); celle de Kant et de Hamilton (la logique «formelle» devient science de la pensée séparée des choses, et l'être est réduit à une pure forme de la pensée); enfin, du côté métaphysique, l'erreur du platonisme et de Duns Scot (l'être est ramené à l'essence). Voir *op. cit.*, pp. 43-45.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 52.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 54. Pour avoir cette intuition de *l'ens inquantum ens*, il faut l'*habitus métaphysique*; et d'autre part, «c'est cette intuition qui fait, qui cause l'*habitus métaphysique*» (p. 53). S'il y a involution de causes (en ce sens que l'*habitus métaphysique* naît en même temps que son objet propre), il y a «priorité, dans l'ordre de la nature, de l'intuition de l'être en tant qu'être sur l'*habitus interne du métaphysicien*» (*ibid.*).

Il s'agit d'une « vue très simple, supérieure à tout discours et à toute démonstration », une vue « où dans un moment d'émotion décisive et comme de feu spirituel, l'âme est en contact vivant, transverbérant, illuminateur, avec une réalité qu'elle touche et qui se saisit d'elle »⁹⁰.

Ainsi, craignant que l'on confonde l'être en tant qu'être de la métaphysique avec l'être de raison de la logique ou l'être vague du sens commun, Maritain souligne le caractère direct de cette intuition métaphysique et le caractère existentiel de son contenu⁹¹; il se sert même des expressions propres à la perception mystique. En même temps, il note avec soin le caractère intellectuel de cette intuition de l'être, pour bien la distinguer de l'intuition bergsonienne : «c'est à l'intelligence que l'être procure une telle intuition, et par le moyen d'un concept, d'une idée» (le concept d'être, la notion d'être)⁹².

Cette intuition intellectuelle qui se réalise dans un concept est cependant toujours comme un «don fait à l'intellect»⁹³; mais ce don exige – et c'est pourquoi l'intuition de l'être est difficile – une purification intellectuelle, purification qui nous rend capables d'«entendre ce que toutes choses murmurent» et d'«écouter, au lieu de fabriquer des réponses»⁹⁴.

Cette intuition est une rencontre de l'intelligence et du réel⁹⁵.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 54. Voir pp. 55-56. Cette intuition peut surgir brusquement, «comme une espèce de grâce naturelle, à la vue d'un brin d'herbe» (*Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 40). Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, p. 552. Dans *Approches de Dieu*, Maritain précise : «cette intuition primordiale est à la fois l'intuition de mon existence et de l'existence des choses : mais d'abord et premièrement de l'existence des choses. Quand elle survient je réalise soudainement qu'un être donné, homme, montagne ou arbre, existe, et exerce cette souveraine activité d'être, — dans une indépendance de moi totale, totalement affirmative d'elle-même et totalement implacable. Et, en même temps, je réalise que moi aussi j'existe, mais comme rejeté dans ma solitude et ma fragilité par cette autre existence par où les choses s'affirment elles-mêmes et dans laquelle je n'ai positivement aucune part» (*Approches de Dieu*, p. 12). «Ainsi, la primordiale intuition de l'être est l'intuition de la solidité et de l'inexorabilité de l'existence, et, secondairement, de la mort et du néant auxquels *mon* existence est sujette. Et, troisièmement, dans le même éclair d'intuition, qui n'est que ma prise de conscience de la valeur intelligible de l'être, je réalise que cette existence solide et inexorable perçue en n'importe quelle chose, implique (...) une existence absolue et irréfragable, complètement libre du néant et de la mort» (*op. cit.*, pp. 12-13).

⁹¹ Parlant de l'être saisi par cette intuition, Maritain déclare : «Je le vois comme une réalité intelligible qui jaillit de la moindre chose...» (*Sept leçons...*, p. 72). «Il s'agit d'une réalité indépendante de moi», mais qui n'est pas *une* chose, car elle «se retrouve partout» (p. 73).

⁹² *Op. cit.*, p. 54.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 56.

⁹³ *Op. cit.*, p. 56.

⁹⁵ Cf. *op. cit.*, p. 57.

C'est la rencontre par excellence, car l'être est ce qu'il y a de plus immédiat : «Nous sommes ici à la racine première, découverte enfin en elle-même, de toute la vie intellectuelle»⁹⁶; mais il faut bien comprendre que l'être saisi est «supra-observable» et «supra-expérimental», car il s'agit de «quelque chose de premier, de très simple et très riche à la fois»⁹⁷.

Cette intuition est une intuition «éidétique», car elle est abstraite; ce n'est pas une intuition concrète⁹⁸, mais une «visualisation éidétique ou idéative»⁹⁹. Par cette visualisation éidétique, l'être est saisi «dans la transparence d'une idée ou d'un concept»¹⁰⁰. L'intelligence, en abstrayant (selon l'abstraction formelle)¹⁰¹, se forme au dedans d'elle-même l'idée d'être qui est la forme (εἶδος) intentionnelle de l'être en tant qu'être.

Maritain précise encore que cette intuition est

l'intuition par excellence dont notre intelligence humaine est capable à la cime de son intellectualité. Et par là même, en raison de l'intériorité à soi-même caractéristique de la spiritualité, un retour est possible de l'intelligence sur cette intuition directe, retour ou re-saisie immédiate qui est tout autre chose qu'une remémoration ou refiguration du passé, et par quoi cette intuition est «possédée» dans sa propre lumière spirituelle et «mise à découvert», produite au jour de la conscience, et emplit celle-ci de son chant¹⁰².

Prise du côté du *sujet*, cette intuition est ineffable et ne peut être décrite : on parlera alors de «révélation» intelligible. Par contre, l'objet sur lequel elle porte n'est pas ineffable, il peut être nommé; il est même ce qui est conçu en premier lieu; «il est perçu dans un verbe men-

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 61.

⁹⁷ *Loc. cit.* Maritain ajoute : «On peut dire, si l'on veut, ici je cherche à employer un langage purement descriptif antérieur à la constitution d'un vocabulaire philosophique, que ce que je perçois alors est comme une activité pure, une consistance, mais supérieure à tout l'ordre de l'imaginable, une ténacité vivace, précaire (...) et farouche en même temps (...), par quoi les choses me jaillissent contre et surmontent un désastre possible, se tiennent là, et par quoi elles ont en elles ce qu'il faut pour cela. Expressions métaphoriques déplorablement insuffisantes, qui essaient de rendre moins ce que mon intelligence voit, et qui est supra-expérimental, que mon expérience de cette vision» (*ibid.*).

⁹⁸ Voir *op. cit.*, p. 67, et la critique adressée à Gabriel Marcel.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, pp. 69-70.

¹⁰¹ Voir *op. cit.*, p. 88, et pp. 91-95 où Maritain rappelle la théorie scolastique des trois degrés d'abstraction ou, selon son expression, de «visualisation».

¹⁰² *Op. cit.*, p. 68, note

tal que nous exprimons (...) par le mot être»¹⁰³. Cet être est «comme un cristal liquide qui serait le milieu propre de l'intelligence métaphysique»¹⁰⁴. L'être, dit encore Maritain,

me présente une diversité intelligible infinie qui est la diversité de quelque chose que je peux cependant à bon droit nommer d'un seul et même nom, c'est quelque chose que partout je retrouve et nomme du même nom parce qu'il m'est partout notifié par la similitude des relations que les choses les plus diverses ont avec un certain terme essentiellement divers désigné en chacune – par mon concept d'être – comme se trouvant formellement et intrinsèquement en elle¹⁰⁵.

Ce caractère analogique est inscrit dans la nature même du concept d'être (unité de proportionnalité).

Maritain s'efforce alors de mettre en valeur «ce qu'il y a de consistance intelligible dans ce premier objet saisi par l'intuition du métaphysicien»¹⁰⁶; et il précise :

nous voyons tout de suite en lui que lorsque nous considérons diverses choses, il y a semblablement en chacune une relation typique entre cela qui est [l'essence ou nature] (...) et l'esse ou l'existence de «cela». Et ainsi cette notion d'être implique au-dedans d'elle-même une sorte de polarité essence-existence¹⁰⁷.

Ainsi, continue Maritain, le concept de l'être enveloppe implicitement dans son unité analogique ou polyvalente la division de l'être en créé et increé, substance et accident, essence et existence; mais si riche et si divers en ses significations que soit le concept de l'être, il faut reconnaître que «l'être force le concept lui-même d'être à se multiplier en concepts divers, à se transgresser soi-même»¹⁰⁸. C'est ce qui fait comprendre comment l'idée d'être, en tant qu'idée, est autre que l'idée d'un, de vrai ou de bien : «j'ai donc une multiplicité d'idées correspondant à

¹⁰³ Cf. *op. cit.*, pp. 71-72.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁷ Cf. *loc. cit.* La notion de l'être, dira encore Maritain, se divise «devant l'esprit en être par soi ou absolument nécessaire (et cela avant même que nous ayons établi l'existence d'un être par soi), et être qui n'est pas par soi, ou être contingent; ou bien encore (...) en être en acte pur et acte mélangé» (*op. cit.*, p. 143).

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 77.

une seule et même réalité trop riche, trop généreuse pour arriver dans mon esprit par le véhicule d'une seule idée, même de cette idée primordiale qu'est l'idée de l'être»¹⁰⁹.

Troisième observation : la réalité atteinte par l'idée d'être implique une certaine tendance, une inclination :

Qui dit être dit inclination ou tendance, et nous sommes là en face d'une sorte de communicabilité ou de surabondance caractéristique de l'être lui-même : cela en tant même que l'idée de l'être se transgresse elle-même (...) en celle de *bonté* ou de *bien*¹¹⁰.

Enfin, cette réalité atteinte par l'idée d'être implique le mouvement qui semble la nier; cela est normal puisque «à tout être suit une inclination» et donc un mouvement vers la perfection désirée¹¹¹. Maritain notera également que «la notion de communicabilité est coextensive à celle de l'être : dans la mesure où une chose est, elle est communicable»¹¹².

On comprend alors que l'être en tant qu'être du métaphysicien ne soit pas un résidu, mais

une substance intelligible très riche, la plus vive et fraîche et ardente, la plus efficace de toutes (...) bien qu'en même temps et en raison même du dépouillement abstraitif exigé par la pureté d'une telle connaissance on puisse aussi parler d'une certaine pauvreté en esprit de la métaphysique¹¹³.

On comprend bien l'attitude de Maritain, qui veut lutter d'une part contre un certain nominalisme, un certain primat de la logique (l'être, étant alors considéré comme le cadre le plus général, le plus universel, n'a plus aucune signification profonde), et d'autre part contre un certain essentialisme identifiant l'être avec l'essence. Mais la réaction de Maritain n'est-elle pas trop violente ? Ou plus exactement, n'est-elle

¹⁰⁹ *Ibid.* Maritain avait dit précédemment : «l'idée d'être, si imparfaite qu'elle soit, à raison même de son degré supérieur d'abstraction, si imparfaite et relative que soit son unité, a cependant, comme toute unité, plus d'unité que la réalité qu'elle signifie» (*op. cit.*, pp. 74-75).

¹¹⁰ *Op. cit.*, pp. 77-78. Le bien, dit Maritain, «apparaît comme une justification de l'être, il déclare un mérite, l'être est justifié en lui-même (...) parce qu'il est bon» (p. 78).

¹¹¹ Voir *op. cit.*, pp. 83-84.

¹¹² *Op. cit.*, p. 89.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 97.

pas trop une opposition contraire, ne regardant plus que l'*esse* et accordant à l'intuition une primauté exclusive ? Voilà qui est sans doute très séduisant; mais Maritain respecte-t-il assez la condition humaine de l'intelligence ? Certes, il veut la sauvegarder, en maintenant l'abstraction; mais il faudrait encore préciser que s'il y a abstraction, il ne peut plus y avoir intuition immédiate; l'intelligence ne peut plus alors atteindre l'être en tant qu'être, au niveau métaphysique, qu'en acceptant certaines inductions impliquant des analyses particulièrement pénétrantes. Maritain, sans doute, reconnaît l'importance de l'analyse rationnelle, mais il semble ne la considérer que comme une confirmation et non comme la voie permettant de pénétrer dans la compréhension réelle et profonde de ce-qui-est comme être. Ce qu'il présente comme saisie immédiate, n'est-ce pas, en réalité, un fruit dernier présupposant diverses analyses, diverses inductions ? Peut-être est-ce à cause de cela que son exposé manque de précision, spécialement lorsqu'il s'agit du contenu propre de cette «raison d'être», de ce concept analogique d'être. Peut-on, en effet, affirmer que ce concept se divise immédiatement en «être par soi ou absolument nécessaire» et en «être qui n'est pas par soi» ou être contingent, ou encore «en être en acte pur et en acte mélangé» ? S'il en était ainsi, il y aurait une idée infinie qui pourrait signifier immédiatement l'Être premier. Dieu serait alors comme contenu dans ce concept d'être—ce qui est évidemment impossible ! Certes, ce concept d'être n'a pas de limites; on peut donc s'en servir pour affirmer l'*esse* d'un Être premier; mais en affirmant l'*esse* de cet Être premier, l'intelligence reconnaît qu'elle n'atteint pas ce qu'Il est, que l'Être premier, en sa substance, lui échappe. Cela n'est évidemment possible que parce qu'on n'identifie pas l'*ens* et l'*esse*.

Maritain connaît ces objections et, dans un article récent, il revient sur ce sujet pour préciser sa pensée et éviter certaines équivoques¹¹⁴. Il rappelle d'abord que l'intuition de l'être se distingue d'une grâce surnaturelle comme celle de la foi, ou du don de prophétie, ou d'une science infuse : «elle est la foncière et primordiale lumière naturelle de l'intelligence philosophique, quand celle-ci brise d'un coup les barrières du notionalisme»¹¹⁵; mais que, étant une lumière naturelle au delà de toute

¹¹⁴ Voir *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*.

¹¹⁵ *Art. cit.*, p. 15. Maritain estime que la *Métaphysique* d'Aristote «souffre d'une omission grave». Pourquoi ? A cause de «son notionalisme ou son mode de pensée encore

notion, elle est reçue à la manière d'un don : c'est une lumière-don. Puis, pour qu'on ne risque pas de croire que cette lumière n'exige de nous qu'une réceptivité, Maritain précise que cette intuition est de l'ordre du jugement : «elle se produit *dans et par un jugement* affirmatif de l'exister : 'je suis', 'les choses sont'»¹¹⁶.

Certes, ce jugement n'est pas comme les autres jugements, il a une valeur unique, précisément parce qu'il est l'intuition intellectuelle de l'être : «l'idée ou concept (d'existence) ne précède pas le jugement (d'existence), elle vient *après* lui et provient de lui»¹¹⁷. Ce jugement n'est pas une simple composition d'un sujet et d'un prédicat, c'est un «acte judicatif», qui «pose» le sujet «dans l'esprit, comme posé lui-même hors de l'esprit»¹¹⁸. Maritain souligne : «porter cet acte judicatif, en le *pensant* vraiment, c'est pour l'intelligence saisir intuitivement, ou *voir*, au sein de l'intimité spirituelle de sa propre opération, l'être, l'exister, l'*esse* extra-mental de ce sujet, voilà l'intuition de l'être»¹¹⁹. Ce qui est certain, c'est que pour Maritain cette intuition me plonge dans le monde de l'existence en me faisant m'évader «du monde des essences et de leur relation». Cette intuition de l'être me met donc au delà du monde des notions et du monde des essences.

Voilà qui est très net : pour Maritain, c'est au sein de l'intimité spirituelle de l'opération intellectuelle de jugement que l'on saisit intuitivement l'être, «l'*esse* de ce sujet». L'intuition de l'être se réalise dans l'acte judicatif. Est-elle l'acte judicatif lui-même ? Est-elle une réflexion au sein de cet acte (qui permet cette intuition) ? Il faut le préciser.

Or Maritain nous dit que cette intuition permet «un retour dans la première opération de l'esprit sur ce qui a été ainsi *vu* (mais pas par elle)»¹²⁰; et ce retour produira une «idée», un concept, un verbe mental qui désignera ce qui a été vu : l'être, l'*esse*. On aura alors l'idée de l'*esse*, saisi comme tel. Evidemment cette idée de l'*esse* n'est pas l'intuition, mais la présuppose.

Cela permet de distinguer deux concepts de l'*esse*, de l'existence : l'un d'origine abstraitive, l'autre d'origine judicative. Le premier n'est

rivé (...) à la considération des essences (...). Aristote n'a pas passé le mur des essences» (pp. 30-31). Maritain n'oublie-t-il pas ce qu'Aristote dit de l'être comme acte ?

¹¹⁶ *Art. cit.*, p. 17.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Art. cit.*, p. 18.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

pas métaphysique; seul le second nous intéresse ici, car précisément «l'exister saisi par l'intuition de l'être est un intelligible qui n'est pas tiré des phantasmes par l'opération abstractive. C'est l'intelligible par excellence, que l'intelligence est faite pour voir, mais qu'elle ne voit que dans l'intuition de l'être, qui est une intuition métaphysique»¹²¹.

On est donc bien en présence d'une intuition intellectuelle sans abstraction dans un acte judicatif. Mais alors, Maritain ne rejoint-il pas l'intuition de Bergson, que ce dernier distingue avec tant de netteté de la connaissance intellectuelle conceptuelle ? Certes, si pour l'un comme pour l'autre la connaissance métaphysique est intuitive, il ne faut pas pour autant identifier leurs positions. Car Maritain reconnaît qu'il y a un *concept* d'*esse* d'origine intuitive—ce que Bergson n'aurait pas admis; mais on peut se demander si l'intuitionnisme de Bergson ne l'a pas fortement influencé.

Voici l'explication que Jacques Maritain donne de cette intuition, en distinguant trois étapes. La première est celle de la perception du sens externe, ou celle de la conscience : je vois cette rose. La seconde étape permet à l'intelligence d'affirmer l'*être là*. Ici l'imagination n'a aucun rôle à jouer; l'intelligence prend conscience du *voir cette rose*. «L'acte cognitif du sens est aussi là avec l'*exister* de la rose, rendu présent dans le sens (...) et rendu présent à l'intelligence (...) comme impliqué dans *la rose* (...) qu'elle sait que *je vois*»¹²². L'intelligence peut dire alors : «cette rose *est là*, ou cette rose m'est *présente*; elle ne dit pas : cette rose *est*»¹²³. Voilà, précise Maritain, le premier degré d'abstraction : la rose m'est *présente*. Le concept d'existence, à ce stade, signifie «présence à mon monde», et ne signifie que cela : être là, être déclaré présent. L'*esse* n'est alors dans l'intelligence qu'à l'état implicite; à ce degré, «l'*exister* de la rose est déjà spiritualisé, mais *en puissance prochaine* seulement»¹²⁴.

¹²¹ *Art. cit.*, p. 20. Et, parlant d'Aristote, J. Maritain affirme : «Je veux dire que l'*esse* lui-même, il l'a conçu à la manière des autres transcendants, par un concept authentiquement métaphysique, ou produit au troisième degré d'intelligibilité, et employé dans une perspective authentiquement métaphysique, celle du *Sein*, mais perspective encore à demi fermée, ou arrêtée par une inhibition, et non pleinement libérée ni libératrice, dans laquelle le regard reste stoppé aux essences» (*art. cit.*, p. 31). Ce concept aristotélicien de l'*esse*, c'est «un troisième concept de l'existence, concept métaphysique cette fois, *intentio intellecta* d'origine abstractive non judicative, mais formé cette fois au troisième degré d'abstraction (*ibid.*)». Un tel concept «est le propre du métaphysicien».

¹²² *Art. cit.*, p. 21.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Art. cit.*, p. 22.

Le passage de la seconde étape à la troisième ne s'explique pas :

L'intelligence dans l'instant que l'œil voit cette rose (...) passe elle-même, comme par miracle, (...) à un niveau supérieur qui n'est pas seulement celui du troisième degré d'abstraction, (...) mais est aussi celui d'un moment de contemplation naturelle où la pensée est affranchie de l'abstraction; et cela peut avoir lieu supra-consciemment chez l'enfant, avant même toute opération abstractive, et plus ou moins supra-consciemment chez le poète, comme consciemment chez l'apprenti-philosophe ou le philosophe en travail de méditation. Alors l'éclair de l'intuition de l'être jaillit tout à coup, et l'*exister* de la rose, intentionnellement présent déjà dans l'intelligence, (...) se dévoile comme objet maintenant explicitement saisi, *spiritualisé en acte* et rendu proportionné en acte à l'intelligence,—non par une *species* ou une *intentio intellecta* quelconque, mais par une *intentio intelligens*, je veux dire par un acte—acte judiciaire cette fois—qui, posant dans l'esprit la rose comme posée en elle-même hors de l'esprit, porte du même coup l'exister de la rose à l'état de spiritualité en acte, et du même coup le fait voir¹²⁵.

Cela est sans doute fort beau et ressemble beaucoup à une sorte d'inspiration poétique, d'illumination au niveau métaphysique. Mais est-ce vrai ? Comment comprendre, du reste, cette *intentio intelligens* ? Est-ce l'intellect agent ? Est-ce un acte, une opération de l'intelligence ?

Pour Maritain,

c'est l'acte judiciaire lui-même affirmant l'exister de la rose hors de l'esprit qui le rend, au-dedans de l'esprit, visible à l'intelligence et vu par elle dans l'instant où elle dit : cette rose *est*, cette rose *existe*, avec toute la plénitude de sens (métaphysique) du mot *être* ou *exister*.

L'intelligence *voit* l'être (...) dans le jugement d'existence¹²⁶.

Jacques Maritain ajoute qu'en proférant l'affirmation : Paul *est*, «l'intelligence a comme une révélation de l'être possédé par les choses, de l'être extra-mental»¹²⁷. Ce n'est pas simplement le jugement d'existence : «ceci est», mais, dans ce jugement d'existence, une sorte d'illumination, de révélation qui donne une intuition de l'être. Cette intuition intellectuelle de l'être se fait bien toujours à partir d'un jugement d'existence

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Art. cit.*, pp. 22-23.

¹²⁷ *Art. cit.*, p. 23.

portant sur une réalité individuelle existante, mais elle est *plus* que le jugement d'existence. Donc, le jugement d'existence n'explique pas ce dépassement, cette intuition; celle-ci ne peut s'expliquer que par elle-même, par le fait qu'elle saisit l'être.

Or précisément, l'être vu n'est pas formellement l'existence limitée de cet individu; c'est un *esse* spiritualisé en acte. Autrement dit, «c'est l'être dans le mystère de son horizon sans limites, et de l'irréductible diversité avec laquelle il pose devant nous tout existant»¹²⁸. Il est évident que l'être de la rose, son *esse*, est tel *esse*, tel être et ne peut expliquer l'être «dans le mystère de son horizon sans limites». Pour découvrir l'*esse* sans limites, il faut nier la limite de tel *esse*, mais cette négation ne peut se faire dans une intuition intellectuelle. Cette négation ne peut se faire qu'en comparant l'*esse* de la rose à mon propre *esse* ou à celui des autres réalités existantes; elle n'est donc pas quelque chose de tout à fait premier. C'est donc l'intuition elle-même qui peut seule expliquer l'*esse* tel qu'il est vu. Par là, ne reconnaît-on pas une primauté à l'illumination provenant du sujet connaissant sur l'*esse* de la réalité atteinte dans le jugement d'existence ?¹²⁹

Précisons encore que pour Maritain, c'est par l'intuition de l'être que l'intellect «perçoit l'analogie de l'*esse* dans la plénitude de sa signification»¹³⁰. Mais l'analogie de l'être n'est-elle pas saisie formellement

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ L'illumination provenant de l'intelligence — qu'il s'agisse de l'intellect agent ou de l'acte judicatif — peut-elle transformer *tel esse* (celui de la rose) en l'*esse* spiritualisé en acte (l'être dans le mystère de son horizon sans limites) ? Toute la question est là. Autrement dit, cette illumination qui n'implique plus d'abstraction, mais une sorte d'intégration, se fait par une spiritualisation, une intériorisation — on passe de *tel esse* à l'*esse* comme tel. Il y a un dépassement de la limite qui permet de voir l'acte sans limite. Mais le dépassement de la limite peut-il se réaliser sans la négation explicite de cette limite ? Cela pourrait sans doute se faire si l'intelligence possédait déjà la saisie de l'être en acte sans limite, mais précisément elle ne la possède pas avant l'intuition de l'être, puisque c'est cette intuition qui lui permet de la posséder. Si l'illumination de l'intellect agent est posée pour expliquer la transformation de l'image (forme intentionnelle sensible) en la *species intelligible* (forme intentionnelle intelligible), cette illumination ne peut expliquer la transformation de *tel esse* en l'*esse* sans limite. Car cette illumination spiritualise la forme sensible en l'intériorisant, mais sans nier sa détermination. Maritain semble bien voir la difficulté, et c'est pourquoi il parle d'une *intentio intelligens*, acte judicatif; mais la difficulté demeure, car cet acte ne peut par lui-même nier la détermination de *tel esse*. Il ne peut qu'actuer l'intelligibilité de *tel esse*, de telle forme.

¹³⁰ *Ibid.* Cf. p. 25 : «l'être est alors saisi comme tel, dans sa lumière propre, qui est la révélation de l'exister extra-mental fait à l'esprit dans l'esprit. Il n'est plus pris dans sa relation au monde sensible, il est pris *absolument*, dans son universalité sans limites et intrinsèquement différenciée qui embrasse tout ce qui *est...*».

et explicitement au niveau du concept d'être ? Cette analogie, du reste, présuppose la négation des limites de tel *esse*, car l'*esse* de la rose en lui-même n'est pas analogique, mais il peut être saisi analogiquement par mon intelligence. Relevons également cette affirmation :

je veux dire qu'il [l'intellect] perçoit alors, non seulement que le concept d'être est de soi intrinsèquement varié (analogie de proportionnalité propre), comme celui de tous les transcendants, mais aussi que l'analogie de l'être est *la raison et la clef* de celle des transcendants, et qu'elle franchit l'infini : si chacun des divers existants est bon à sa manière ou un à sa manière, c'est *parce que* chacun existe, ou est posé pour lui-même, hors de l'esprit, à sa manière, et en définitive parce qu'il y a un *Esse* subsistant par soi, – analogiquement connu¹³¹.

Pourquoi Jacques Maritain n'a-t-il pas fait ici la distinction qu'il avait faite précédemment entre l'intuition de l'être et le concept d'être ? Il faudrait dire que la réflexion sur l'intuition permet d'explicitier le concept d'être et d'explicitier sa signification analogique.

Ce manque de précision semble bien entraîner Maritain dans une confusion plus grave, lorsqu'il affirme que l'analogie de l'être «franchit l'infini» – comme si le concept d'être, par lui-même et en lui-même, signifiait explicitement l'infini ! S'il en était ainsi, on pourrait, par le concept d'être, poser l'existence d'un Être premier infini. Si le concept d'être n'implique pas de limites, cela ne veut pas dire que l'analogie de l'être franchisse par elle-même l'infini. Certes, si l'analogie de l'être «franchit l'infini», on comprend comment Maritain peut affirmer que dans l'*Esse* subsistant par soi, et avec lui, «tous les autres transcendants, portés eux aussi à l'acte pur, sont absolument identifiés»¹³². Les transcendants ne sont-ils pas des concepts analogiques convertibles avec la *ratio entis* ? Mais alors, ils ne peuvent s'identifier avec Dieu ! Aucun concept ne peut s'identifier avec l'*Esse* subsistant par soi, car ils ne sont pas du même ordre. On ne peut identifier à l'*Ipsum esse subsistens* ni l'*esse* de la rose, ni le concept analogique de l'être. Prétendre découvrir intuitivement l'être «dans le mystère de son horizon sans limites», qui ne soit ni l'*esse* limité de la rose, ni formellement le concept analogique de l'être, mais qui le fonde (tout en étant lui-même

¹³¹ *Art. cit.*, pp. 23-24. Cf. p. 25 : «l'être, analogue de soi, et saisi maintenant comme analogue, est alors conçu et employé dans le discours *par mode analogique*».

¹³² *Art. cit.*, p. 24.

analogique), est-ce possible ? N'est-ce pas projeter sur la réalité ce qui n'est formellement que dans l'intelligence grâce à une certaine négation, une séparation (qui implique, du reste, une abstraction) ? Il est évident que le concept analogique de l'être se fonde dans la réalité existante, mais cela ne veut pas dire que l'*esse*, en tant précisément qu'il est saisi dans *telle* réalité par un jugement, possède formellement un mode analogique.

N'est-ce pas une certaine saisie poétique de l'*esse* que Maritain nous décrit — non pas, certes, la saisie poétique en tant qu'elle se distingue de la saisie métaphysique, mais au contraire en tant qu'elles pourraient s'unir en s'intensifiant mutuellement ? N'est-ce pas là sa grande préoccupation ? N'y a-t-il pas pour lui une intuition poético-métaphysique de l'être, comme il y a une intuition poétique du beau ? On comprend alors pourquoi, au sujet de cette intuition, il parle de «don», de «miracle», de «cadeau de la nature». Mais cela ne relève-t-il pas d'un rêve métaphysique ? Car peut-il y avoir une intuition poétique de l'*esse* métaphysique provenant d'une inspiration ? Cette intuition poétique de l'*esse*, si profonde qu'elle soit, ne demeure-t-elle pas toujours liée à la présence de l'*être-là* ? Ne garde-t-elle pas un mode singulier dans son universalité, alors que la saisie métaphysique de l'être se fonde sur un jugement d'existence et présuppose toute une série de négations (elle ne peut plus être liée à la présence de l'*être-là*) ?

Si l'attraction de la métaphysique vers le poétique, tellement caractéristique de la pensée de Maritain, semble expliquer sa conception de l'intuition de l'être, la critique qu'il fait d'Aristote est également très significative et explique aussi une telle conception.

De fait, Maritain accepte le jugement d'Etienne Gilson sur la différence entre la métaphysique d'Aristote et celle de S. Thomas : Aristote continue de penser l'*esse* «à la manière d'un *quid* ou d'une essence ou *par mode d'essence ou de qualité*»¹³³, alors que la métaphysique de S. Thomas est celle de l'*esse*. Peut-on dire cela lorsqu'on sait comment Aristote distingue les deux questions de l'*an sit* et du *quid sit* ? lorsqu'on sait comment il distingue la division substance-accidents et la division acte-puissance ? Mais, précisément, cette dernière distinction ne permet pas à Aristote de saisir vraiment ce qu'est l'*esse*, au dire de Jacques Maritain. Car concevoir l'*esse* comme un acte à la manière des autres actes (comme l'opération intellectuelle est l'acte de l'intel-

¹³³ *Art. cit.*, p. 32.

ligence), c'est certes saisir l'analogie qui existe entre les différentes modalités de l'acte, mais c'est oublier l'abîme qui les sépare. En effet, si l'*esse* est l'acte de l'essence,

il s'agit d'un acte par lequel une essence *qui n'était rien* est posée *extra nihil*, hors du rien; on déclare alors un irréductible absolu, une sorte de miracle de la nature (qui suppose en réalité l'action du Dieu créateur, qui donne l'être à tout ce qui est!) ¹³⁴.

Mais définir l'*esse* par l'action créatrice, n'est-ce pas définir l'*esse* participé ? On estime alors qu'Aristote, n'ayant pas découvert la création, ne peut pas vraiment saisir l'*esse*; il ne peut saisir l'être qu'en métaphysicien et non d'une manière théologique.

Toute l'équivoque est là. S. Thomas est théologien et parle de l'*esse* en théologien, dans la lumière de la foi; et donc il en parle dans la lumière du Dieu-Créateur. Aristote est un métaphysicien qui cherche ce qu'est l'être avec la lumière de son intelligence, comprenant que cette recherche est surhumaine. Prenons donc bien garde lorsque nous comparons le sens de l'*esse* chez S. Thomas et le sens qu'a l'être chez Aristote, et précisons : parlons-nous de S. Thomas comme théologien, ou de S. Thomas comme métaphysicien ? S. Thomas lui-même veut que l'on fasse ces distinctions ¹³⁵.

Si maintenant nous nous plaçons dans une perspective métaphysique, pouvons-nous définir l'*esse* par la création ? Du point de vue métaphysique, on ne peut parler de la création que dans la mesure où l'on a saisi antérieurement l'être d'une manière analogique — ce qui a permis de découvrir l'existence de l'Être premier qu'on appelle Dieu. D'autre part, reconnaissons que du point de vue métaphysique, l'affirmation de l'existence de l'Être premier, Acte pur, et de la création, ne nous donne aucune lumière nouvelle, directe, sur notre saisie de l'être comme tel, et donc ne modifie pas notre concept d'être, mais donne lieu à de nouveaux jugements d'existence : l'Être premier existe, l'être que nous expérimentons est créé, son existence est participée. Nous ne pouvons saisir directement ni l'*esse* de l'Être premier, ni l'*esse* participé comme tel, nous ne pouvons que les poser comme conclusion nécessaire. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que l'intuition de l'être porte sur l'*esse* en tant que participé; elle porte sur *cet* être

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Cf. *Somme théologique*, I, q. I, a. 1, ad 2.

existant, et nous découvrons ensuite que cet existant est, de fait, *créé*. Cette découverte nous donne bien un nouveau regard sur lui, mais ne nous donne pas directement une intelligibilité nouvelle – ce que Jacques Maritain ne souligne pas assez. C'est pourquoi le fait qu'Aristote n'ait pas découvert la création ne saurait être un argument prouvant qu'il n'a pas saisi l'être en profondeur. Le seul reproche que l'on puisse faire à Aristote, c'est de n'avoir pas saisi l'*esse* participé dans un jugement de sagesse.

Enfin, posons-nous la question : y a-t-il une intuition naturelle, «mystique», de l'*esse*, saisissant l'*esse* comme l'effet propre de l'acte créateur ? Si cette intuition existait, ne nous mettrait-elle pas en présence quasi immédiate du Créateur ? C'est là, évidemment, une question très importante et très délicate qui n'est plus du domaine métaphysique, mais du domaine d'une expérience personnelle relevant d'un don spécial de Dieu, don naturel qui est comme un miracle de la nature. Jacques Maritain semble convaincu qu'une telle expérience existe, que S. Thomas en a été gratifié, et que c'est ce qui explique sa métaphysique de l'*esse*. Nous sommes obligé de reconnaître que S. Thomas n'a jamais dit qu'il avait eu une telle expérience, et qu'il semble au contraire attribuer à la seule foi ce contact existentiel quasi direct avec Dieu. Quant à faire dépendre toute la métaphysique d'une telle intuition et d'un tel don, cela semble absolument étranger à sa pensée, et beaucoup plus proche, évidemment, de Parménide et de Plotin.

C. Fabro

L'analyse heideggérienne de l'équivoque qui s'est accomplie dans la philosophie occidentale par le moyen de la distinction d'*essentia* et d'*existentia* exige de reprendre le problème de l'être à partir de sa situation originelle, qui est la détermination de la signification du couple grammatical fondamental d'*être* et d'*étant* (...) correspondant au grec $\delta\upsilon\text{-}\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ¹³⁶,

¹³⁶ C. FABRO, *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 251. Voir également *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 187 ss. (concepts d'être, d'essence, d'*esse*) et pp. 338 ss. (acte et puissance); *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, dont l'article que nous citons ici forme l'Introduction; voir en particulier les sections II et III sur *La métaphysique thomiste de l'esse* et *L'émergence thomiste de l'esse*.

déclare C. Fabro dans un article où il veut reprendre le grand «dialogue sur l'être» dont est née la pensée occidentale. Mais ce dialogue, il ne veut le reprendre qu'en «ce point où, grâce à la création du monde par Dieu, l'Absolu qui est *Etre* n'est plus seul, mais a à côté de lui et sous lui les *êtres*. (...) Ce dialogue est possible parce qu'il a été engagé par Dieu lui-même»¹³⁷.

Tout en reconnaissant l'intérêt que présente la vision heideggerienne du développement de la philosophie occidentale (l'oubli de l'être¹³⁸), C. Fabro reproche à Heidegger de ne pas avoir reconnu un moment de rupture ou d'absolue nouveauté: «la conception biblique et chrétienne de l'être fondée sur la création»¹³⁹; et il veut montrer que «c'est seulement dans la perspective de la création qu'est possible la fondation radicale d'une *théorie de l'être comme acte de l'étant*», théorie qui distingue la métaphysique thomiste de celle d'Aristote¹⁴⁰.

Aussi, après avoir dénoncé le mal qu'ont fait à la pensée de l'être l'abstraction et le formalisme¹⁴¹, C. Fabro souligne-t-il qu'en réalité

l'être, la vérité de l'être qui est accessible à l'homme (et l'homme lui-même s'interrogeant sur l'être) est et ne peut être originairement que de nature synthétique, car elle s'offre et se manifeste dans l'«extase» ou libre genèse de la création divine dont le secret reste caché en Dieu même. Ce caractère synthétique intérieur à l'être (...) est fondement de l'être même (du fini), plutôt que structure, et (...) en conséquence précède et fonde toute autre considération analytique du réel. C'est en vertu de ce caractère synthétique intérieur à l'être que s'est introduite dans le développement de la pensée occidentale la dualité d'*essence* et d'*être*, comme moment de résolution dans la tension entre l'être et l'apparaître, entre l'un et le multiple¹⁴².

C'est à l'intérieur de l'être qu'il faut découvrir la réponse à l'exigence de Parménide, en découvrant la «prévalence» et le «dépassement» de

¹³⁷ *Actualité et originalité...*, p. 242; *Participation et causalité...*, pp. 26-27.

¹³⁸ Cf. fasc. IV, pp. 9 ss. Voir aussi C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, pp. 337 ss.

¹³⁹ *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*. p. 481.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Pour C. Fabro l'*esse*, dans la scolastique formaliste ou essentialiste, «n'accède pas à une valeur métaphysique originale, il se résout dans les deux lignes intentionnelles divergentes de la pensée pure (*essentia*) et de l'expérience immédiate (*existentia*)» (*art. cit.*, p. 261). L'*esse* n'est plus que le fait d'exister, «et comme tel il est vide et 'insignifiant'» (*ibid.*). Voir à ce sujet, du même auteur, *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste* (article également repris dans *Participation et causalité...*, pp. 280 ss.).

¹⁴² *Actualité et originalité...*, p. 243-244. *Participation et causalité...*, p. 17.

l'acte d'être à l'égard de l'essence – ce qui peut se découvrir dans «le moment originel de la création» comme dans

le moment dérivé de l'expansion causale de l'être lui-même vers le faite de son achèvement. C'est entre les deux pôles du problème irrésolu de l'unité de l'être du vieux Parménide et du dogme nouveau du pluralisme de la création que s'insère la tension de la métaphysique thomiste de la participation, qui est la contrepartie, dans la sphère de l'être, de la tension de la dialectique dans la sphère de la pensée¹⁴³.

En ce sens, C. Fabro déclarera que l'authentique notion de l'être doit établir «à la fois le caractère synthétique du réel (création biblique) et le syllogisme absolu de l'identité de l'être (Parménide) comme fondement ultime de ce caractère synthétique, qui est le fondement et le constitutif de la causalité en son moment originel»¹⁴⁴. Le concept d'*esse* de S. Thomas, dont C. Fabro estime qu'il «demeure absolument original», doit permettre

la survivance ou l'établissement définitif de la métaphysique authentique, laquelle est donnée dans la référence nécessaire de l'étant à l'*Esse* (absolu transcendant), non comme absent mais comme essentiellement présent au titre de la présence la plus intime de l'acte au cœur de tout étant¹⁴⁵.

Dès lors, dans la perspective de S. Thomas,

de même que l'être est le premier acte, l'acte de tout autre acte, ainsi la participation transcendantale de l'être est la première forme de production ou de causalité, et sur elle se fondent et d'elle dépendent toutes les autres formes de causalité prédicamentale. Et puisque l'acte en tant que tel se tient en lui-même comme affirmation simple et «domine» par conséquent la puissance à laquelle il peut être uni, l'*esse* qui est l'acte d'être, acte de tout acte et de toute forme, domine tout l'ordre formel, toute essence quelle qu'elle soit, et ainsi, grâce à l'*esse* comme *actus essendi*, se trouve

¹⁴³ *Art. cit.*, p. 244. Cf. p. 252, note 2 : «c'est dans cette direction (...) de l'opposition entre le platonisme et l'aristotélisme que prend son relief et sa signification la métaphysique thomiste de la participation, qui devient ainsi une solution absolument originale, à partir proprement du concept de l'être».

¹⁴⁴ *Art. cit.*, p. 480.

¹⁴⁵ *Art. cit.*, p. 481. Pour S. Thomas, «l'*esse* est la valeur métaphysique première et originale, et la substance spirituelle, parce que forme pure sans matière, peut être dite au sens propre *necesse esse*» (pp. 261-262).

brisé le cercle logique de la nécessité à laquelle demeurent liés tant le fini que l'Infini ou d'Absolu (...) aussi bien dans la pensée grecque (...) que dans la pensée moderne...¹⁴⁶.

Ainsi la fondation de l'être est la causalité créatrice¹⁴⁷.

La Révélation de la création, de même qu'elle permet cette métaphysique originale de l'*esse*, nous communique aussi une révélation du néant¹⁴⁸. Nous reviendrons sur cette question en théologie naturelle. Retenons du moins ceci : pour C. Fabro, «avec l'instance immanente au concept biblique de création s'est produite une révolution radicale de la pensée qui atteint à son ultime possibilité»¹⁴⁹. Peut-on affirmer cela lorsqu'il s'agit de la connaissance *métaphysique* de l'être ? Car si la foi au mystère révélé de la création transforme notre vie et exige immédiatement de nous l'adoration, cette foi ne modifie pas notre vision métaphysique de l'être. Et si le théologien parle du mystère de la création à la manière de S. Thomas, c'est grâce à sa foi et aussi à sa métaphysique de l'être. Sans doute cette révélation peut-elle être un merveilleux

¹⁴⁶ *Art. cit.*, p. 482; cf. pp. 506-507, cité dans le fasc. II, p. 267.

¹⁴⁷ *Art. cit.*, p. 485. Pour Fabro, «la correspondance prétendue entre la simple appréhension et le contenu de l'essence, comme celle entre l'acte de jugement et l'acte d'*esse*, est de nature méthodologique et non structurelle et constitutive» (*art. cit.*, p. 485; cf. pp. 493-494 et p. 500, note 1). Pour C. Fabro, cette correspondance ne se trouverait que dans les œuvres de jeunesse de S. Thomas (mais le *Commentaire du Peri Hermeneias* ?), et fonder sur elle la métaphysique, c'est rester «au niveau de la métaphysique aristotélicienne de la forme» (*art. cit.*, p. 500). L'*esse* du jugement «est de soi purement fonctionnel (copule) et comme tel n'a pas de réalité propre; mais sa 'qualité' d'être dépend de la réalité et de la qualité de l'acte ou réalité d'être de la synthèse des termes qu'il est appelé à joindre. L'*esse* exprimé dans le jugement est, comme tel, indifférent et peut donc être tout aussi bien réel ou de raison, substantiel ou accidentel (...) l'*esse* du jugement est fondé et non fondement, et donc dérivé et non originel : comme l'essence qui est saisie dans la simple appréhension est fondée sur la présence de la nature des choses, de même l'*esse* (et le non *esse*) du jugement est fondé sur l'acte d'être (ou le non-être) des choses. Quel est cet être ? Voilà le problème» (*art. cit.*, p. 485).

¹⁴⁸ Voir *art. cit.*, pp. 252 ss. Pour C. Fabro, l'être abstrait, vide, absolument indéterminé de Hegel correspond *en fait* à celui de Parménide (celui-ci étant responsable de la disparition de l'être dans l'essence de l'étant parce que pour lui «le non-être n'est pas, est pure négation, et se résout donc en un mot extérieur et vide»); «le changement opéré par Hegel ne porte pas proprement sur la conception de l'être, mais sur la détermination de la vérité de l'être» (*art. cit.*, p. 253), ce qui revient à dire, semble-t-il, qu'entre la notion d'être chez Hegel et la notion traditionnelle d'être, le changement est du côté de *l'être face à l'intelligence*. Peut-on faire une telle distinction ? Si la vérité de l'être (l'être face à l'intelligence) est modifiée, la *notion* même d'être est modifiée ! Cela est d'autant plus net que pour Hegel être et pensée de l'être sont *identiques*. Ce jugement de C. Fabro sur Hegel peut sans doute nous éclairer sur la conception que lui-même a de l'être...

¹⁴⁹ *Art. cit.*, p. 255.

aiguillon pour l'intelligence métaphysique, lui demandant d'aller le plus loin possible dans la pénétration de l'être, pour expliciter théologiquement l'intelligence du mystère. Mais ce n'est pas la révélation du mystère de la création qui donne au croyant une nouvelle métaphysique de l'être. On s'en aperçoit suffisamment à notre époque, où la métaphysique devient si rare, surtout chez les théologiens !¹⁵⁰

C. Fabro note qu'au milieu de l'exténuation de l'être qui s'est produite dans la pensée occidentale, S. Thomas fait exception, car il atteint « la notion d'être lui-même, par le fait qu'à la 'distinction' ontico-formelle d'*essentia* et d'*existentia* il a substitué la composition réelle dans l'état d'*essentia* et d'*esse* »¹⁵¹. Cette distinction thomiste est l'expression la plus achevée « de l'énonciation de la vérité de l'être dans la tension de l'un et du multiple ». En effet, poursuit C. Fabro, dans cette formule

se réalise pour la première fois le dégagement réel et sémantique de l'être en son signifié d'acte premier absolument et tellement original que l'être peut être (acte) sans l'essence, tandis que toute essence matérielle ou spirituelle est pur néant si elle ne reçoit en elle, comme acte dans une puissance, l'acte d'*esse*¹⁵².

Mais est-ce exact ? La distinction réelle de l'essence et de l'*esse* ne présuppose-t-elle pas l'affirmation de l'Être premier ?¹⁵³ De plus, elle présuppose la distinction plus fondamentale, première, de l'être en acte et de l'être en puissance. Autrement dit, devant cette distinction (essence et *esse*), sommes-nous en présence d'une distinction qui regarde l'être comme tel, ou qui regarde l'être créé comme tel ? Ne devons-nous pas dire que l'être comme tel se distingue en être en acte et être en puissance, le premier étant antérieur au second, tandis que l'être

¹⁵⁰ Affirmer que la révélation de la création donne lieu à une nouvelle métaphysique de l'être, n'est-ce pas glisser vers un certain fidéisme ?

¹⁵¹ *Art. cit.*, p. 258.

¹⁵² *Ibid. Participation et causalité...*, p. 35.

¹⁵³ C. Fabro est, du reste, tout à fait d'accord sur ce point : « Dans le thomisme, il faut le rappeler aussitôt, la composition d'*essentia* et d'*esse* et la création ou dépendance totale du fini par rapport à l'Infini, sont deux moments solidaires et se tiennent comme le dedans et le dehors d'une même situation métaphysique » (*art. cit.*, p. 259).

¹⁵⁴ Il semble que C. Fabro ait par avance répondu à notre objection, puisque, citant l'affirmation de Maquart selon laquelle la question de la distinction essence-existence n'est qu'une application de la doctrine de la puissance et de l'acte à l'essence et à l'existence, il réproche cette « attitude commune », cette « interprétation du thomisme comme aristotélisme littéral à outrance » (*L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école*

créé existant implique toujours la distinction réelle entre l'*esse* participé, reçu, et l'essence qui est en puissance ? Nous serions alors en présence d'une application magnifique de la distinction métaphysique de l'être en acte et en puissance, application unique, originale sans doute, mais application tout de même et qui n'est donc pas ce qu'il y a de premier¹⁵⁴. Cela revient à se demander : faut-il comprendre la distinction thomiste de l'être créé en essence et *esse* sans faire appel à la métaphysique de l'acte et de la puissance ? Ou faut-il affirmer que la distinction de l'acte et de la puissance permet de comprendre cette distinction, tout en reconnaissant que la métaphysique de l'acte et de la puissance n'est parfaitement elle-même que dans ce cas ultime ? Il y a là une question d'ordre, ordre très important à sauvegarder, puisqu'il s'agit de données *ultimes*.

C. Fabro lui-même reconnaît avec S. Thomas qu'il y a tout un cheminement dans la pensée humaine :

la pensée formelle constitue, pour Saint Thomas, une phase préparatoire dans la détermination de l'être : elle nous donne la vérité de l'essence de l'être. Le véritable être de l'être est réservé à la dialectique résolutive pour la fondation de la vérité même qui est exprimée par le nouveau concept d'*esse*, lequel constitue le plan ontologique ou métaphysique proprement dit. (...) On doit reconnaître que c'est la perception immédiate, externe et

thomiste; p. 451 et note 2. C. Fabro renvoie au livre du P. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, mais trouve par contre un partenaire dans le P. CORVEZ, *Existence et essence*, p. 321). Une telle position, d'après lui, simplifie à l'excès et «néglige, dans le développement de la pensée de S. Thomas, ce qui constitue son apport le plus original à la vie culturelle de l'Occident, à savoir le 'dépassement' de l'antithèse Platon-Aristote» (*loc. cit.*; *Participation et causalité...*, p. 290). Pour C. Fabro, l'application de la distinction acte-puissance est commode, mais inopérante et même dangereuse, pour la raison suivante : «la distinction réelle d'essence et d'*esse* est en relation avec la doctrine de la création; or l'une et l'autre furent 'inconnues' d'Aristote, inventeur et théoricien de l'acte et de la puissance» (C. Fabro, *loc. cit.*). A cela nous répondrons que s'il est tout à fait juste de voir la distinction essence-*esse* dans la perspective de l'être créé (non seulement juste, mais indispensable puisque, comme nous l'avons souligné, cette distinction affecte précisément l'être-créé et non l'être *ut sic*), cela n'empêche pas que la distinction acte-puissance soit parfaitement réalisée dans l'être-créé, et cela sous forme de la distinction *esse*-essence. – Pour affirmer que S. Thomas fait reposer la distinction *esse*-essence immédiatement et uniquement sur la doctrine de la création, il faudrait au moins pouvoir prouver que cette distinction ne se fonde nullement sur celle de l'acte et de la puissance – alors que S. Thomas précise toujours que l'*esse* est l'*actus essendi* et que l'essence est en puissance à l'égard de l'*esse*.

¹⁵⁵ *Actualité...*, pp. 499-500. Il est évident que «du point de vue logico-sémantique le jugement, en tant qu'il est affirmation (ou négation), énonce l'*esse* et donc le met en relief; mais la 'qualité' de cet *esse* dépend de la nature des composants» (p. 500).

interne, qui nous met avant tout en contact direct avec l'*existence* ou avec la réalité et l'actualité de fait des choses : ce qu'est en elle-même la nature des choses et de l'existence dans son rapport à l'essence, ne peut être «donné» dans la perception¹⁵⁵.

Ce qui doit nous permettre de la saisir, c'est la réflexion métaphysique, à qui appartient «la détermination radicale et définitive de l'*esse* dans ses divers signifiés et dans le 'choix' du signifié fondamental qui doit donner aux autres leur propre valeur»¹⁵⁶.

L'*esse* est à la fois le point de départ et le dernier niveau objectivable : l'*esse* comme acte de tout acte. Cet *esse* ultime n'est étranger à aucune autre saisie de l'*esse*, car il est «le fondement réel et l'ultime raison métaphysique» du plan de la perception aussi bien que du plan formel du jugement. Mais il ne peut avoir de correspondance propre et directe ni dans la sphère de l'expérience, ni dans la sphère formelle et logique. Il est plutôt «le point de convergence, d'aboutissement et de fondation de tout autre aspect de l'être dans son rapport à la réalité»¹⁵⁷. Il est vraiment l'acte premier et dernier. Il est «l'objet propre de la considération métaphysique et le bien exclusif de la métaphysique thomiste»¹⁵⁸.

Y a-t-il, se demande C. Fabro, «une expérience authentique de l'*esse* dans sa signification résolutive d'*actus essendi*» ? Ce qui semble clair, c'est qu'il y a deux extrêmes de notre vie intellectuelle, «la première notion de l'*ens*, à l'aube de la pensée, et la notion technique d'*esse* de la 'resolutio' métaphysique», entre lesquels C. Fabro voit un double passage : tout d'abord, passage de la notion initiale confuse d'*ens* en général à la notion méthodologique de l'*ens* comme «ce qui est», «ce qui a l'*esse*» selon une dualité explicite de sujet (*essentia*) et d'acte (*esse*). «Aristote, ajoute C. Fabro,

s'en tient là, tandis que Saint Thomas poursuit jusqu'à la détermination de l'*esse* comme acte ultime transcendantal, qui est l'objet propre et immédiat de la causalité divine. Chez Aristote on peut donc avoir une expérience de l'être chaque fois qu'on a l'expérience de quelque chose en acte (...) il faut dire la même chose pour Saint Thomas. Mais cette expérience ne peut avoir un caractère transcendantal de fondation...»¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Art. cit.*, p. 500.

¹⁵⁷ *Ibid. Participation et causalité...*, p. 76.

¹⁵⁸ *Art. cit.*, p. 501; cf. p. 503.

¹⁵⁹ *Art. cit.*, p. 503.

Si donc il y a une «expérience immédiate de l'*ens* comme essence et substance en acte ou comme existant», peut-on aussi parler d'une expérience de l'*esse* comme *actus essendi* ? Certains thomistes le croient; C. Fabro fait allusion à Maritain (sans le nommer), mais il n'est pas d'accord. Pour lui, la méthode de la métaphysique thomiste n'est pas intuitive (ni démonstrative) mais «résolutive», c'est-à-dire qu'elle «procède des déterminations plus vagues aux déterminations plus propres, d'acte à acte» des actes superficiels aux actes plus profonds jusqu'au dernier ou premier qui est l'*esse*. Cette forme de passage est une «fondation», un «procès de fondation» qui réclame une expérience, une appréhension directe; il «n'aurait pas de sens s'il n'impliquait l'émergence dans la conscience de l'acte ultime, l'*esse* auquel aboutit le procès même». Il y a donc une sorte d'intuition implicite, «entendant par là la 'co-présence' de l'*esse* en toute présence ou présentation d'existence»—cette co-présence étant effectivement l'acte fondant toute présence, ce qui fait la présence de tout présent. «On peut dire, ajoute C. Fabro, que, de la synthèse impliquée dans le concept d'*ens*, se dégagent deux signifiés de l'*esse réel*, l'un comme essence ou acte formel, l'autre comme *actus essendi*»¹⁶⁰.

Le jugement que porte C. Fabro sur quelques thomistes contemporains qui exposent et interprètent l'*esse* de S. Thomas (F. M. Sladeczek, K. Rahner, M.-D. Roland-Gosselin, A. Marc, L.-B. Geiger) est très intéressant, car il met bien en relief sa propre position. Il dénonce l'influence «aristotélico-suarézienne» subie par ces auteurs¹⁶¹. Pour lui, la

¹⁶⁰ *Art. cit.*, p. 504.

¹⁶¹ L'étude du P. Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, se fonde sur la distinction, faite par S. Thomas dans le *Commentaire des Sentences*, des trois significations de l'*esse* : *quidditas vel natura rei, actus essentiae* et *veritas compositionis in propositionibus* (*I Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1). La première signification est rendue par *Dingsein (res)* ou *Etwassein (aliquid)* et la seconde par *Wirklichsein (actu esse verbaliter spectatum)*. La première signification correspond à celle de l'*ens ut nomen* : sujet d'attribution; la seconde, écrit C. Fabro, à «l'*esse participialiter sumptum*» (*art. cit.*, p. 483), et exprime l'être en acte, l'aspect (*Rucksicht*) sous lequel quelque chose est opposé absolument au non-être — l'*ens nominaliter sumptum* étant déjà défini par rapport au non-être, comme ce qui lui est incomparable (F.M. SLADECZEK, *op. cit.*, p. 192).

C. Fabro reproche à cette étude d'essayer de concilier la doctrine de S. Thomas et la métaphysique suarézienne. L'essence et l'*esse* se réduisent à deux aspects ou moments de la même réalité considérée d'abord comme possible, puis comme effectivement réelle. Ainsi, l'essence en elle-même (le possible comme tel) n'est pas suffisante pour s'opposer au néant. Quant à l'*esse*, il est l'être en acte de l'essence, «le fait de son passage de la possibilité à la réalité. L'être est interprété dans la ligne logico-formelle (...) comme le simple 'exister' qui a en face de lui le non-exister; d'où la puissance est réduite à une sim-

formalisation de l'*esse* ou la réduction de l'*esse* à l'existence provient du fait que l'on s'arrête «à la correspondance directe entre l'*esse* du jugement et l'actualité du réel auquel renvoie le jugement, ce qui est une position aristotélicienne à laquelle ni Scot ni Suarez ne font de difficulté»¹⁶². Ce jugement est-il exact ? Peut-on dire que s'arrêter à la correspondance directe entre l'*esse* du jugement et l'actualité du réel auquel renvoie le jugement soit une position aristotélicienne ? S. Thomas ne l'aurait pas acceptée ! Ne l'aurait-il pas au contraire reconnue comme une position platonicienne ? Aristote n'est-il pas précisément le premier à dénoncer ce danger de la position dialectique où l'on ne distingue pas assez nettement l'*esse* du jugement de l'actualité du réel auquel il renvoie ? Pour lui, si le jugement d'existence fait découvrir ce qui est, ce qui est n'est pas l'*esse* du jugement; et ce qui est n'est pas la découverte de l'acte d'être.

Indépendamment de cette référence à Aristote, malencontreuse mais significative¹⁶³, il est exact de dire que la confusion entre l'*esse* du

ple 'possibilité logique' qui, à son tour, dans la sphère de l'existence, est reléguée avec le non-être. C'est pour cela (...) que l'existence est qualifiée par le suarézisme de 'contenu notionnel' (le plus parfait !) grâce auquel tout ce qui est s'oppose au néant, et c'est de cette manière qu'on interprète le jugement thomiste qui attribue à l'*esse* d'être la perfection de toutes les perfections» (*art. cit.*, p. 484).

Quant à K. Rahner, son *esse* est l'*entitas* au sens aristotélicien, «l'abstrait de l'*ens*, qu'il continue au contraire à prendre pour l'*esse* qui est l'*actus essendi* de saint Thomas, traînant ainsi une équivoque qui a une longue histoire dans l'interprétation du thomisme» (*art. cit.*, p. 487). Et au sujet de l'«illimitation négative» que K. Rahner attribue à l'*entitas*, C. Fabro note : «Bien significatif est ce terme d'«illimitation» qui s'adapte bien à l'*entitas* suarézienne...» (*ibid.*; voir d'autre part la critique, plus récente, faite dans *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*).

Chez le P. Roland-Gosselin, la confusion semble encore plus forte : «sa démonstration de l'existence de Dieu par l'unique argument de la contingence (...) trahit avec évidence une conception de l'être qu'un suarézien ne devrait pas trouver inacceptable» (*art. cit.*, p. 488; voir aussi ci-dessus, note 51).

Quant au P. Marc, il «ne réussit pas davantage à surmonter entièrement le danger de la formalisation de l'*esse* ou de la réduction de l'*esse* à l'existence» (*art. cit.*, p. 490; cf. ci-dessous, note 333). Enfin, c'est au tour du P. Geiger de subir une critique serrée (pp. 490-498).

¹⁶² *Art. cit.*, p. 490; cf. pp. 493-494.

¹⁶³ C. Fabro oppose en effet «l'*esse in actu* au sens aristotélicien» à «l'*esse* comme *actus essendi* profond qui est l'objet propre de la création selon saint Thomas» (*art. cit.*, p. 490). Peut-on faire une telle opposition ? Ces deux *esse* ne sont pas au même niveau, et S. Thomas accepte bien les deux. Ne faut-il pas d'abord saisir l'*esse in actu* (au sens aristotélicien) pour progressivement saisir l'*esse* comme *actus essendi*, et enfin poser l'*esse participatum*, effet propre de la création ? Cet *esse participatum* ne peut être pour nous la

jugement et l'actualité de la réalité est à l'origine de cette conception formaliste de l'*esse*. C'est au fond la confusion de la logique et de la métaphysique, celle qu'a faite le nominalisme. Mais on pourrait se poser la question : pourquoi a-t-on fait cette confusion ? Et n'est-elle pas (c'est là une question qu'on doit se poser) à l'origine de l'«oubli de l'être» dans la philosophie occidentale ? Si l'on a fait cette confusion, n'est-ce pas parce qu'on a oublié l'induction philosophique et qu'on l'a confondue avec une généralisation ?

P. Rousselot

Posant en principe que «toute connaissance est définie par un amour»¹⁶⁴, le P. Rousselot affirme que,

de même qu'une faculté d'appréhension sensible est entièrement, irrévocablement asservie au *charme* de son objet formel, tout étroit, tout relatif qu'il est; de même l'intelligence humaine n'est attirée par l'être et par le vrai comme seul objet qui la charme, que parce que sa nature même est d'être une inclination vers l'Être infini en tant qu'il est Bien des êtres intelligents, c'est-à-dire en tant qu'il est Vérité suprême¹⁶⁵.

Ici comme ailleurs, ajoute le P. Rousselot, «l'objet formel est commandé par un penchant, la connaissance est définie par un amour», «amour» étant pris «au sens métaphysique d'*appétit* en général», et l'«inclination» de l'intelligence désignant non pas une faculté appétitive, mais une faculté cognitive en tant qu'elle est en puissance et n'est

première saisie de l'*esse*; il suppose les autres.

C. Fabro oppose également l'*esse in actu* à l'*esse ut actus* (voir pp. 484 et 490, note 1) et l'*esse* comme «actuation» à l'*esse* comme ACTE (p. 494), «ce qui est le dépassement de l'aristotélisme opéré par saint Thomas au moyen de l'extension du concept d'acte dans son sens propre (et aristotélicien !) à l'*esse*, en sorte que l'acte fini d'*esse* (thomiste !) apparaît, dans une perspective aristotélicienne, comme un *principium quo*. Dans cette extension, la notion de participation 'par similitude' ne dit rien : il se trouve que, dans la notion définitive de l'*esse* comme 'acte de tout acte et de toute perfection', la métaphysique platonicienne de la participation et la métaphysique aristotélicienne de l'acte sont transcendées à la limite dans la notion authentiquement thomiste, et l'une devient le fond et le fondement de l'autre» (*ibid.*). Il est tout à fait vrai que la saisie de l'être comme acte (principe selon la fin de ce-qui-est) chez Aristote, prend dans la doctrine de la création du théologien S. Thomas une extension toute nouvelle; mais il s'agit bien d'extension, et non d'un principe nouveau au niveau métaphysique.

¹⁶⁴ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 225.

¹⁶⁵ *Art. cit.*, p. 229.

pas son acte¹⁶⁶. C'est une des thèses centrales du P. Rousselot, que «le désir de Dieu est l'élément dynamique et actif de la connaissance»¹⁶⁷, et que «si l'âme est sympathique à l'être comme tel, c'est finalement parce qu'elle est capable de Dieu»¹⁶⁸. Ce principe peut encore s'énoncer ainsi : «L'intelligence est le sens du réel parce qu'elle est le sens du divin»¹⁶⁹.

Entre ces deux termes, le *sens du réel* et le *sens du divin*, il y a le *sens du moi* : l'esprit humain est «capable de soi», comme il est capable de Dieu. Mais de même que c'est pour «gagner Dieu» que l'âme humaine veut se gagner elle-même, «ce n'est que pour se gagner elle-même, et non aucun objet extérieur, qu'elle s'efforce et se multiplie dans sa poursuite de l'être ici-bas»¹⁷⁰. Ainsi le P. Rousselot peut affirmer à la fois que Dieu et l'âme sont les conditions de la pensée, les conditions nécessaires de la proposition «l'être existe»¹⁷¹, et que «l'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude à servir de moyen aux hommes pour se conquérir eux-mêmes et monter à Dieu»¹⁷².

¹⁶⁶ Cf. *art. cit.*, p. 225, note 1 et p. 229, note 1.

¹⁶⁷ *Art. cit.*, p. 229; «l'homme n'intelligé les choses qu'en tant qu'il désire Dieu», non pas d'un désir conscient, mais «de ce désir naturel qui est l'intelligence, c'est-à-dire l'inclination innée de l'âme vers Dieu» (*ibid.* et note 2).

¹⁶⁸ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 504; cf. ci-dessous, p. 55. Si l'âme est «d'une certaine manière toutes choses», c'est parce qu'elle est «Dieu d'une certaine manière», et non inversement. «L'esprit est Θεός πῶς avant d'être πάντα πῶς» (*L'intellectualisme de S. Thomas*, p. 62). Voir (*art. cit.*, p. 504, note 2.) la réponse du P. Rousselot aux critiques du P. Gardeil. Cette note exprime très explicitement la préoccupation que l'on sent constante chez le P. Rousselot : concilier l'augustinisme et le thomisme, «faire coïncider avec la 'philosophie de l'être', la philosophie du Bien» (p. 505, note 2 de la p. 504), renouveler de l'intérieur la métaphysique de S. Thomas (comme lui-même a repensé Aristote et nous a donné «la même métaphysique que celle du Philosophe», mais approfondie et transformée), montrer que «la science de l'âme est intérieure à la science des choses», et présenter ainsi une «scolastique intériorisée» (*art. cit.*, p. 509).

¹⁶⁹ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, pp. 229 et 231. Cf. *L'intellectualisme de S. Thomas*, Introduction, p. v : «l'intelligence, pour S. Thomas, est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin». Rappelons la définition que le P. Rousselot donne de la connaissance : «Connaitre, c'est principalement et premièrement saisir et étreindre en soi un autre, capable aussi de vous saisir et de vous étreindre, c'est vivre de la vie d'un autre vivant» (*op. cit.*, p. xi). Et il ajoute : «L'intelligence est le sens du divin, parce qu'elle est capable d'étreindre Dieu en cette sorte; et, pour s'en faire une idée correcte, il faut comprendre que son rôle est de capter des êtres, non de fabriquer des concepts ou d'ajuster des énoncés».

¹⁷⁰ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 232.

¹⁷¹ Cf. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, pp. 499-501.

¹⁷² Cf. ci-dessous, p. 54.

«Se conquérir soi-même», «gagner sa nature», «vivre toute son âme», «gagner son âme», tel est, pour le P. Rousselot, l'appétit foncier qui anime la connaissance et toute la vie de l'homme parce que, précisément,

l'homme est une hypostase qui n'égale pas son essence, une personne qui ne possède pas intelligiblement sa nature; et s'il en est ainsi, s'actuer, se réaliser, passer de la puissance à l'acte, pour lui, ce sera tendre à cette conquête, à cette adéquation. (...) le sens de l'opération caractéristique de l'humanité, qui est son intellection, se doit prendre du désir inné qu'a le sujet humain d'égaliser, de gagner sa nature¹⁷³.

A la distension intérieure de l'homme qui «ne remplit pas son essence»¹⁷⁴ correspond, au niveau de la connaissance, une «distension représentative» : nous ne connaissons que par abstraction; ce n'est donc pas l'individu que nos concepts nous représentent, mais une essence abstraite, qui connote certes un sujet déterminé, mais un sujet qui la participe sans l'épuiser, sans pouvoir lui être identique. «Jamais nous ne parviendrons à fondre en une intuition intellectuelle notre appréhension de la nature et du sujet»¹⁷⁵. Cette distension qui affecte notre connaissance des êtres est la marque de la connaissance intellectuelle la plus imparfaite, celle qui est liée aux conditions corporelles.

Le P. Rousselot distingue en effet, en se réclamant de S. Thomas, trois types de connaissance intellectuelle, correspondant respectivement à l'*esse* pur, à la forme subsistante et à la nature composée de matière et de forme. Le thomisme en effet (à la différence de l'aristotélisme qui s'en tient à la distinction de l'acte et de la puissance), distingue deux degrés de potentialité : Dieu, absolument actuel et simple, est *Esse* séparé. Les purs esprits, formes subsistantes, sont composés d'essence (directement susceptible de l'acte d'exister) et d'existence. Mais les choses matérielles impliquent une double composition : «la matière, élément potentiel, et la forme, élément actuel, composent l'essence, qui elle-même est potentielle vis-à-vis de l'acte d'exister»¹⁷⁶. A ces trois «éléments de l'être» : *esse*, forme, nature composée de matière et de forme, correspondent trois types de connaissance intellectuelle :

¹⁷³ *Art. cit.*, p. 488.

¹⁷⁴ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 233.

¹⁷⁵ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 486.

¹⁷⁶ *Art. cit.*, p. 480.

«Dieu connaît les êtres par leur existence; *per viam sui esse*», et aussi par son propre *esse*; l'ange connaît les êtres par leur forme, et aussi par sa propre forme; quant à l'homme, il les connaît par leur essence matérielle¹⁷⁷. La première de ces connaissances «peut être dite une *étreinte* ou une *prise intellectuelle*, la deuxième une *intuition*, la troisième une *représentation*»¹⁷⁸. Il ne saurait donc y avoir pour l'homme d'intuition de l'être, car il faudrait alors que l'âme humaine eût l'intuition de soi et, pour cela, qu'elle fût libérée du corps¹⁷⁹ : les anges ont l'intuition de l'être «parce qu'ils abordent l'être par sa forme, par son idée quasi-exemplaire, par ce dont la participation rend formellement *tels* tous les objets qui sont *tels*»; et ils abordent l'être par sa forme «parce qu'eux-mêmes sont formes pures, et sont, par conséquent, sympathiques, apparentés, harmonisés, à ce qui, dans l'être, est formel, à ce qui lui donne son actuation spécifique»¹⁸⁰. Si l'homme, à l'instar de l'ange, «égalait son essence», alors il

¹⁷⁷ Voir *art. cit.*, p. 483. Cf. p. 484 : «Comme toute la perfection de la connaissance divine vient de ce que Dieu connaît les choses par leur *esse*, et donc épuise ce qu'elles sont, ainsi toute l'imperfection de la représentation humaine vient de ce que l'homme aborde l'être par cet aspect potentiel qu'est l'essence composée de matière et de forme. Dieu connaît la matière; il la connaît en tant qu'elle est. L'esprit pur la connaît en tant qu'elle est informée. L'homme, qui ne la connaît ni par son être, ni par sa forme, ne peut pourtant se faire une idée à part de cet élément potentiel; c'est donc la qualité générale de *matérialité* qui se joint à la notion d'être pour caractériser l'objet proportionné à nos concepts. Or, cette qualité, en métaphysique thomiste, c'est l'inadéquation de l'hypostase à son essence, c'est l'individualité restreignant la nature. Pour exprimer en termes thomistes l'imperfection propre de la connaissance humaine, on dira donc qu'elle consiste à traduire la distinction de matière et de forme en distinction de nature et de sujet».

¹⁷⁸ *Art. cit.*, p. 484.

¹⁷⁹ Cf. *art. cit.*, p. 490 : «Si la première condition pour qu'on ait l'intuition de l'être, c'est qu'on ait l'intuition de soi, c'est qu'on soit affranchi des liens du corps, la persuasion qu'on envisage l'absolu ici-bas est l'illusion d'un ultra-raffiné qui prend la conscience aiguë d'une sensation pour la coïncidence avec l'être. Si l'idée abstraite d'être est ici-bas l'effet propre de notre intellection et comme le verbe propre de notre âme, tout effort pour se débarrasser de toute abstraction risque de faire déchoir de cette perfection relative qu'est le concept, pour faire revenir vers la connaissance purement sensible, vers l'instinct. Sans doute, il est des perceptions esthétiques dans lesquelles la partie sensible, harmonisée à l'intellection, vibre à l'unisson de l'âme raisonnable, — rien n'imité plus délicieusement l'intuition rêvée que ces connaissances-là. Mais sont-elles l'intuition même ?» Le P. Rousselot répond par avance à J. Maritain et directement, explicitement, à Bergson : cf. p. 491 : «Si la métaphysique est vraiment 'la science qui prétend se passer de symboles', et le 'moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement', la métaphysique n'est pas pour cette terre».

¹⁸⁰ *Art. cit.*, p. 487.

envisagerait son essence, son moi substantiel; l'homme vivrait son âme, toute son âme, et, du même coup, il connaîtrait par intuition sympathique l'être extérieur. Toute l'*apathie* matérielle se serait évanouie dans la sympathie spirituelle; n'ayant plus en soi de *reste* à réduire, l'âme ne trouverait aussi plus d'obstacle pour pénétrer dans les objets ¹⁸¹.

Mais il n'en est pas ainsi. Parce qu'elle est «forme dans un sujet, [l'âme humaine] est sympathique, dans l'être, à la forme en tant que participée par quelque sujet, c'est-à-dire à la quiddité générique ou spécifique, qui comprend la forme et la matière»¹⁸². Tant que l'âme, étant dans un corps, «n'est pas arrivée à se réfléchir, à se mirer paisiblement et tout entière dans l'être, (...) son effort pour réduire en termes d'esprit le donné sensible» consiste à en faire deux parts : l'une qu'elle assimile et éclaire : la quiddité, et l'autre qu'elle renonce provisoirement à atteindre : le sujet, l'hypostase. Cependant, tout en disjoignant ces deux termes,

elle affirme leur union, leur réelle identité dans l'être : en disant *chose*, elle dit *quelque* chose, *une* chose; en disant *ceci*, elle dit cet *être*, cette *chose*. Supposer cette synthèse réelle du sujet et de la nature, c'est affirmer que, dans l'individualité même, l'être se retrouve; c'est prononcer qu'un nouveau coup d'œil sur le «reste» y fera apparaître encore de l'être, que le «reste» pourra toujours être traduit en termes d'âme, livrer toujours des déterminations plus particulières, révéler un peu plus de son originalité propre. Jamais l'être réel, individuel, ne sera épuisé, et cependant l'âme, par l'usage même qu'elle fait de son concept d'être, affirme sa sympathie, sa connaturalité avec l'être total aussi fortement que si elle espérait épuiser le réel par cette voie ¹⁸³.

¹⁸¹ *Art. cit.*, p. 488. Cf. *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 234 : «Si notre nature spirituelle était pour nous objet d'intuition, si, au lieu de nous chercher, nous nous possédions, alors, ne connaissant toute autre chose qu'au travers de notre essence vue et par sa *connaturalité* à notre essence, nous connaîtrions tout sympathiquement. Nous aurions conscience de l'amour qui nous guide, nous verrions, pour ainsi dire, partir de nous-même la loi qui définit notre connaissance, nous sentirions la parenté de notre objet avec nous».

¹⁸² *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, pp. 487-488.

¹⁸³ *Art. cit.*, p. 489. Cf. p. 495 : «La condition pour êtreindre ou envisager l'être, c'est d'êtreindre ou d'envisager l'esprit. Mais la pensée conceptuelle est radicalement impropre à êtreindre ou envisager l'esprit; donc elle est radicalement incapable d'êtreindre ou d'envisager l'être, elle ne peut que se le représenter». Notons que pour le P. Rousselot, «l'opération intellectuelle type ne doit être cherchée, ni dans le jugement (...), résultat d'une triple abstraction, ni dans le concept, lequel suppose, selon la théorie scolastique,

S'il n'y a pas pour l'homme d'intuition de l'être ici-bas, il peut y avoir une «science de l'être»¹⁸⁴. Le P. Rousselot prévoit deux objections : 1^o les idées que nous nous formons des êtres spirituels sont contradictoires, puisqu'elles sont construites sur le schème des réalités matérielles; 2^o l'assertion *c'est*, se référant à l'*ens* de la représentation conceptuelle, ne peut manifester que l'inclusion des idées abstraites ou le *nexus* entre elles des choses de l'expérience sensible, et donc ne peut certifier une liaison nécessaire entre les données de fait et les réalités transcendantes (l'âme et Dieu). A ces deux objections le P. Rousselot répond :

1^o la conception d'une quiddité enferme la pensée de son appartenance à quelque sujet. L'intelligence, sans avoir d'intuition de la nature et du suppôt qu'elle disjoint, mais aussi qu'elle synthétise, les «prononce» unis dans l'être :

nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement. *C'est un être*¹⁸⁵.

Or, continue le P. Rousselot, affirmer cette unité du *hoc* et de l'*ens*, «c'est supposer un point de vue duquel nature et suppôt coïncident, sont vus l'un dans l'autre, sans reste et en pleine clarté. Donc, c'est affirmer (...) l'âme *s'envisageant* elle-même, l'esprit pur»¹⁸⁶. Parce que la conception de toute quiddité «renferme l'idée d'être et le jugement *c'est un être*», nous «prononçons» que le suppôt, qui nous reste opaque, est lui aussi «exprimable en termes d'âme, que lui aussi est objet pour l'âme, car *être (ens)* signifie cela». Nous affirmons donc que l'âme peut

une certaine élongation de l'être tel qu'il est, conséquence nécessaire de notre existence dans un corps, mais dans la prise réelle d'un être, qui nous le fasse présent pourtant à la façon des idées et des principes. [Il s'agit ici d'un être au sens plénier du mot, c'est-à-dire d'une *substance*, précise en note le P. Rousselot]. Autant que nous pouvons juger en induisant de notre intellectualité déficiente, cette possession spirituelle de l'être doit présenter deux caractères : la vivante intimité, telle que nous l'expérimentons dans la perception concrète des actes du moi; –la clarté, telle qu'elle brille dans l'affirmation des axiomes. Si nous appréhendons l'essence de l'autre aussi immédiatement que notre *cogito*, aussi clairement que le principe de contradiction, nous participerions à l'intellection type» (*L'intellectualisme de saint Thomas*, pp. 19-20).

¹⁸⁴ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 495.

¹⁸⁵ *Art. cit.*, p. 496.

¹⁸⁶ *Ibid.*

«venir à bout de l'objet (...) le tirer au clair, et, par conséquent, se tirer au clair elle-même»¹⁸⁷. Il est manifeste que le P. Rousselot considère l'être en fonction de la connaissance («être» signifie être objet pour l'âme) et de la connaissance de l'esprit pur :

Penser l'idée d'être (où *ce* et *être* sont disjoints et réunis), c'est dire : *si je voyais l'objet intuitivement, je verrais ces deux éléments l'un dans l'autre*. Former une conception représentative, c'est supposer, c'est rêver l'intelligence perceptive [c'est-à-dire, pour le P. Rousselot, l'esprit pur qui connaît son essence et connaît par intuition les autres êtres]. Concevoir l'être, c'est rêver l'esprit¹⁸⁸.

2^o Non seulement toute conception renferme la synthèse de nature et de sujet, mais elle renferme aussi celle d'essence et d'existence¹⁸⁹. Or affirmer, comme dans le jugement *l'être existe*, cette synthèse d'essence et d'existence dont nous n'avons pas l'intuition,

c'est affirmer implicitement qu'il y a un point de vue duquel l'une est vue dans l'autre (...). Dire : *Cela est*, c'est dire : *qui verrait tout l'être, y verrait cela*. Former cette synthèse équivaut donc à supposer, à présumer, à rêver la Vérité absolue, créatrice¹⁹⁰.

Donc tout acte d'intellection suppose que la réalité est intelligible, qu'elle peut être «tirée au clair» comme on l'a vu précédemment, et de plus qu'elle est «quelque part comprise, complètement tirée au clair» : autrement dit, tout acte d'intellection suppose Dieu¹⁹¹. On comprend

¹⁸⁷ *Art. cit.*, p. 497.

¹⁸⁸ *Ibid.* «Pour faire comprendre la genèse de l'idée d'être, ajoute en note le P. Rousselot, on pourrait s'exprimer ainsi. Le mouvement de l'esprit irait à épuiser d'un seul coup, s'il le pouvait, tout le donné, tout l'être qui lui est confusément offert dans sa première appréhension. Mais il ne peut y parvenir : nous n'avons pas encore élucidé à fond le contenu intelligible de notre première sensation. Aussi l'esprit, poussé par la nécessité de vivre, suppose, pour ainsi dire, le problème résolu, et forme l'idée d'être, dans laquelle le donné encore irréductible est présumé éclairci, prononcé objet pour l'âme, doublé d'âme, pour ainsi dire, ou étoffé d'âme, afin de pouvoir donner prise à l'action» (*ibid.*, note 1).

¹⁸⁹ «Cela est clair, ajoute le P. Rousselot, quand il s'agit de l'acte naturel et primitif par lequel l'esprit tout ensemble conçoit l'être et en affirme l'existence, sans distinguer conception et affirmation : dans ce cas, avec le jugement : *C'est de l'être*, le concept contient éminemment aussi le jugement : *L'être existe*» (*art. cit.*, pp. 497-498).

¹⁹⁰ *Art. cit.*, pp. 498-499.

¹⁹¹ Cf. *art. cit.*, p. 499.

alors comment le P. Rousselot peut affirmer que Dieu et l'âme sont les conditions de la pensée, les conditions nécessaires de la proposition *l'être existe*¹⁹².

Les scolastiques modernes, note le P. Rousselot, ont bien vu que pour justifier la science de l'être telle que l'a exposée S. Thomas, il suffit

que soit admise la valeur de notre idée de l'être. En effet, si cette idée, où sont synthétisées l'essence et l'existence, contient une affirmation existentielle, elle contient aussi l'assertion implicite que notre intelligence est apte à se rendre compte de ce qui est existant. Elle donne donc à la fois le point de départ et l'instrument de la métaphysique. Toute la métaphysique répond, pourrait-on dire, à cette question : qu'est-ce qu'on doit affirmer, ou qu'est-ce qui doit exister, *puisque l'être existe ?*¹⁹³

Nous connaissons la réponse du P. Rousselot : «Dieu et l'âme sont affirmés comme conditions nécessaires de cette proposition»¹⁹⁴. Mais de quel droit l'esprit affirme-t-il cette proposition synthétique : *l'être existe ?* On ne peut réduire cette proposition à une proposition analytique : «jamais de notre représentation de l'être on ne déduira l'existence». Il faut donc qu'il y ait, à l'origine de la vie intellectuelle, une

¹⁹² Voir *loc. cit.* : «Se représenter Dieu et l'âme, c'est prendre conscience des conditions de la pensée». Cf. p. 501. Le P. Rousselot prévoit l'objection qu'on peut lui faire : en montrant ainsi la nécessité subjective d'affirmer Dieu et l'âme, il raisonne sur l'idée d'être (considérée comme notion et comme action); abandonne-t-il alors les preuves «qui partaient de l'être même, et qui, par la causalité efficiente, finale, exemplaire, concluaient directement à l'existence réelle de l'âme et de Dieu ?» (*art. cit.*, p. 500). Le P. Rousselot répond qu'au contraire l'analyse du mouvement de l'esprit fait prendre plus profondément conscience de la légitimité des anciennes preuves, en expliquant «ce qui restait obscur dans leur supposé commun, qui est ce double jugement : *L'être existe, et l'existant est être (= la réalité est intelligible)*» (*ibid.*). En dernière analyse, pour le P. Rousselot, l'inférence naturelle qui nous amène à Dieu se fonde toujours sur «l'indigence d'être que le monde manifeste» (*L'esprit de saint Thomas*, p. 617, note). Le P. Rousselot reprend à son compte des formules du P. Sertillanges comme celle-ci : «Dieu s'introduit en métaphysique à titre de principe de l'être. Donner un fondement à l'être en tant que tel, c'est son rôle» (*Saint Thomas d'Aquin*, I, p. 257; nouvelle éd. : *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, I, p. 231).

¹⁹³ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, pp. 500-501.

¹⁹⁴ *Art. cit.*, p. 501. «Les démonstrations qu'on en donne, ajoute le P. Rousselot, comblent, pour ainsi dire, le fossé qui sépare les deux termes que cette proposition synthétique; cela est visible, par exemple, de la preuve de Dieu qu'on tire des degrés de perfection, grâce à la distinction d'essence et d'existence (*Quarta via* de la *Somme*); cela est vrai aussi des autres démonstrations» (*ibid.*).

sorte de postulat, une présomption que le P. Rousselot, critiquant l'attitude négative de «plusieurs scolastiques contemporains» à cet égard, veut justifier. Cette justification consiste à montrer «pourquoi et comment *nous affirmons* que l'être existe»¹⁹⁵. Ce faisant,

on n'aura pas, sans doute, déduit analytiquement les principes mêmes (ce qui implique contradiction), mais on aura fait sortir des principes mêmes l'explication de ce qui est obscur en eux, à savoir de leur affirmation, et ainsi l'esprit aura la paix ¹⁹⁶.

Comment donc pouvons-nous affirmer que l'être existe ? Le P. Rousselot répond : si, à son premier contact avec le donné sensible, l'âme a l'audace d'affirmer que l'être existe, que le monde est intelligible et que la réalité peut être «tirée au clair» (trois affirmations solidaires, comme nous l'avons vu), c'est «parce que cela équivaut précisément pour l'âme à accepter la nature humaine, à désirer son bien propre, à consentir à être ce qu'elle est»¹⁹⁷, c'est-à-dire un esprit incomplètement spiritualisé, qui doit devenir totalement esprit grâce à un exercice qui n'est autre que «l'usage du monde sensible»¹⁹⁸. Ainsi, pour le P. Rousselot (comme nous l'avons noté ci-dessus), c'est parce qu'elle est capable de Dieu que l'intelligence humaine connaît l'être, et «l'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude à servir de moyen aux hommes pour se conquérir eux-mêmes et monter à Dieu»¹⁹⁹ (la «conquête» de l'âme par elle-même étant en vue de «gagner» Dieu). Affirmer la réalité de l'essence de l'être naturel, «c'est affirmer pour l'âme la possibilité de se réaliser, de se gagner, et de gagner Dieu à sa manière, ce qui, pour elle, est tout un»²⁰⁰. Le P. Rousselot montre alors comment, dans la simple appréhension (que son analyse ne distingue pas suffisamment du jugement), on peut saisir la trace des deux amours qui, pour lui, définissent la connaissance (deux amours qui ne sont pas

¹⁹⁵ *Art. cit.*, p. 503.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.* Cf. *L'être et l'esprit*, pp. 565-566.

¹⁹⁹ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 504. Cf. *L'être et l'esprit*, p. 574 : «L'être, objet formel de l'intelligence, est le parfum qui tout ensemble attire et guide l'âme dans sa recherche des Intelligibles subsistants, c'est-à-dire d'elle-même et de Dieu».

²⁰⁰ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 504.

extérieurs l'un à l'autre, puisque «l'amour de Dieu, comme Saint Thomas l'explique, est intérieur à l'amour de soi, il en est comme l'âme») :

On peut (...) dans la dualité palpitante qui caractérise la première appréhension, retrouver la trace distincte des deux amours qui entraînent l'âme : en tant qu'elle traduit le donné sensible en quiddité, en essence, l'âme se désire elle-même, elle veut se réaliser comme humanité; en tant qu'elle affirme que l'être existe, elle veut se réaliser comme être, elle désire Dieu ²⁰¹.

Et puisque l'amour de Dieu est, par rapport à l'amour de l'âme, à la fois premier et ultime, c'est en définitive cet amour de Dieu qui est «la source première de notre lumière intellectuelle; si l'âme est sympathique à l'être comme tel, c'est finalement [radicalement] parce qu'elle est capable de Dieu»²⁰².

Il est donc clair, pour le P. Rousselot, qu'on ne peut pas parler de l'appréhension conceptuelle de l'être comme si elle était totalement lumineuse, comme si, selon une expression de Blondel, elle était «une appréhension immédiate et saturante de la réalité concrète»²⁰³. D'autre part, on ne peut pas non plus dire qu'elle soit le résultat d'un choix libre, parce qu'elle est «le *premier* éveil de l'âme, le *premier* passage à l'acte de cet appétit du divin qui est l'intellection et que, comme saint Thomas l'explique, le premier branle d'appétit d'une créature lui est toujours donné par Dieu»²⁰⁴.

Cette théorie qu'il estime conforme aux principes de S. Thomas, mais selon laquelle, en réalité, l'appétit vient jouer dans toute connaissance intellectuelle, même métaphysique, un double rôle d'actuation et de spécification qu'il n'a pas chez S. Thomas, le P. Rousselot en cherche d'une certaine manière une confirmation chez Kant (ou s'inspire-t-il de Kant pour l'établir ?). Kant, dit-il en effet, a très bien vu que le fait central de la connaissance intellectuelle était la «synthèse de l'aperception» : «la propriété caractéristique de l'âme intelligente, c'est qu'elle

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.* Cf. *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 238 : «ce qui éclaire l'objet, c'est l'effort de l'âme qui veut passer en acte. Mais quel est le *sens* de cet effort, quel appétit l'actionne, sinon l'amour de soi-même et de Dieu ?»

²⁰³ M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, p. 248, cité dans *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 505.

²⁰⁴ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, pp. 505-506.

réduit la multiplicité des objets à l'unité d'un ensemble de conscience *par le fait même qu'elle s'aperçoit*²⁰⁵. Or, d'après «la doctrine très exacte et très féconde des scolastiques»(!), «la synthèse de toutes nos représentations se fait dans l'idée d'être, forme *OBJECTIVE universelle des objets de l'esprit*»²⁰⁶. L'idée d'être est l'«atmosphère» de l'intelligence humaine; bien plus, «elle est, pourrait-on dire, l'intelligence même en tant qu'elle est transparente, en tant qu'elle devient les objets»; l'idée d'être (il s'agit ici de l'objet formel de l'esprit, et non de l'idée réflexe, fruit d'une abstraction savante), «joue pour l'âme humaine le même rôle que joue pour l'ange l'idée de sa propre essence, dans laquelle il voit les objets»²⁰⁷. Mais, ajoute le P. Rousselot,

cette idée d'être, fruit naturel de notre esprit, n'est pas le dernier mot de notre vie mentale. Si c'est elle qui communique aux concepts généraux leur universalité caractéristique (infinité d'inépuisabilité), c'est de sa production par l'âme qu'elle tient sa supériorité par-dessus la vie sensible (infinité de transparence, de spiritualité). La synthèse objective ne se comprend pas à fond sans la synthèse subjective. Il faut se rendre compte de la *synthèse aperceptive*, et ne pas s'arrêter à la *synopse conçue*²⁰⁸.

Du reste, il n'est pas suffisant d'expliquer la synthèse aperceptive

en disant que toute représentation intellectuelle peut être accompagnée et informée de la conception du jugement : *je pense*. Si *tout regard sur l'objet est aussi, par définition, un regard sur l'âme*, c'est bien différemment que l'âme et l'objet sont vus.

Voici comment le P. Rousselot précise sa théorie :

L'objet est représenté, l'âme est expérimentée, et ces deux aspects coïncident en un même acte indivisible, parce que *l'idée est agie* (ou, comme l'eût dit saint Thomas, le verbe mental est dit). La perception du moi *actuel* est conception de l'objet *essentiel*. A la présence de la réalité sensible, l'âme réagit, parce qu'elle se cherche; elle l'exprime spirituellement, parce qu'elle cherche Dieu; elle l'exprime conceptuellement, sous l'espèce d'*être*

²⁰⁵ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 238. Voir KANT, *Critique de la raison pure*, pp. 130-131; voir aussi pp. 113-117.

²⁰⁶ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 238.

²⁰⁷ *Art. cit.*, p. 239.

²⁰⁸ *Ibid.*

(*ens concretum quidditati materiali*), parce que c'est à travers l'essence humaine qu'elle désire Dieu ²⁰⁹.

Donc, en définitive, la «synthèse aperceptive» est l'effet, en nous, de l'amour de Dieu qui, pour le P. Rousselot, donne à notre intelligence son objet formel :

L'amour jouerait donc un double rôle dans la connaissance intellectuelle. Il l'actuerait, comme l'appétit de Dieu actue tout passage de la puissance à l'acte. Il la spécifierait en lui marquant son objet formel. C'est l'amour de Dieu Vérité, imprimé naturellement dans notre essence, qui nous fait voir dans toute vérité notre bien, qui opère en nous activement la synthèse ²¹⁰.

Dans ce double amour (amour de Dieu et amour de soi) qui justifie notre affirmation de l'être, et dans la double indigence (indigence de Dieu et indigence de soi) qui explique l'incapacité de notre spéculation terrestre «à nous faire dès ici-bas conquérir l'être»²¹¹, se trouve «la double racine d'une juste appréciation de la connaissance» (c'est-à-dire, pour le P. Rousselot, une appréciation qui réintroduit l'amour en toute connaissance, qui affirme que l'esprit est premier et donc, en définitive, que l'être est pour l'esprit ²¹²) :

On ne peut s'arrêter à la clarté conceptuelle : «lumière de l'être», «évidence des principes». La froide consistance de la *synopse perçue* ne tient que par l'effort vital de la *synthèse aperceptive* : l'être cache imparfai-

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Art. cit.*, pp. 240-241. Cf. *L'être et l'esprit*, pp. 561-562.

²¹¹ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 241.

²¹² Voir *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 22 : «Dire (...) que l'action la meilleure est la prise intellectuelle de l'être, – laquelle doit être distinguée des jugements de fait portés sur telle ou telle de ses qualités, – c'est supposer, si l'on est finaliste, l'universelle intelligibilité; c'est, de plus, ne reconnaître à quoi que ce soit le moindre droit à l'existence qu'en fonction de l'intelligibilité, et comme objet ou préparation de l'intellection parfaite, en chaque être intelligent, selon la capacité de sa nature. L'esprit est premier, et tout être est pour l'esprit». Rappelons la manière dont le P. Rousselot définit son «intellectualisme», qu'il présente comme «l'intellectualisme de S. Thomas» : «une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation» (*op. cit.*, Introduction, p. III). D'après cette doctrine, «l'opération intellectuelle est la fin dernière de l'Univers, et nous fait saisir l'être absolu, en nous faisant, au Ciel, posséder Dieu» (*Intellectualisme*, in Dictionnaire de la Foi catholique, vol. 2, col. 1067).

tement l'esprit; et quand l'âme se croit perdue dans l'objet, c'est devant elle-même et devant son Dieu qu'elle demeure extasiée²¹³.

Le P. Rousselot a conscience (une conscience rendue plus aiguë par les critiques dont il a été l'objet) qu'«identifier la lumière intellectuelle avec un amour naturel de l'âme et de Dieu», semble vouloir réconcilier deux doctrines opposées : l'illumination augustinienne et la doctrine thomiste de l'intellect agent²¹⁴; mais pour lui, il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux doctrines, et l'une introduit tout naturellement à l'autre. Sans entrer en détail dans la manière dont le P. Rousselot traite la question (qui relève proprement de la critique), soulignons simplement que pour lui l'abstraction conceptuelle correspond au «désir inassouvi de soi» qui est le propre de l'esprit humain, «esprit imparfaitement spiritualisé, et qui désire se posséder»²¹⁵ (alors que «l'intuition concrète et sympathique de l'autre» correspond «à la perception concrète et substantielle de soi» qui est le propre de l'esprit pur²¹⁶). Transposant au niveau de l'intellection humaine ce qui est le propre de la connaissance de l'esprit pur, le P. Rousselot affirme que dans un premier moment de la connaissance intellectuelle, moment de sympathie (inconsciente) avec l'autre, c'est notre nature raisonnable elle-même qui est en nous «comme une espèce impressée qui définit la qualité de notre intellection»²¹⁷; mais que, à la différence de l'esprit pur, ce n'est pas notre essence intelligible concrètement saisie qui est la lumière objective et permanente de notre intelligence, mais l'idée abstraite d'être. Or, puisque «tous les actes d'un être potentiel quelconque sont naturellement dirigés dans le sens de sa réalisation, produits par l'appétit de se réaliser», on peut dire que «tous les actes d'un esprit encore imparfaitement conscient, résultent de l'appétit qu'il a de sa réalisation spirituelle»²¹⁸. Si donc l'intuition sympathique de l'autre corres-

²¹³ *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, p. 240. Cf. *L'être et l'esprit*, p. 570 : «Du moment où, délivrés des liens du corps, nous aurions gagné notre âme, nous sentirions cette intense et totale séduction de Dieu. Nous ne la sentons pas, parce que nous ne sentons pas toute notre âme. Nous ne sommes pas des esprits achevés. Nous n'avons pas encore, pour ainsi dire, pris immuablement position vis-à-vis de Dieu. Nous n'avons pas gagné, vis-à-vis de la vérité infinie, notre attitude définitive et pleinement naturelle».

²¹⁴ *L'être et l'esprit*, p. 562.

²¹⁵ *Art. cit.*, pp. 564 et 566.

²¹⁶ *Art. cit.*, p. 564.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

pond à la perception substantielle de soi, l'abstraction correspond au désir inassouvi de soi : «*C'est le propre de l'être spirituel qui se cherche, de l'âme encore absente de soi, d'éclairer sa route par l'idée ABS-TRAITE d'être*»²¹⁹.

Cette connexion étant *donnée*, il reste à l'élucider et à opérer, à partir de la notion d'inclination inconsciente, ce que le P. Rousselot appelle, non sans quelque scrupule, «la déduction de la catégorie d'être», entendant ici par «être» l'être abstrait qui spécifie notre intellection²²⁰. Ce qu'il veut déduire, ce n'est pas l'idée abstraite en tant qu'elle est actuellement générale, appliquée à plusieurs sujets et supposant la multiplicité du donné sensible (autrement dit l'universel réflexe), mais ce qu'on appelle «l'universalité directe», c'est-à-dire l'indétermination de l'idée abstraite, le fait qu'elle n'atteint pas l'intelligible en sa singularité et reste à mi-chemin, ne présentant l'objet ni comme un, ni comme plusieurs (*l'essentia absoluta*). Cette indétermination, le P. Rousselot montre qu'elle a sa racine dans «l'amour *indigent* que se porte à elle-même l'âme restreinte dans un corps»²²¹. Il le montre par deux exemples. Celui de l'anxiété : la distance, la gêne qu'elle suscite entre soi et les objets vient, non pas de ce que l'objet est plus obscur, mais de ce que l'âme est moins vigoureuse, de ce qu'elle est absente de soi : voilà une esquisse de l'impénétration caractéristique de l'idée abstraite. Deuxième exemple : celui qui commence d'aimer voit toutes choses comme à travers un brouillard. Pourquoi ? Parce que *lui* est nouveau, mais n'en a pas conscience; quand il aura pris conscience de l'amour qui l'a transformé, le sens des choses lui apparaîtra. Ainsi, «percevoir son objet sans percevoir en même temps son attitude, percevoir seulement le *résultat*, le *produit* de son attitude, – comme l'âme perçoit le verbe, non l'espèce impressée, – c'est encore abstraire, c'est n'avoir pas l'intuition»²²². C'est parce qu'elle est encore absente d'elle-même que l'âme ne peut s'appliquer entièrement aux objets²²³.

²¹⁹ *Ibid.* Cf. p. 566 : les connaissances du type esthétique et les connaissances affectives font comprendre, par ce qu'elles ont de commun, «comment une inclination dirige une connaissance et comment, tant que cette inclination est inconsciente, la connaissance qu'elle éclaire est nécessairement affectée d'abstraction».

²²⁰ *Art. cit.*, p. 566.

²²¹ *Art. cit.*, p. 567.

²²² *Art. cit.*, pp. 567-568.

²²³ Voir *art. cit.*, p. 569.

Le P. Rousselot pense avoir ainsi montré «comment la nature corporelle de l'humanité substitue à l'appréhension concrète du tout unifié qu'est le monde (universel de totalité), l'idée commune et indéterminée de l'être (universel de généralité)»²²⁴; mais il précise aussitôt : «L'être est ainsi déduit en tant qu'il est abstrait, non en tant qu'il est être. Pour traiter ce dernier point, il ne faudrait plus parler de l'appétit que l'âme a d'elle-même, mais de l'appétit qu'elle a de Dieu»²²⁵; et, en creusant «plus avant dans la catégorie d'être», en distinguant ses éléments, on pourrait préciser que,

de même que la distinction de nature et de suppôt, caractéristique de l'être composé de matière et de forme, correspond à la connaissance conceptuelle de l'homme, de même la distinction d'essence et d'existence, qu'on trouve en toute créature, caractérise toute connaissance créée ²²⁶.

Le P. Rousselot retrouve là le double amour qui, d'après lui, actue et spécifie notre connaissance de l'être : «En tant qu'elle vise l'essence, l'intellection trahit l'inclination d'une nature créée, vers soi-même. En tant qu'elle vise l'esse, elle est appétition de Dieu»²²⁷.

Faisons ici une remarque, qui s'appliquera également à la pensée du P. Maréchal. Il faut, certes, reconnaître que toute notre activité intellectuelle présuppose l'exercice volontaire (nous ne connaissons que quand nous voulons connaître); mais cet exercice volontaire, s'il joue un rôle extrêmement important au plan psychologique, ne détermine pas immédiatement l'activité intellectuelle spéculative. Dès qu'on abandonne l'analyse philosophique, il devient très difficile de distinguer cet exercice volontaire de la spécification de la connaissance intellectuelle; dans une perspective proprement psychologique, on ne peut même plus faire ces distinctions. Car du point de vue du «vécu», il est évident qu'on ne peut séparer connaissance et amour. Par le fait même, on peut dire de la connaissance ce qu'on dit de l'amour, et vice-versa, et par là peut s'affirmer la priorité de l'esprit sur l'être.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, note 2.

²²⁷ *Ibid.*

J. Maréchal

Nous avons, précédemment, situé la perspective du P. Maréchal²²⁸. Un approfondissement s'impose. Toutefois, nous ne prétendons pas exposer ici l'ensemble de la pensée du P. Maréchal; un tel exposé, du reste, relèverait plutôt de la critique que de la métaphysique.

²²⁸ Cf. fasc. II, p. 269. Bien que sa perspective soit très différente, faisons au moins mention de N. Balthasar, en raison du rôle qu'il a joué dans l'école de Louvain. Après avoir défini la métaphysique comme «l'étude philosophique de l'être et de ses conditions les plus générales», c'est-à-dire le «résidu» qui «reste» au delà des lois du mouvement étudiées par les sciences physiques et de la quantité étudiée par les mathématiques (*L'être et les principes métaphysiques*, p. 1), N. Balthasar précise en quoi consiste l'objet de la métaphysique. Il semble souvent glisser de l'«être» à la «notion d'être», affirmant par exemple que «l'être peut comporter objectivement la compréhension *minimale* et, par conséquent, l'extension maximale» (*op. cit.*, p. 2) et que «l'être est un concept mental, *subjectivement* imparfait, formellement imprécis. C'est le concept de la réalité prise dans sa totalité *objective*, mais d'une manière indistincte et confuse» (*ibid.*). Cependant, N. Balthasar affirme qu'«avant de passer à l'analyse du contenu de l'être, il nous faut encore dépasser le criticisme subjectiviste ou l'idéalisme en montrant que l'objet de la métaphysique c'est l'être, et non seulement l'idée d'être» (*op. cit.*, p. 9).

Pour ce faire, N. Balthasar veut montrer que «l'idée, le jugement, le raisonnement sont, pour l'intelligence, des moyens de saisir l'être, la raison d'être à travers les phénomènes que lui fournit la connaissance sensible» (*ibid.*). Voici comment il le montre : l'idée se distingue de l'image phénoménale en ce sens que l'idée, l'idée d'homme par exemple, «par le caractère d'animal rationnel qui la définit, (...) fournit la raison d'être de toutes les activités humaines» (p. 9). Quant au jugement, loin d'être une association d'images, «il pose l'identité réelle du prédicat et du sujet. Le verbe être, copule du jugement, restitue au réel ce que l'abstraction en avait tiré. (...) L'intelligence ne peut communiquer aux phénomènes une intelligibilité qu'en eux-mêmes ils ne posséderaient point» (p. 10). Enfin le raisonnement, par le recours à un moyen terme, «montre, dans le plus connu, la raison d'être du moins connu. Il repose sur ce principe : Deux choses formellement ou proportionnellement identiques à une même troisième, sont entre elles, de la même façon identiques» (*ibid.*).

Ainsi, conclut N. Balthasar, l'idée n'est que le moyen de la connaissance, et non l'objet directement connu. «Pour penser, il faut se référer à l'être», et l'idée elle-même n'est connue que par un acte de réflexion sur l'objet qu'elle présente. «Avant de se connaître elle-même par un acte direct, l'intelligence connaît l'être» (*ibid.*). «C'est par cette prise immédiate de l'être que l'intelligence se connaît elle-même» (p. 9).

L'objet que l'idée «présente», c'est «l'être existant que mon intelligence retrouve dans tout phénomène particulier, saisissant le général, le commun, dans le concret de l'expérience sensible. En réfléchissant sur l'unité fonctionnelle du moi connaissant, j'atteins l'être particulier par ses raisons d'être formellement ou proportionnellement identiques dans plusieurs» (p. 10).

Comment l'intelligence forme-t-elle le concept d'être ? N. Balthasar affirme d'une

Rappelons d'abord que, dans un souci apologétique, le P. Maréchal essaie d'intégrer Kant au thomisme, de «refaire un kantisme 'conforme' au thomisme»²²⁹, et cela en opérant le dépassement que, selon lui, Kant aurait dû opérer²³⁰. Ce dépassement, c'est le dépas-

part que «l'analyse des concepts à extension moindre, nous conduit à un premier concept, nécessairement impliqué dans tous les autres, sans lequel l'intelligence ne peut rien concevoir, à défaut duquel elle ne peut pas agir. Ce concept, objet formel de l'intelligence, au même titre que le son l'est de l'ouïe, c'est l'être» (p. 2); et, d'autre part, que «étant immédiate [mais il a pris soin de préciser plus haut qu'elle venait des sens], la notion d'être ne peut se définir. Ce serait la ramener à une notion plus simple, mieux connue, dont elle constituerait une spécification. Etant la plus générale possible, se présentant spontanément à l'intelligence, l'idée d'être ne peut se rattacher à un genre supérieur. Tout au plus pourrait-elle constituer le genre suprême» (p. 4).

Après avoir défini l'objet de la métaphysique, N. Balthasar passe à «l'analyse du contenu de l'être» (p. 9) et «des additions improprement dites, qui explicitent sa compréhension» (p. 12). Le contenu de l'être est constitué par trois *notions transcendantales* qui «constituent formellement le concept d'être»; ce sont l'*ens*, la *res* et l'*aliquid* (dont on tire les formules immédiates des principes d'identité – le principe tout à fait premier que supposent tous les autres – de contradiction et du tiers exclu). Quant aux «additions improprement dites», ce sont les quatre «propriétés transcendantales des êtres» (unité, vérité, bonté et beauté), qui «enrichissent» le concept d'être «en le rendant plus utilisable» (p. 13).

L'analyse de l'unité, «propriété transcendantale des êtres», montre «que la multiplicité suppose l'opposition de différents êtres, qui se ressemblent néanmoins, en tant qu'ils participent à l'existence» (p. 17). Voilà donc introduite la question de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, en laquelle l'école de Louvain voit «la seule clef de voûte possible de l'édifice métaphysique» (p. 23). Nous aurons à critiquer une telle affirmation (dans le tome III de *L'être*).

²²⁹ E. DIRVEN, *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.*, p. 280. A vrai dire, on a souvent l'impression que le P. Maréchal essaie plutôt de «refaire un thomisme conforme au kantisme», ou du moins au kantisme tel qu'il le conçoit. Dans *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, E. Gilson a étudié les thèses du P. Picard, du P. Roland-Gosselin et surtout du P. Maréchal. Il note à juste titre la parenté des entreprises philosophiques du P. Maréchal et de Fichte. Il objecte au P. Maréchal qu'il est essentiel à la critique kantienne d'exclure toute position non critique de quelque problème que ce soit, et lui reproche donc, dès le départ, de s'être lancé dans une entreprise que Kant eût fondamentalement réprouvée – puisque le P. Maréchal se propose de «rejoindre», en «dépassant» Kant, une ontologie pleinement constituée par une autre voie. E. Gilson reproche au P. Maréchal de n'avoir pas pris l'idéalisme critique au sérieux; au fond, peu de réalistes critiques s'engagent vraiment dans la critique; c'est pourquoi ils jugent si facile d'en sortir. En fait, la démarche du P. Maréchal serait viciée non par la méconnaissance du point de vue de *l'a priori* (comme chez les deux auteurs précédents), mais par celle de la distinction du «constitutif» et du «régulateur». Entre le transcendantal abstrait de l'expérience par le réalisme thomiste et le transcendantal condition de l'expérience pour la critique kantienne, aucun rapprochement n'est possible (voir *op. cit.*, chap. V).

²³⁰ Nous ne voulons pas étudier ici la pensée de Karl Rahner (qui a été très influencé à la fois par le P. Maréchal et par Heidegger, mais qui se différencie d'eux), puisqu'il s'est donné la peine d'expliquer qu'il n'était pas philosophe et ne prétendait pas l'être (voir sa

sement du formalisme relativiste par un appel à l'acte, l'intégration de la critique transcendantale dans une conception existentielle grâce à une reprise de l'acte²³¹. Kant, estime en effet le P. Maréchal, aurait dû dépasser son relativisme et reconnaître que l'Acte pur est la condition *a priori* de toute existence actuelle et le garant de la connaissance théorique. Pour le P. Maréchal (et en cela il y a chez lui, par rapport à Kant, retournement de perspective), c'est Dieu et non l'homme qui est au centre de la philosophie, et une doctrine méconnaissant l'Absolu comme condition de possibilité de la réalité est incapable de donner de cette réalité même, et de notre manière de la comprendre, une explication cohérente²³².

Toute la métaphysique du P. Maréchal se construit²³³ sur une base critique. Il part de l'*a priori* subjectif, transcendantal, qui le «conduit»

lettre à Peter Eicher, in P. EICHER, *Die anthropologische Wende*, pp. VII-XII). Il semble, dans cette lettre, que K. Rahner veuille prévenir toutes les critiques qu'on pourrait lui adresser; il est en effet «douloureusement conscient», dans le «genre littéraire» dont il use, de n'aboutir qu'à des énoncés pré-scientifiques qui, de plus, ne seront même pas compris, parce qu'ils sont encore trop scientifiques (voir *op. cit.* pp. X-XI). S'il donne l'impression de faire de la science, lui sait bien qu'il n'en est rien; ce dilettantisme est voulu, et il n'en a pas honte (cf. p. XI). En dépit de ces protestations, K. Rahner a présenté, notamment dans *Geist in Welt*, une confrontation de la «philosophie de S. Thomas» avec les problèmes de la philosophie moderne, et en particulier avec Kant. Cette confrontation ne se présente pas comme une défense apologétique de l'ontologie thomiste, mais comme «un dialogue fructueux et une ouverture réceptive aux problèmes de la philosophie kantienne» (voir l'introduction de F.P. Fiorenza à la traduction anglaise de *Geist in Welt : Spirit in the World*). Le point de départ de l'ouvrage de K. Rahner réside dans cette affirmation, inspirée de Heidegger : la question de l'homme concernant l'être présuppose une connaissance de l'être et révèle la nature de l'homme comme être fini, qui questionne sur l'être. La possibilité ontologique et le fondement de ce questionnement consistent pour Rahner en une connaissance *a priori* de l'être. L'objectivité de la connaissance présume nécessairement cette pré-appréhension, cette anticipation (*Vorgriff*) de l'être. Le rôle de cette anticipation dans le contexte d'un jugement affirmatif et la *conversio intellectus ad phantasmata* garantissent que cette objectivité de la connaissance humaine n'est pas purement régulative et logique, mais constitutive et ontologique; on voit dès lors la différence entre Rahner et Kant (voir F.P. FIorenza, Préface citée, pp. XLII-XLIII). S'efforçant d'élucider cette saisie globale et préalable de l'être, K. Rahner montre que la détermination fondamentale de l'être en général consiste en ceci : «être, c'est pouvoir être connu» (*L'esprit dans le monde*, p. 79). Cette détermination en implique deux autres : une unité originelle, dans l'être-auprès-de-soi (*Beisichsein*), de l'être et du connaître, et donc une indéterminabilité essentielle du concept d'être (voir *op. cit.*, pp. 82 ss.). C'est dans une telle perspective que K. Rahner entreprend d'interpréter le concept d'*esse* chez S. Thomas.

²³¹ Cf. E. DIRVEN, *op. cit.*, p. 277.

²³² Cf. *op. cit.*, p. 151.

²³³ Il s'agit effectivement d'une métaphysique construite, moyennant un enchaînement de démonstrations, à partir de la constatation d'une «nécessité transcendantale» (l'inhé-

au «transcendant»; c'est l'exploration du transcendantal qui lui «livre» le transcendant²³⁴. Concevant l'*a priori* et le transcendant comme des termes qui expriment la référence du connaître et de l'être aux *conditions* existentielles, il est conduit jusqu'à la condition primordiale de toute possibilité, de toute existence, de toute donnée : l'Être absolu, Acte pur²³⁵.

Dans cette métaphysique déductive, qui est une réflexion sur l'affirmation, sur l'acte du jugement, l'être est posé comme «absolu nouménal», condition logique de l'objectivation de l'affirmation. C'est ce point que nous examinerons particulièrement – ce qui ne veut pas dire que nous néglignons l'aspect du «dynamisme intellectuel». La métaphysique du P. Maréchal est en effet une métaphysique du dynamisme intellectuel, qui accorde une importance capitale au «rôle spéculatif de la finalité»²³⁶ (où, dans la compénétration mutuelle de l'intelligence et de la volonté, se trouve dépassée la scission, si marquée chez Kant, entre spéculation et action). Aussi le P. Maréchal peut-il dire que la métaphysique, qui ne fait guère que reconnaître et explorer l'amour radical suscité par Dieu en nous et en toutes choses, est «science de l'amour» – étant bien entendu qu'il s'agit d'un amour «intellectuel», la fin dernière de l'univers étant la fin même de l'intelligence²³⁷.

rence du rapport de vérité à la pensée objective). Notons au passage une phrase significative comme celle-ci : «Dans la démonstration qui nous reste à échafauder, la *Fin* absolument dernière du devenir intellectuel doit intervenir comme une pièce indispensable» (*Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V, p.306; cf. ci-dessous, note 317). F. Van Steenberghe, également, fera reposer sur la critique une métaphysique «construite». «L'objet de l'ontologie, écrit-il, s'est révélé et s'est imposé à moi en épistémologie : l'*analyse* des éléments constitutifs de ma conscience m'a livré d'emblée, comme donnée première et inéluctable, l'être ou le réel (...) la *critique* de ma connaissance s'est ouverte par la critique de la connaissance de l'être, où m'est apparue la valeur absolue de l'être comme tel» (*Ontologie*, p. 13). Cf. p. 15 : «De même que l'être ou le réel m'est apparu comme l'objet premier de mon expérience et la condition de toute expérience, ainsi le concept d'être se révèle à moi comme le concept fondamental, à partir duquel se construit tout l'édifice de mes représentations intellectuelles».

²³⁴ Cf. J. MARÉCHAL, *op. cit.*, pp. 73 et 346.

²³⁵ Cf. E. DIRVEN, *op. cit.*, pp. 285-286.

²³⁶ J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 37. Voir aussi *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*.

²³⁷ *Le point de départ...*, V, p. 348. On retrouve ainsi chez le P. Maréchal une orientation apparentée à celle du P. Rousselot, et où l'accent est particulièrement mis sur le «dynamisme intellectuel» comme garant de l'objectivation de la connaissance humaine (non-intuitive). Le P. J. de Finance à son tour dira que «l'intelligence ne peut affirmer l'être qu'en vertu de son orientation vers le principe de l'être, vers l'*Ipsum esse subsistens*» (*Être et agir dans la philosophie de S. Thomas*, p. 280). «C'est dans le dynamisme de l'in-

Sans minimiser cet aspect, nous examinerons surtout la manière dont l'être, ou plus exactement l'idée transcendante d'être, est présenté comme la forme *a priori* de l'intelligence humaine, et nous verrons comment une même métaphysique peut se présenter à la fois comme la science (*a priori*) des conditions de possibilité de la pensée objective (un «système de conditions absolues»²³⁸) et comme une métaphysique de l'acte.

Dans le Cahier V de son *Point de départ de la métaphysique*, le P. Maréchal se propose d'abord (acceptant ainsi de «donner à la construc-

telligence, dans l'inclination qui la meut vers la Vérité subsistante – identique à l'Être absolu – qu'il faudrait chercher le secret de son réalisme. Une tendance n'est concevable que si son terme possède une certaine consistance métaphysique. Une tendance dont le terme est l'être absolu implique l'intelligibilité et donc la réalité actuelle de l'être absolu. Et dans la mesure où les actes de l'intelligence sont, certaines conditions étant posées, les suites nécessaires de ce dynamisme fondamental, dans cette même mesure leurs objets participent à la réalité du terme de celui-ci. La participation *dynamique* à la pensée absolue explique seule, croyons-nous, en dehors des solutions ontologistes irrecevables, l'absolu de la pensée» (*op. cit.*, p. 281). Le P. de Finance reprendra également au P. Maréchal la notion d'*a priori* de l'être : «L'esprit, comme tel, ne connaît qu'en rapportant son objet à l'horizon de l'être. En ce sens, on peut dire que l'être joue pour lui le rôle d'un principe *a priori*, mais d'un *a priori* qui, de par sa nature même, loin d'imposer à l'objet une forme étrangère, le manifeste, le 'laisse être', tel qu'il est. Dès lors, la connaissance du monde apparaît comme la révélation progressive des ressources de l'esprit, l'explicitation totale de cette forme qui le spécifie dynamiquement ou, comme disent les scolastiques, de son 'objet formel'» (*Essai sur l'agir humain*, pp. 159-160). Voir aussi *Connaissance de l'être, Traité d'ontologie* : l'activité de l'esprit s'exerce en référence à un horizon qui est la «Totalité de l'être» (cf. pp. 42-45) et la question suprême, qui est aussi la plus fondamentale, est : qu'est-ce que le Tout de l'être ? (p. 496). Ce «Tout de l'être», qui ne peut être ni une idée, ni la totalité des étants, ne peut être qu'un Absolu transcendant (*op. cit.*, p. 498), Dieu; et le passage de l'être à l'Être s'effectue, non pas au moyen du principe de causalité, mais par une analyse des exigences de la totalité de l'être – et donc par le principe de raison suffisante. Nous aurons à nous demander, en théologie naturelle, si un tel passage échappe à l'idéalisme...

Notons encore ces remarques très significatives : «La métaphysique tourne autour de l'être. Mais l'être n'existe pas. Il y a les étants. Et il y a l'Être. Si la métaphysique ne dépasse pas la considération de l'être (transcendant) vers l'Être (transcendant), elle retombe sur celle de l'étant et des étants» (Contribution du P. de Finance à *Qual è il posto che nel mondo di oggi occupa e dovrebbe occupare la filosofia ?*, p. 501). Le P. de Finance ajoute que ce dépassement, «la métaphysique l'accomplira difficilement ou point du tout en l'absence de motivation ou de prénotion religieuse», car si c'est le propre de l'attitude religieuse d'être directement orientée vers le Transcendant, la métaphysique, par contre, «ne le vise que d'une façon indirecte, oblique, à travers le transcendant» (*art. cit.*, pp. 501-502). Mais la métaphysique constitue «une médiation indispensable entre la pensée religieuse et la pensée scientifique», médiation dont le P. de Finance regrette le manque ou l'insuffisance dans «l'œuvre, à tant d'égards admirable, du P. Teilhard de Chardin» (*art. cit.*, p. 502).

²³⁸ *Le point de départ...*, V, p. 346.

tion métaphysique une base critique»²³⁹) de chercher une justification logique au présupposé général du réalisme ontologique, selon lequel «toute affirmation rapporte nécessairement et valablement son contenu à l'absolu de l'être», ce qui revient à dire, plus brièvement, qu'une connaissance purement phénoménale est impensable et impossible.

Le P. Maréchal montre donc d'abord (en se servant de textes de S. Thomas) que «tous nos jugements, quels qu'ils soient, présentent une signification ontologique et participent à une vérité absolue»²⁴⁰, après quoi il s'attache à déterminer cette signification ontologique et à mesurer cette participation de la vérité absolue.

Voyons d'abord rapidement comment est traité le premier point, qui est un examen de «la base critique générale» de la métaphysique de S. Thomas.

Aristote et S. Thomas, affirme le P. Maréchal, professent au point de départ, comme Descartes, un doute méthodique universel, «une mise en question, devant la raison réfléchie, de l'objet dont on prétend acquérir une connaissance scientifique»²⁴¹. Mais alors que Descartes aboutit à l'évidence intuitive du moi ontologique, S. Thomas (qui veut non pas saisir une vérité privilégiée parmi d'autres possibles, mais instituer une critique générale du vrai comme tel) aboutit à «la nécessité objective de l'*Etre*, en général»²⁴². Le P. Maréchal choisit des textes de S. Thomas et les présente de telle manière qu'il semble que le problème de la vérité ait été pour S. Thomas le premier problème. Puisque le vrai et l'être sont corrélatifs, et que c'est à la philosophie première, qui traite de l'être comme tel, qu'appartient le problème de la vérité comme telle, le doute méthodique le plus radical (autrement dit la première question critique) doit porter «sur l'*existence du vrai*, ou, ce qui revient au même, sur la *vérité de l'être*»²⁴³. Or, comme S. Thomas

²³⁹ *Op. cit.*, p. 35. Si le P. Maréchal passe explicitement et volontairement (par déduction) de la critique à la métaphysique, du transcendantal au «transcendant», il semble qu'il glisse très souvent aussi du logique au métaphysique, ou plus exactement qu'il confonde les deux : voir par exemple la manière dont il comprend la *quarta via* : «puisque l'affirmation du degré comme degré implique *logiquement* l'affirmation du maximum...» (cf. ci-dessous, p.79). Du reste, le P. Maréchal dit explicitement : «il faut, de nécessité logique, affirmer (...) l'ordre ontologique» (cf. ci-dessous, p.69).

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 40.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Op. cit.*, p. 42.

lui-même l'a souligné, dès l'instant où l'on nie la vérité, on admet qu'il est vrai que la vérité n'existe pas – ce qui, commente le P. Maréchal, n'est que la constatation d'une «nécessité transcendantale» : l'inhérence du rapport de vérité à la pensée objective, puisqu'on affirme l'existence d'un rapport de vérité dans l'acte même par lequel on prétend nier universellement ce rapport. Donc on admet, en dehors de sa propre pensée actuelle et subjective, «quelque chose» qui la «contrôle», on oppose «l'être à la pensée actuelle, *l'absolu au relatif*»²⁴⁴. Nous ne pouvons pas penser le néant absolu; «dans l'effort négateur le plus extrême (...), toujours l'être vient épauler le non-être, l'affirmation sous-tend la négation». De même que dans l'ordre pratique nous n'échappons pas à une fin absolue (nous ne pouvons pas prendre une attitude de «nolonté» pure), de même dans l'ordre spéculatif nous n'échappons pas à une vérité objective : «tant par la pensée que par le vouloir, nous posons donc perpétuellement et catégoriquement *l'être*»²⁴⁵, nous posons l'être comme une norme extérieure à notre pensée actuelle et subjective. «Ma pensée n'est vraie ou fausse que si, à chaque détermination qu'elle se donne, correspond un rapport absolument stable – positif ou négatif – avec l'être»²⁴⁶. Cette stabilité nécessaire de tout objet pensé est exprimée par le principe d'identité (et sa forme négative, le principe de contradiction), le «premier principe» admis par toutes les philosophies, critiques ou non, mais où S. Thomas, dit le P. Maréchal, découvre (à la suite d'Aristote) «le fondement même de l'absolu métaphysique dans notre connaissance»²⁴⁷. Toute application de ce premier principe «pose de l'absolu» et condamne le pur relativisme de la connaissance. La *species intelligibilis*, c'est-à-dire la détermination subjective actuelle de notre intelligence, n'est pas elle-même objet, elle n'est que la «forme spécifiante selon laquelle l'acte intellectuel se porte directement à l'objet»²⁴⁸; ériger la *species* comme telle en objet, c'est méconnaître le principe d'identité, qui apporte les déterminations nécessaires au passage du stade *species* au stade objet pensé, déterminations que la *species* comme telle ne possède pas. Vouloir faire d'elle l'objet de l'acte d'intellection dont elle est la

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 43.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 44.

²⁴⁸ *Op. cit.*, p. 46.

forme, équivaut «à poser la coexistence des contradictoires, c'est-à-dire à affranchir l'objet' de sa dépendance nécessaire vis-à-vis du premier principe»²⁴⁹. Si elle constituait en elle-même un objet d'intellection, notre intelligence aurait alors pour objet la contingence même. Mais en réalité, la donnée contingente et subjective qu'est la *species* accède à la conscience «sous les attributs universels et nécessaires de l'objet» parce que le premier principe «l'a saisie et figée dans l'identité avec elle-même» :

il en fait affirmer ce que la donnée brute, par soi seule, n'exprimait pas encore : qu'elle est, et, qu'étant, elle ne peut pas ne pas être; qu'elle est telle, et qu'une fois telle, elle est telle de toute *nécessité*²⁵⁰.

Autrement dit,

toute donnée particulière, par le fait qu'elle s'objective devant notre esprit, se place dans un rapport inflexiblement déterminé à la norme absolue de l'être. Si la donnée en elle-même reste temporelle, muable, contingente, du moins, le rapport établi entre la donnée et l'être offre un aspect intemporel, immuable, absolu : *id quod est, sub quo respectu est, non potest non esse*²⁵¹.

Le P. Maréchal formule ainsi la relation logique entre *donnée subjective et contingente (species), objet pensé, être et premier principe* : «La donnée subjective (ou 'species') ne peut devenir *objet* dans la pensée qu'en se soumettant au *premier principe*, c'est-à-dire en revêtant une relation nécessaire à la forme absolue d'*être*»²⁵². Le relativisme pur, ou phénoménisme pur, est donc contradictoire. Notre intelligence atteint directement, et *n'atteint* directement *que* la nécessité de l'être (elle connaît le contingent dans la mesure où le premier principe lui confère une nécessité hypothétique). Tout objet d'intelligence revêt «une relation nécessaire à l'absolu de l'être, c'est-à-dire à l'ordre ontologique en général; et l'expression minimale de cette relation se trouve impliquée dans l'identité nécessaire de l'objet avec soi-même»²⁵³.

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 48.

²⁵⁰ *Op. cit.*, p. 49.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Op. cit.*, pp. 49-50.

²⁵³ *Op. cit.*, p. 51.

Toute cette réflexion (ce que le P. Maréchal appelle les «préliminaires critiques» du réalisme d'Aristote et de S. Thomas) peut se résumer en deux propositions :

1° *La nécessité d'affirmer l'être se confond avec la nécessité même de la pensée.* En effet a) la nécessité de la pensée objective (nous entendons : d'un contenu objectif de pensée) s'impose de soi, fût-ce dans le doute ou la négation; b) le pur non-être est impensable (c'est-à-dire ne saurait constituer un contenu objectif de pensée) : l'idée de néant n'est qu'un pseudo-concept, une notion factice et incohérente, qui se détruit d'elle-même : c'est le non-être déclaré être. D'où il suit, puisque l'être, à l'exclusion du pur non-être, peut seul devenir contenu de pensée, que la nécessité de la pensée se confond avec la nécessité d'affirmer l'être.

2° *L'être nécessairement affirmé dans toute pensée, ne peut se réduire au pur phénomène, à la pure apparence subjective.* En effet : le phénomène *comme tel* ne présente aucun élément interne de nécessité : c'est, par définition, l'accidentel, le variable, le relatif, le contingent. Or la loi primitive de l'être affirmé, c'est son «identité nécessaire avec soi» (application du premier principe). Mais il ne peut y avoir aucune «nécessité» qui ne se fonde sur une «nécessité absolue» : une prétendue «nécessité relative», qui ne se fonderait pas – directement ou indirectement – sur une «nécessité absolue», ne serait plus une nécessité, mais une contingence. Donc, tout être est affirmé, ou bien comme absolument nécessaire en soi, ou bien comme nécessairement relatif à un être absolument nécessaire en soi – quelles que soient d'ailleurs les déterminations de cet être nécessaire.

Par conséquent – sauf à contester la possibilité même de la pensée, ce qui est impraticable subjectivement et absurde objectivement – il faut, de nécessité logique : 1° affirmer, en général, l'absolu de l'être, l'ordre ontologique; 2° affirmer le rapport de tout contenu de pensée à l'absolu de l'être, en d'autres termes la valeur ontologique, transphénoménale, de toute détermination objective de la conscience²⁵⁴.

Le P. Maréchal souligne que cette démonstration préliminaire «qu'Aristote insérait dans la Philosophie première» ne fait appel «à aucun présupposé métaphysique : elle postule seulement un contenu de conscience, objectivé (représenté objectivement) sous la loi normative de l'identité»²⁵⁵; et il y voit, sous une forme encore enveloppée, une véritable «déduction transcendantale de l'affirmation ontologique»,

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 52.

²⁵⁵ *Ibid.*

démontrée «condition a priori de possibilité de tout objet dans la conscience»²⁵⁶.

Après avoir ainsi montré que la connaissance est «foncièrement ontologique» (puisqu'elle se rapporte essentiellement à la norme absolue enveloppée dans le premier principe)²⁵⁷, le P. Maréchal va déterminer cette signification ontologique et mesurer le rapport nécessaire de la connaissance à l'absolu du premier principe. A cette fin, il propose une «métaphysique de la connaissance» (celle même, dit-il, de S. Thomas) qui permet de situer exactement la vérité propre de l'intellect humain et de la rattacher à la fonction psychologique du jugement. «Il va sans dire, écrit le P. Maréchal, que S. Thomas professe une métaphysique de la connaissance. A ses yeux, la perfection de l'être est la perfection du vrai, et est aussi la perfection de la connaissance»²⁵⁸. Tout le «secret métaphysique» de la connaissance comme telle est la

coïncidence de l'intelligent et de l'intelligé, du sujet et de l'objet, dans l'identité d'un acte. (...) la condition ontologique prochaine de la connaissance comme prise de conscience n'est pas l'union de deux éléments : sujet et objet, dans un acte commun, mais l'unité interne de cet acte lui-même. Dans la mesure où un être est réellement en acte, soit selon son essence, soit dans une opération strictement immanente, dans cette mesure, ni plus ni moins, il s'atteint, se possède, est conscient de soi, – et, ajoutons-le dès maintenant, s'il porte en soi le type de «l'autre», est conscient aussi de «l'autre»²⁵⁹.

La conscience, précise le P. Maréchal en se réclamant de S. Thomas,

c'est la présence de l'acte à soi-même : elle existera partout où l'acte émergera au-dessus de la puissance, c'est-à-dire partout où se déploiera une activité qui soit à elle-même, totalement ou partiellement, son propre terme. Et l'immanence de l'objet, à son tour, consistera dans sa participation totale ou partielle à l'acte interne du sujet : dans la mesure de cette participation ontologique, l'objet partage la limpidité de l'acte immanent

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 53 et 56.

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 60. «Omne ens est verum» : si la vérité est une propriété transcendante de l'être, une relation universelle de l'être à lui-même (*Verit.* I, 1, c.), elle doit pouvoir, à ses différents degrés, être exprimée en termes ontologiques» (*ibid.*). Sans doute; mais S. Thomas n'en fait pas pour autant la base de sa métaphysique !

²⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 60 et 61.

et devient lumineux pour le sujet. La conscience objective apparaît donc comme un effet immédiat de l'immanence de l'objet²⁶⁰.

Mais l'objet ne peut être terme immanent de l'activité du sujet que dans la mesure où il «se sera glissé parmi les conditions dynamiques de l'activité subjective : cette proportion est rigoureuse et métaphysiquement nécessaire»²⁶¹. Pour que l'objet connaissable soit connu, il faut (quand l'objet n'est pas, «selon son 'en soi', immanent au sujet») que se substitue à lui, dans le sujet, une *species* qui porte sa ressemblance; cette *species* est un «principe *ontologique*, tenant de l'objet et s'immisçant dans la phase dynamique de l'activité subjective»²⁶². Cette *species* permet «l'*assimilation* ou l'adéquation établie entre l'intelligence particulière et l'être de la chose, assimilation et adéquation qu'il faut entendre en un sens ontologique, puisqu'elles sont dites, non pas 'connaissance', mais 'cause' de la connaissance»²⁶³. Et c'est à cette adéquation ontologique (et non à la connaissance comme prise de conscience) que S. Thomas attribue en propre l'appellation de *vérité*²⁶⁴.

S'appuyant ensuite sur l'autorité de Cajetan pour réaffirmer que la connaissance présuppose un lien ontologique de l'objet au sujet, (l'un étant à l'autre «à peu près comme la clef à la serrure qui la reçoit»), le P. Maréchal affirme que la «proportion» requise entre sujet et objet (proportion inscrite d'avance dans les exigences mêmes de la nature du sujet – si bien qu'il n'est pas «chimérique de chercher, du côté du sujet, une certaine connaissance *a priori* des objets»)

forme la base commune d'où partent également le métaphysicien, pour définir l'objet formel respectif des facultés connaissantes envisagées comme *puissances opératives* d'un sujet ontologique, et le philosophe critique, pour définir l'objet formel respectif de ces mêmes facultés, envisagées seulement comme *fonctions logiques*, comme conditions *a priori* affectant intrinsèquement la connaissance²⁶⁵.

²⁶⁰ *Op. cit.*, p. 62.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Op. cit.*, p. 63.

²⁶³ *Op. cit.*, p. 65.

²⁶⁴ *Ibid.* Cf. p. 66 : «La pensée de S. Thomas ne fait donc pas de doute : la connaissance est à la mesure exacte de l'immanence ontologique d'un objet dans un sujet, l'objet pouvant être immanent 'sive per essentiam suam, sive per similitudinem', c'est-à-dire soit par lui-même, soit par un principe ontologique vicariant, par une *species*».

²⁶⁵ *Op. cit.*, p. 73.

Le point de vue critique (transcendantal), souligne le P. Maréchal, n'est qu'un aspect précisif du point de vue métaphysique (transcendant); reste la question de savoir si ce point de vue transcendantal peut, ou non, conduire jusqu'au transcendant. C'est ce que le P. Maréchal montrera plus loin, dans sa «déduction de l'affirmation ontologique»²⁶⁶.

Mais avant d'en arriver là, il lui faut analyser le contenu de notre connaissance dans son rapport à l'absolu de l'être, autrement dit analyser les éléments (matériels et formels) du jugement, puisque parmi nos opérations intellectuelles c'est le jugement qui, introduisant réellement dans notre conscience le rapport de vérité logique, renferme aussi en soi les conditions ontologiques subjectives de ce rapport²⁶⁷.

Après avoir examiné les éléments du jugement, notamment ses éléments formels qui sont l'unité synthétique des termes et l'affirmation²⁶⁸, le P. Maréchal conclut que l'affirmation (qui est un acte de la faculté intellectuelle et non de la volonté), est déterminée par une finalité antécédente et détermine à son tour une finalité ultérieure, conséquente :

L'affirmation nous apparaît ainsi aux confins de deux ordres de finalité intellectuelle, dont le lieu de rencontre, en nous, s'appelle l'entendement;

²⁶⁶ Le P. Maréchal dira très explicitement : «L'exploration réflexive de l'implicite transcendantal, combinée avec un raisonnement strictement analytique, livrerait successivement la *métaphysique générale* tout entière (y compris la métaphysique du Transcendant), comme un système de conditions absolues, que la pensée objective ne pourrait refuser sans se détruire elle-même par contradiction logique. Or la possibilité de la pensée objective est le point de départ *minimum*, qui s'impose à toute Critique, si radicale soit-elle» (*op. cit.*, p. 346).

²⁶⁷ Cf. *op. cit.*, p. 75.

²⁶⁸ Le P. Maréchal précise que l'affirmation judicative ne se confond pas avec «l'unité passive de la conscience», autrement dit l'unité de l'aperception qui est la condition de la connaissance objective; car s'il en était ainsi, notre concept d'être serait univoque, et non analogique. Mais l'affirmation ne se confond pas non plus avec l'exercice même de l'activité synthétique, car «l'activité propre du jugement introduit, dans le contenu de la pensée, une unité qui ne s'achève que par référence de ce contenu à un terme distinct de la pensée *subjective*. (...) Et à supposer même que le type supérieur de la synthèse fût le concept le plus général d'*être*, encore faudrait-il dire que la réduction des contenus de conscience à cette unité spéculative la plus élevée et la plus universelle, ne constitue pas, de soi, l'affirmation objective.

Ce ne serait encore, dans la conscience, que l'unité d'une forme subjective, non rapportée à l'*objet*.

L'affirmation 'objectivante' apparaît donc comme à mi-chemin entre une activité exclusivement synthétique, s'arrêtant à l'aspect formel de l'*être*, et une intuition intellectuelle saisissant l'*être* en plein, sans intermédiaire» (*op. cit.*, p. 224).

elle est, à la fois, aboutissement d'une exigence antérieure et point de départ d'une exigence nouvelle; acquisition «formelle» et valeur d'«action» possible; bref, apaisement partiel et rebondissement immédiat du désir même qui fait le fond de notre nature intellectuelle, le désir obscur et insatiable de l'Être ²⁶⁹.

C'est cette double finalité qui seule peut rendre compte de la propriété que possède le jugement de faire naître la connaissance de l'objet *comme objet* (le rapport de vérité logique); l'affirmation en effet projette les données particulières dans la perspective de la Fin dernière (le «vrai» absolu) et par là même les *objective* devant le sujet ²⁷⁰.

Qui plus est, cette relation dynamique (en laquelle l'affirmation n'objective les données partielles qu'en les projetant dans la perspective de la Fin dernière) constitue le moyen terme permettant de passer de la connaissance des objets finis à celle de l'*Être infini*.

Car l'affirmation n'est plus alors une simple fonction «catégoriale» opposée à la négation, un simple aspect formel de la synthèse du sujet au prédicat, elle devient une *anticipation transcendante*. Grâce à elle, la

²⁶⁹ *Op. cit.*, p. 229. Cf. p. 309 : «notre intelligence aspire à posséder directement ou indirectement Dieu lui-même, comme sa propre forme intentionnelle; et (...) notre volonté, arrivée au terme de ses appétitions, doit se complaire totalement dans cette possession de Dieu». Et p. 315 : «Nous concluerons donc avec S. Thomas que l'impulsion naturelle de nos facultés intellectives les oriente vers l'intuition immédiate de l'Être absolu; que cette intuition, à vrai dire, dépasse la puissance et excède l'exigence de toute intelligence finie livrée à ses seules ressources naturelles; que toutefois l'impulsion radicale qui y fait tendre n'est point concevable sans la possibilité objective, au moins lointaine, d'y atteindre.

Or, cette possibilité objective, même lointaine, implique deux conditions nécessaires : l'*existence d'un Être absolu*, capable de se communiquer, et l'*aptitude de notre intelligence* à recevoir cette communication».

²⁷⁰ Voir *op. cit.*, p. 229. Voyant tout dans la perspective sujet-objet, dans l'opposition relatif (formel)-absolu (nouménal), le P. Maréchal voit l'être essentiellement comme l'objet qui vient «saturer l'affirmation objective» (autrement dit comme la condition de l'objectivité de l'affirmation). Aussi est-il significatif de le voir employer de façon équivalente *ens* et «objet» : «Le terme transcendant de la relation analogique, qui constitue, devant notre esprit, tout objet comme objet (comme '*ens*')... » (p. 230). Et encore : «L'«objet pensé» – *ens rationis* – désigne uniquement le «contenu objectif de la pensée», abstraction faite de son inhérence à un Moi substantiel : en tant qu'accident ou modalité de ce Moi, l'«objet pensé» ou le concept serait lui-même un «objet réel» – *ens reale*» (p. 248). Cf. p. 342 : «Ce qui entre d'abord et de plain-pied dans notre conscience explicite, c'est donc un contenu objectivé : un «quelque chose», objet ou être : primo *ens*».

On ne s'étonne pas alors que l'«*Esse* subsistant» soit pour lui l'«Idée absolue» (p. 246, cité ci-dessous, p. 78).

relation transcendantale des objets à l'Être, posée implicitement dans la connaissance directe, pourra se révéler indubitablement à la réflexion ²⁷¹.

Mais ce terme suprême vers lequel s'oriente le dynamisme de l'affirmation n'est-il qu'un Idéal subjectivement postulé, ou est-il une Réalité absolue, objectivement nécessaire ? Autrement dit, l'affirmation transcendantale contenue implicitement dans tout jugement (l'affirmation implicite de la Vérité absolue, Dieu) n'a-t-elle qu'une valeur subjective, ou a-t-elle une valeur objective ? ²⁷² Pour établir qu'elle a une valeur objective, il faut montrer que la nécessité psychologique de l'affirmation est en même temps une nécessité *logique*, c'est-à-dire qu'elle est la condition même qui rend objective toute affirmation d'objet. C'est ce que va montrer le P. Maréchal par voie purement déductive, dans sa «dédution transcendantale de l'affirmation ontologique». Il entreprend ainsi «d'établir a priori, 'par concepts', que, pour toute intelligence non-intuitive, le moyen, et le seul moyen, de représenter, comme *objets*, les contenus de conscience, est l'affirmation strictement métaphysique de ceux-ci»²⁷³, c'est-à-dire «leur rapport déterminé, au moins implicite, à une Réalité transcendantale : de telle façon que refuser cette affirmation revienne à nier la possibilité même de la

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 230. «...non seulement Dieu est pressenti par nous, dans chaque objet, comme un Idéal d'intelligibilité, mais son *existence* même nous est donnée confusément et implicitement dans l'exigence primitive de notre nature intellectuelle» (*ibid.*).

²⁷² Cf. *loc. cit.* Le P. Maréchal, en posant la *nécessité a priori* de l'«affirmation implicite de l'Être absolu», n'entend pas donner là une présentation nouvelle de la preuve de l'existence de Dieu. Mettant en garde le lecteur contre cette interprétation, il souligne que les cinq voies de S. Thomas «fixent définitivement le type métaphysique (parfaitement efficace) de cette preuve», et ajoute : «Mais il reste vrai qu'en approfondissant quelque objet de pensée que ce soit – essence, relation, ou même privation – on rencontre Dieu, inévitablement; c'est ce qui nous arrive ici, pour limité que soit le point de vue où nous nous enfermons» (*op. cit.*, pp. 337-338, note). Le P. Maréchal rappelle d'autre part que «la *nécessité a priori* d'un jugement ne signifie pas la possibilité de le formuler indépendamment de l'expérience. Dans la terminologie critique, *connaissance a priori* n'est aucunement synonyme d'*idée innée*» (p. 337).

²⁷³ *Op. cit.*, pp. 231-232. Cf. p. 345 : «Si nous appelons 'affirmation', dans le sens le plus large du mot, la référence active d'un contenu conceptuel à la réalité ('ad rem'), nous devons dire, d'après ce qui précède, que les représentations immanentes à notre pensée n'y ont valeur d'objet qu'en vertu d'une *affirmation implicite*; et non d'une affirmation quelconque, mais d'une *affirmation métaphysique*, c'est-à-dire d'une affirmation rattachant l'objet à l'absolu de l'être. L'affirmation métaphysique est donc bien, comme attitude dynamique, la condition de possibilité de l'objet dans notre pensée, c'est-à-dire dans la pensée discursive, ce qu'il fallait démontrer».

pensée objective»²⁷⁴. Le P. Maréchal souligne la parenté de sa démarche avec celle de Kant :

Si nous pouvions mener à bon terme cette démonstration, nous aurions rattaché l'affirmation de la valeur métaphysique des objets, comme «nouvènes», à la nécessité du postulat «minimum» de toute Critique : la *pensée objective*, comme telle; nous aurions fait, dans le cadre de la métaphysique thomiste, une «déduction transcendantale de l'affirmation ontologique»²⁷⁵.

Kant n'a pas nié qu'un absolu s'imposât à l'intelligence, puisqu'il a admis la réalité de la «chose en soi». Ce que vise directement le P. Maréchal, c'est l'*agnosticisme* kantien : il veut montrer «comment l'absolu ontologique entre en rapport *défini* avec nos facultés spéculatives dans le processus même d'objectivation»²⁷⁶. Et le moyen terme qui va lui permettre de saisir ce rapport est «le couple notionnel de l'Acte et de la Puissance»²⁷⁷.

Avant d'opérer la déduction proprement dite par laquelle il établit (au moyen d'éléments empruntés à S. Thomas) que «le rôle objectif de l'affirmation, suppléant l'intuition intellectuelle, est *nécessaire dans toute connaissance non-intuitive*»²⁷⁸, (déduction d'une importance capitale puisque dans la perspective du P. Maréchal, comme nous l'avons noté, c'est l'exploration réflexive du transcendantal qui livre toute la métaphysique générale, y compris la métaphysique du Transcendant ²⁷⁹), le P. Maréchal considère successivement trois «axiomes liminaires, clairement professés par S. Thomas» :

²⁷⁴ *Op. cit.*, p. 232.

²⁷⁵ *Loc. cit.* La «déduction transcendantale» objective d'une condition de la connaissance consiste, rappelle le P. Maréchal, «dans le raisonnement analytique par lequel cette condition est démontrée 'condition à priori (ou métémpirique) de possibilité' de tout objet dans la pensée (c'est-à-dire de tout objet en tant que *connaissable*)» (*op. cit.*, pp. 52-53, note).

²⁷⁶ *Op. cit.*, p. 232. «En faisant rentrer aussi bien l'Absolu transcendant que nos représentations immanentes dans les alternatives rigoureuses d'une métaphysique de l'Acte et de la Puissance, nous verrons s'accuser peu à peu, selon un enchaînement continu et nécessaire, les conditions de toute connaissance objective» (*ibid.*). Le P. Maréchal invoque l'autorité d'Aristote : «Le terme moyen qui va nous permettre de saisir ce rapport [de l'absolu ontologique avec nos facultés spéculatives] se trouve déjà clairement indiqué dans la Philosophie première d'Aristote» (*ibid.*). Mais la perspective d'Aristote n'est-elle pas toute différente ?

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Op. cit.*, p. 261.

²⁷⁹ Cf. *op. cit.*, p. 346 (cité ci-dessus, note 266).

1^o L'objet de l'*affirmation* n'est pas commensuré à l'objet de la *représentation* conceptuelle.

2^o L'*affirmation* couvre les objets dans la mesure exacte de leur *actualité*.

3^o L'*affirmation* est un substitut dynamique de l'*intuition* intellectuelle²⁸⁰.

Nous ne nous arrêtons ici qu'à la seconde de ces considérations, où le P. Maréchal examine «l'amplitude de l'être signifié dans nos jugements (...) |et| donc, par le fait même, la mesure objective de l'affirmation»²⁸¹.

L'effet formel de l'affirmation dans le jugement, dit le P. Maréchal, est «d'introduire le 'donné' dans un rapport de vérité logique, de constituer le 'donné' en objet intelligible, ou, ce qui revient au même, de subsumer le 'donné' sous l'idée transcendante et nécessairement objective d'être : 'Cela est'»²⁸². Nous voyons donc clairement comment, dans cette démarche critique qui se présente comme fondant la métaphysique, apparaît l'idée d'être : comme une idée transcendante et nécessairement objective. «Dans l'affirmation, ajoute le P. Maréchal, nous nous engageons pour une manière d'être de l'objet»²⁸³. Quelle est l'amplitude de l'être signifié dans nos jugements ? Tout n'est pas au même degré ni de la même façon. Le P. Maréchal note que S. Thomas, (après Aristote), s'appuyant sur l'usage que nous faisons de la notion d'être, la gradue. Et, employant une expression très significative, il précise :

L'être de nos affirmations oscille entre deux points extrêmes : la plénitude absolue, saturante, et la possibilité minimale. Ces pôles opposés correspondent respectivement, dans notre système de notions, aux concepts d'acte pur et de pure puissance : la réalité achevée de l'être, c'est l'acte; la possibilité réelle de l'être, c'est la puissance. Entre les deux, l'être se réalise selon un dosage gradué d'acte et de puissance, ce qui signifie qu'il y est essentiellement un *devenir* (un acte encore en puissance d'une perfection ultérieure)²⁸⁴.

Examinant le détail de cette conception chez S. Thomas, le P. Maréchal note d'abord que «la valeur d'être d'un objet se mesure au

²⁸⁰ *Op. cit.*, p. 233.

²⁸¹ *Op. cit.*, p. 237.

²⁸² *Op. cit.*, p. 236.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 237.

²⁸⁴ *Ibid.*

degré d'actualité de cet objet»²⁸⁵. Il y a parallélisme entre l'acte et l'être (l'être premier, *primum ens*, exclut toute potentialité), et sur ce parallélisme «se greffe une double équivalence, qui peut se formuler comme suit : de même que l'actualité est la mesure de l'être, elle est aussi, dans l'objet, la mesure de l'intelligibilité, et, dans le sujet, la mesure du pouvoir connaissant»²⁸⁶. On se trouve donc en présence de trois équivalences qui, posées chacune pour soi, peuvent s'énoncer ainsi :

L'affirmation objective se mesure à l'être, c'est-à-dire à l'actualité de l'objet.

La mesure de l'actualité de l'objet est la mesure de son intelligibilité.

La mesure d'actualité du sujet est la mesure de son intelligence²⁸⁷.

En nous, l'actualité propre de l'objet détermine et mesure, non pas une intelligibilité essentielle ou une cognoscibilité intuitive, mais seulement une «cognoscibilité médiate par affirmation objective»²⁸⁸. Sans doute l'actualité propre de l'objet (ou son intelligibilité absolue) ne définit-elle pas son intelligibilité médiate, par rapport à nous; mais il y a correspondance entre l'actualité de l'objet (son degré de réalité en soi) et notre affirmation objective vraie, «car l'affirmation n'attribue vraiment l'être, que dans la mesure de l'acte»²⁸⁹. Il faut donc approfondir maintenant le «rapport de l'affirmation objective à l'être, et par conséquent à l'acte»²⁹⁰.

Parmi les principes généraux de division de l'être, le P. Maréchal n'en retient que deux, «parce qu'ils sont la source première d'où tous les autres dérivent»²⁹¹. D'une part «l'être tombant sous nos affirmations peut se subdiviser en 'être subjectif', pur 'objet pensé' (*ratio objectiva, ratio intellecta, ens rationale, esse intentionale*), et en 'être réel' (*ens reale*)» ou encore *ens intra animam* et *extra animam*²⁹². D'autre part, «l'être peut s'étager selon l'acte et la puissance»²⁹³.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Op. cit.*, p. 238.

²⁸⁷ *Op. cit.*, p. 239.

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 241.

²⁸⁹ *Op. cit.*, p. 242.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 243.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*

Examinant le second principe de division (auquel, en définitive, le premier se réduit), le P. Maréchal rappelle que, dans le thomisme, la notion de puissance

s'échelonne en deux degrés: un degré infime, la «matière première», ou la «subjectivité pure» (*primum subjectum*), élément potentiel des «essences composées» et principe radical de la quantité; un degré supérieur, universel, l'«essence» (soit simple, soit composée), pour autant qu'elle s'oppose à l'existence comme la puissance à l'acte²⁹⁴.

La matière première, considérée en soi, n'est pas, et ne constitue donc pas un objet légitime d'affirmation. Matière et forme, les deux éléments complémentaires de toute essence matérielle, «ne sont susceptibles de recevoir l'attribut d'être que par leur union. De l'essence seule, qu'elle soit simple ou composée, on affirme réellement qu'elle possède l'être»²⁹⁵. Mais en dehors de Dieu (seul être dont on puisse affirmer que son essence et son existence sont identiques), tout être est mêlé de puissance, et «l'essence finie est (...) à l'être (ou à l'existence) dans le rapport de la puissance à l'acte». Dès lors, conclut le P. Maréchal, «l'intelligibilité propre de tout objet inférieur à Dieu, est celle d'un *Devenir*, synthèse d'acte et de puissance, et seule synthèse logiquement concevable d'être et non-être»²⁹⁶.

Mais le Devenir présente deux degrés: l'un expérimental (le mouvement proprement dit), l'autre transcendantal: l'«*inachèvement* logique (ou métaphysique), en ce sens que l'objet en devenir ne se soutient pas, de soi, dans notre pensée, mais exige d'être intégré à une synthèse absolument parfaite, où il trouve l'appui dernier de sa cohésion interne – le principe suprême de cette synthèse (l'*analogum principale*) étant l'*Esse* subsistant, l'Idée absolue»²⁹⁷. Ce «devenir transcendantal» (ou, en termes scolastiques, cette contingence métaphysique) étant précisé, on voit mieux comment «chaque objet est affirmable selon le degré de sa participation à l'Acte pur, Subsistance parfaite»: la matière première «ne se glisse sous l'affirmation» qu'à la faveur de son acte, la forme; l'essence, qui est encore en puissance à l'attribut d'existence actuelle, ne réalise pas encore les conditions d'un

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 244.

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 245.

²⁹⁷ *Op. cit.*, p. 246.

objet d'affirmation se suffisant par lui seul; enfin, l'acte existentiel de toute essence finie «subsiste seulement en dépendance permanente d'une condition ontologique suprême, absolue, qui ne saurait être qu'«actualité pure'»²⁹⁸. Le P. Maréchal conclut donc :

Nul doute par conséquent que, dans la pensée de S. Thomas, l'affirmation ne couvre chaque objet selon une *mesure définie* d'acte ou d'*esse*, c'est-à-dire (puisque l'affirmation du degré comme degré implique logiquement l'affirmation du *maximum*) ne réfère implicitement cet objet à l'acte pur et plénier d'être²⁹⁹.

Mais puisque l'être peut encore, à tous ses degrés, se subdiviser en être purement intentionnel, qui s'affirme dans la seule pensée, et en être réel, qui s'affirme dans l'absolu, «qui me dira si les étagements nécessaires de puissance et d'acte, que j'affirme, appartiennent à ma pensée ou se réalisent aussi, parallèlement, en dehors de ma pensée ?»³⁰⁰ Autrement dit, la question qui se pose est la suivante :

la hiérarchie analogique de l'acte, impliquée dans l'affirmation plénière d'être, s'achève-t-elle nécessairement *hors* de notre pensée ? ou bien peut-elle, au contraire, rencontrer sa clef de voûte logique, son sommet absolu, sa perfection idéale, à l'intérieur même de notre pensée ?³⁰¹

Examinant les espèces de « contenu objectif » pour voir « à quelle condition elles sont affirmables *sub ratione entis* »³⁰², le P. Maréchal montre que, notre intelligence n'étant pas intuitive, le premier objet affectant nos facultés intellectuelles est un attribut quidditatif, abstrait des individus matériels, c'est-à-dire un concept spécifique, et que c'est dans nos concepts spécifiques que «devront se découvrir tous nos autres concepts objectifs; ceux-ci ne seront concepts objectifs, susceptibles de recevoir l'attribut d'être, que dans la mesure où l'indiquera leur appartenance ou leur relation à une appréhension spécifique originelle»³⁰³. Mais toute quiddité abstraite est affectée d'une double indétermination (comme essence divisée de l'*esse*, et comme représentation matérielle privée de tout *suppositum* particulier). Pour «recevoir l'attribut d'être

²⁹⁸ *Op. cit.*, p. 247.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Op. cit.*, p. 248.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Op. cit.*, pp. 249-250.

actuel», elle doit se dépouiller de cette double indétermination, autrement dit : «en tant que représentation abstraite, se 'subjectiver' dans la matière concrète (...), en tant que forme finie, trouver le complément de son unité intelligible dans sa dépendance intrinsèque par rapport à l'acte pur d'être»³⁰⁴.

Or, observe le P. Maréchal, ces deux termes (pure matière et Acte pur) requis pour toute réalisation actuelle de la quiddité «s'étendent tous deux *en dehors de la sphère purement conceptuelle*, en deçà ou au delà de toute 'idée' de notre entendement»³⁰⁵; la matière marque la limite inférieure de nos concepts et, à la limite supérieure, l'Être pur ne peut pas non plus être représenté en nous par une forme qui lui convienne. Le P. Maréchal conclut :

Dans le cadre d'une métaphysique franche de l'acte et de la puissance, on tiendra donc pour démontré, que tout concept abstrait, objectivé dans une affirmation d'être, a dû non seulement se concrétiser par référence à la matière, et déjà s'extérioriser ainsi par rapport à la pensée, mais surtout se subordonner, selon la relation d'analogie, à une condition existentielle supérieure et absolue, qui ne peut davantage demeurer interne à notre pensée, et même qui ne peut être que le sommet absolu du Réel, l'Acte pur. Le contenu affirmé ou affirmable de notre conscience ne se suffit donc pas, logiquement, comme représentation pure, comme «idéal» opposé à du «réel». L'affirmation d'être, qui déjà, quant à sa matière primitive, est amorcée en nous par une *invasion de réel concret*, se poursuit et s'achève (dans l'implicite vécu) par la *position absolue* du Réel transcendant : passivité initiale, position terminale, tout notre savoir formel devient «inobjectif» et inconsistant s'il ne se rattache à ces deux extrêmes³⁰⁶.

Il est évident que l'affirmation objective n'exige de référence *explicite* ni à la matière concrète, ni à l'Acte pur d'être. Mais

si nous pouvions embrasser d'un seul regard les conditions logiques et ontologiques du réel, nous verrions clairement et constamment que tout «abstrait» est secondaire, c'est-à-dire n'est, originellement, que la forme immatérielle de notre perception d'individus concrets; nous verrions aussi que le pur «pensé», fût-ce l'existence *idéale*, n'est encore, en nous, que du «possible», et que la connaissance du «possible», n'est nullement une étape nécessaire vers la connaissance de l'«existant» : que, bien au contraire, le

³⁰⁴ *Op. cit.*, p. 251.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Op. cit.*, pp. 251-252.

«possible» nous est donné primitivement dans l'«existant». Enfin, nous verrions que l'«existant» même n'est «intelligiblement» connaissable que par son rapport vécu à l'acte absolu d'être. Pour apercevoir cet enchaînement implicite de conditions, latentes sous toute attribution d'être, nous devons user d'analyse réfléchie et d'effort dialectique ³⁰⁷.

On peut donc dire, en résumé, que si l'affirmation objective est applicable à toutes les essences finies, elle obéit cependant, en tant qu'elle exprime le degré d'actualité des objets, à une loi de progression rigoureuse :

En effet, affirmer la matière (ce qui ne nous est possible qu'en vertu de notre participation physique à celle-ci), c'est en même temps affirmer la forme, acte de la matière; affirmer l'essence, c'est indirectement affirmer l'*esse*, acte de l'essence; affirmer l'*esse* fini, acte limité, c'est affirmer l'Acte pur comme condition rationnelle suprême, comme Idéal par excellence, c'est logiquement affirmer l'Acte pur comme Réalité absolue, car un Acte pur *idéal*, qui ne serait pas posé comme un Acte pur *réel*, ce serait une puissance d'actuation déclarée sommet de l'acte. Toute affirmation qui s'immobiliserait à l'un des échelons inférieurs d'actualité, entrerait donc en conflit avec le contenu affirmé, et se ruinerait elle-même. Sur la ligne montante de l'acte, une loi dialectique transcendante, loi de nature, sanctionnée par la menace toujours imminente de l'incohérence logique, marque d'avance, jusqu'à la dernière (qui n'est plus représentable en concepts), les grandes étapes de l'affirmation objective ³⁰⁸.

Nous n'entrerons pas ici dans la déduction proprement dite par laquelle le P. Maréchal démontre que toute énonciation, pour être objective, «doit contenir l'affirmation implicite d'une *réalité absolue déterminée*, en d'autres termes, que l'*absolu nouménal* entre dans les présupposés logiques de l'objet comme tel»³⁰⁹. Soulignons simplement la manière dont le P. Maréchal, qui recherche, dans l'activité intellectuelle humaine, l'*a priori* radical délimitant l'objet formel de la puissance intellectuelle comme telle ³¹⁰, montre que «la 'forme' de notre dynamisme intellectuel, considéré comme activité immanente, ne se traduit bien que par le concept transcendantal d'être» qui, à la différence du concept prédicamental, est analogique ³¹¹. La «forme

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 252.

³⁰⁸ *Op. cit.*, pp. 253-254.

³⁰⁹ *Op. cit.*, p. 262.

³¹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 277.

³¹¹ *Op. cit.*, p. 280.

naturelle', logiquement antérieure à tout acte élicite d'intelligence – forme, donc, de l'acte premier' intellectuel – n'est autre que la forme universelle et abstraite de l'être : 'Primum principium formale est ens'³¹². A ce stade primitif, précise le P. Maréchal, cette forme

ne représente point encore un «objet», même virtuel, mais seulement la forme d'une virtualité assimilatrice, une «condition formelle a priori» réglant d'avance notre appréhension d'objets éventuels. Pour s'objectiver dans la conscience, elle doit rencontrer d'abord, dans une matière sensible, un «intelligible en puissance»³¹³.

Le P. Maréchal insiste sur ce caractère d'*a priori* :

Au fond de nos analyses, nous avons rencontré toujours les «premiers principes intelligibles», ou, si l'on veut, *la forme transcendante et analogique de l'être*, non point, il est vrai, comme expression objective mais comme règle a priori, comme exigence formelle³¹⁴.

Cette possession virtuelle des «premiers principes de l'être» est, dans notre intelligence, une participation au pouvoir intuitif de l'intelligence absolue³¹⁵.

³¹² *Op. cit.*, p. 322.

³¹³ *Op. cit.*, pp. 322-323.

³¹⁴ *Op. cit.*, p. 325. Le P. Maréchal renvoie à S. Thomas : «Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam ...Principium hujus actionis... [est] virtus intellectus agentis» (*Somme théologique*, I, q. 79, a. 5, ad 3).

³¹⁵ *Op. cit.*, p. 325. Cette «participation stable de l'Intelligence pure, acte suprême et premier», n'est autre que l'intellect-agent (p. 324). Le P. Maréchal a précédemment montré que «puisque l'apriorité logique – qui se confond avec l'universalité (...) – doit, pour prendre un sens positif, être fondée sur une apriorité ontologique proportionnée (*intellectus aeternus*), il devient évident que, si nous avons des connaissances vraiment universelles et nécessaires, la condition a priori qui les rend telles sera, non seulement l'antériorité limitée et la permanence contingente de nos intelligences finies, mais bien un a priori supérieur, qui domine à la fois et compénètre nos facultés et leurs objets» (*op. cit.*, p. 95). Et le P. Maréchal ajoute : «Aussi ne nous étonnerons-nous pas de voir (...) S. Thomas rechercher le principe suprême de toute apriorité dans la participation active de notre intelligence à la lumière de l'Intelligence créatrice» (*ibid.*). (Quant à l'*a priori* de la volonté, son «acte premier», il consiste en une motion de la Cause universelle, motion dirigée à une fin qui a pour spécification la forme naturelle du sujet : voir p. 295 ss.). Mais peut-on vraiment dire que S. Thomas, quatre siècles avant Kant, a posé en métaphysique le principe d'apriorité (et, par exemple, en a «dédit l'existence et l'unicité de Dieu comme suprême 'condition a priori' d'unité des objets» : *op. cit.*, p. 92) ? Peut-on vraiment dire que «dans le thomisme, la théorie entière de l'intellection humaine se développe, telle une ellipse, autour de deux foyers : l'*extériorité* (la contingence) du donné sensible et l'*apriorité* (la nécessité) de la forme intelligible, en tant qu'intelligible» (p. 91) ? Le P. Maréchal n'hésite pas à dire (en s'excusant même d'aligner si persévèrem-

Ainsi, dans la perspective du P. Maréchal, l'être est vu avant tout comme l'*a priori* transcendantal (lequel n'est autre que l'exigence de l'objet formel de l'intelligence, inscrite dans la nature même de celle-ci³¹⁶) à partir duquel il opère une déduction objective. L'«exploration réflexive de l'implicite transcendantal»³¹⁷ révèle (par le moyen de la fin dernière subjective, qui entraîne l'affirmation d'une fin dernière objective nécessairement existante³¹⁸) que l'Être absolu est présent, comme Fin universelle, dans «les conditions a priori de nos primitives aperceptions d'objets». Puis les éléments empiriques de la connaissance nous apparaissent comme «captés successivement par la tendance fondamentale qui nous porte à l'assimilation universelle de l'être», et comme la spécification (chacun dans sa forme propre) «d'autant de fins partielles, suspendues à la Fin dernière et absolue»³¹⁹. On voit alors comment, sur une base purement critique, se dessine la vision métaphysique du P. Maréchal, qui est en réalité celle d'un système d'objets, entre l'*en soi*

ment des truismes» !) que les conditions *a priori* de la Critique kantienne et l'objet formel des Scolastiques sont deux considérations qui se couvrent l'une l'autre (cf. *op. cit.*, p. 100).

³¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 346. L'objet formel d'une puissance, affirme le P. Maréchal, «comme tel et en soi (...) est strictement universel et immuable» (*op. cit.*, p. 98). Or, pour le P. Maréchal, «une fonction d'universalité est toujours une fonction d'apriorité, au double point de vue logique et psychologique» (*ibid.*). Et S. Thomas à la différence de Kant fonde «tout a priori logique ou fonctionnel dans l'absolu métaphysique. Aussi, l'apriorité de l'objet formel de nos puissances cognitives lui paraît devoir s'appuyer, en dernière analyse, sur la priorité inconditionnelle de l'Acte – Acte créateur, qui 'meut en se faisant désirer' (...). Toute créature, en effet, garde la nostalgie de l'Actualité parfaite dont elle est émanée, et, selon les possibilités de sa nature, ébauche un mouvement de retour vers Dieu (...). Les facultés connaissantes occupent un degré privilégié dans cette hiérarchie d'indigences actives : ce degré est marqué, en chacune, par leur nature, participation déficiente de l'Intellection subsistante; et leur nature même détermine la forme caractéristique de leur aspiration plus ou moins lointaine vers la plénitude de l'acte, c'est-à-dire définit leur objet formel» (*ibid.*).

³¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 346. Inventorier «l'immense richesse que recèlent les implications subjectives de tout acte humain de connaissance», souligne le P. Maréchal, «serait d'ailleurs construire une métaphysique, et non plus seulement en indiquer le seuil» (pp. 346-347; c'est nous qui soulignons).

³¹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 338 : «lorsque la fin subjective est la fin dernière, elle est poursuivie nécessairement, en vertu d'une disposition a priori, d'un vouloir naturel, logiquement préalable à toute activité contingente.

Or, vouloir nécessairement et a priori la fin subjective, c'est en adopter nécessairement et a priori la possibilité, et c'est par conséquent affirmer *nécessairement et a priori* l'existence (nécessaire) de la fin objective.

Notre affirmation implicite de l'Être absolu porte donc la marque d'une *nécessité a priori*, ce qu'il fallait démontrer».

³¹⁹ *Op. cit.*, p. 347.

de l'activité subjective et l'*en soi* de l'Être absolu, de la «Fin absolument dernière du devenir intellectuel»³²⁰, posée comme condition de possibilité :

Ainsi se constitue devant notre pensée réfléchie, sous le principat de l'Être infini — clef de voûte de la Métaphysique — un vaste *système* des objets : les uns subsistant par eux-mêmes, les autres rattachés à une subsistance; les uns, êtres, modalités ou relations physiques; les autres, êtres, modalités ou relations mentales. Êtres, principes d'être, ou modes d'être, ou aspects abstractifs d'êtres, la réflexion nous les découvre de plus en plus distinctement, étalés devant nous comme les échelons possibles de notre ascension vers Dieu, c'est-à-dire, comme autant d'*essences* réelles, engrenées entre elles, mais subordonnées toutes à l'Être absolu, *Fin dernière* et *Cause universelle* ³²¹.

A. Marc

«La métaphysique, affirme le P. Marc, est une métaphysique de l'être, en étant une métaphysique de l'acte et de l'*esse*»³²². Et il précise que la métaphysique interroge sur l'être, sur l'acte, sur l'unité, sur l'intelligibilité. «L'être est ce par quoi chaque chose est soi et ce par quoi je suis moi, ce par quoi tout fait acte de présence et, moi, je fais acte de présence d'esprit»³²³. Ainsi, la question «qu'est l'être ?» s'intériorise en

³²⁰ *Op. cit.*, p. 306.

³²¹ *Op. cit.*, pp. 347-348. E. Dirven commente : «la route par laquelle nous a conduits Maréchal s'arrête devant une condition de possibilité qui se trouve aussi bien à l'origine qu'à la fin de toute notre activité consciente; Alpha et Omega de toute la métaphysique maréchalienne, cette condition est ce que nous cherchions. Affirmée dans chaque application logique et abstraite du principe d'identité, elle est apparue comme l'origine dont émanent l'existence et la nature de tous les premiers principes que nous portons en nous, et comme la fin qui dirige nos actions.

Un Absolu soutient notre être, un principe radical est à l'origine de nos actes, un acte précède toute forme. Dans une métaphysique existentielle on ne peut donc pas s'arrêter aux aspects formels de la vie, mais il faut pousser la recherche jusqu'à déterminer sa conduite devant l'existence de la Cause universelle. De la forme il faut progresser jusqu'à l'affirmation de l'Acte pur. L'Acte pur ne sera pas atteint; mais, à travers la multiplicité des actes journaliers, on croîtra vers l'union consciente de son être avec l'Absolu» (*op. cit.*, p. 274).

³²² *Dialectique de l'affirmation*, p. 10. Le P. Marc se propose de pousser les principes de S. Thomas «aussi loin que possible en fonction de l'évolution philosophique, qui s'est produite après lui jusqu'à nos jours» (Avant-propos, p. 10).

³²³ *Op. cit.*, p. 28.

celle-ci : «que suis-je dans l'être ?» Mais immédiatement apparaît le point de vue auquel se place le P. Marc, celui d'une métaphysique faisant la synthèse de l'être et de l'esprit : ce «je», c'est le sujet en tant que pensant, et «l'être en tant que tel» est défini, si l'on peut dire, comme «le principe même de la relation du connaissant et du connu», de la relation sujet-objet. Le P. Marc interroge alors :

Qu'est-ce donc que l'être, dans lequel connaissant et connu communiquent, c'est-à-dire s'unissent et se distinguent ? Qu'est en lui-même cet acte de présence, grâce auquel la connaissance est l'acte commun du connaissant et du connu ? Pour me connaître à fond, moi, sujet pensant, pénétrer de même l'objet connu en acte, il faut creuser cette idée d'acte qui nous dépasse et nous enveloppe tous les deux ³²⁴.

³²⁴ *Op. cit.*, p. 29. Dans un ouvrage ultérieur où l'accent est mis davantage sur le rapport des étants à l'être (probablement pour assimiler Heidegger après avoir assimilé Kant – démarche comparable à celle de Karl Rahner, mais plus psychologique), le P. Marc garantit l'objectivité de l'analyse réflexive, «puisque les conditions dernières de toute réflexivité comme de toute objectivité sont les mêmes», et que «dès le début le sujet n'est condition active et passive de l'objet qu'en ayant lui-même, comme celui-ci, l'être comme condition» (*L'être et l'esprit*, p. 28). Notons également la manière dont le P. Marc justifie le caractère phénoménologique et réflexif de son «ontologie» : «Force est bien pour notre esprit humain de partir de lui-même, en tant qu'il est dans le monde, c'est-à-dire de partir de la place, où il se trouve et de voir jusqu'où il peut aller. Sans rien mettre au début entre parenthèses, la description doit veiller à ressaisir, avec les données objectives, l'esprit connaissant et voulant, en tant que sujet-source d'actes et de présence d'esprit; dans ce but elle doit être réflexive, et ce caractère, au lieu de fermer l'accès à l'ontologie, l'ouvre au contraire. Comme cela paraîtra par la suite, elle provoque une dialectique authentique en fonction des premiers principes. Elle nous conduira aux idées fondamentales d'être et d'esprit comme tels. Partis de l'esprit humain, nous aboutirons à l'idée de l'être comme tel, et l'analyse de celle-ci nous renverra à l'idée de l'esprit comme tel, parce que l'être cache imparfaitement l'esprit' [la formule est du P. Rousselot]. Mais elle ne le cache pas sans le révéler, sans l'exiger. De l'interférence de ces idées surgit précisément l'ontologie, qui unit en elle l'être et le *Logos*. Entre la phénoménologie et l'ontologie, ce *Logos* n'est-il pas le moyen terme, qui relie le phénomène à l'être ? Il amène l'être à la parole, en installant cette parole dans l'être, pour exprimer celui-ci» (*op. cit.*, pp. 14-15). Le P. Marc précise alors ce qu'il entend par «ontologie» : «Précisons la signification de ce terme, *ontologie*, car son étymologie peut être l'occasion d'une méprise. Plutôt que l'être et le *logos*, il semble unir l'étant et le *logos* ou le *verbe*. Il renvoie au participe présent du verbe grec : ὄν, plutôt qu'à son infinitif : εἶναι. Il suggère le mot scolastique latin *ens* plutôt que le verbe *esse*. Or la tâche sera justement de dépasser l'étant, les étants, pour atteindre l'être. Puisque le participe latin *ens* est ainsi nommé à partir de l'*esse*, la question se pose aussitôt : quelle est la relation de l'étant à l'être ? Si l'étant est ce qui participe, et l'être ce qui est participé, quelle est la signification de ce langage ?» (*op. cit.*, p. 15). Cf. p. 97 : «Par son étymologie ce terme [l'ontologique] unit l'être et le discours; il amène l'être à la parole et réciproquement. L'être y est cependant premier. Nous l'avons déjà

La métaphysique, «œuvre de la raison pure et de l'intelligence», est une «œuvre de l'esprit, qu'il élabore en lui-même»³²⁷.

La métaphysique du P. Marc, en réalité, a pour objet l'idée d'acte et d'être, et non pas l'être³²⁶; comme il le dit expressément, elle est une réflexion de la pensée sur ses propres actes en tant qu'ils pensent le réel³²⁷, et plus précisément sur l'acte du jugement. Le P. Marc voudrait, dans la ligne de Kant (et, d'une certaine manière, de Fichte) établir *a priori* l'objet de la métaphysique. Si la métaphysique existe, son objet ne

remarqué : la formation de ce mot ne rend pas entièrement ce que se propose ce travail. Sa première partie rend en français le participe présent (ἔν) du verbe grec (εἶναι) et semble s'en tenir à l'étant, à l'*ens*, et ne pas le dépasser pour aller jusqu'à l'être. Il n'existe malheureusement pas d'autre terme dans notre langue. Sans commettre de barbarisme, il serait mieux de dire : l'*être-verbe*, pour qu'affleure davantage à la pensée l'acte de l'affirmé et de l'affirmant, qui nous intéresse ici tout d'abord». — Reprenant à sa manière la pensée du P. Maréchal, le P. Marc souligne que si l'aperception transcendantale, fonction d'unité, ne se saisit que comme «fonction unificatrice du divers et du multiple de l'espace et du temps», alors «toute intuition intellectuelle vraie nous est refusée; l'idée de l'être se réduit à celle de l'étant; nous sommes bornés à la sphère des phénomènes et il n'y a pas en nous d'autre transcendance que celle (...) [de] l'imagination» (*op. cit.*, pp. 36-37).

³²⁵ *Dialectique de l'affirmation*, p. 31. Le P. Marc tente une sorte de synthèse de S. Thomas et de Brunschvicg (cf. fasc. II, p. 179 : l'affirmation de l'être) en reprenant à son compte et appliquant «plus heureusement» à la métaphysique ce que Brunschvicg disait de la révolution mathématique : «Le merveilleux, c'est que l'intelligence enfin rendue à l'autonomie de son activité méthodique, cet *intellectus sibi permissus*, apparaisse aussi capable de supporter l'édifice [d'une métaphysique] (...) La raison de l'homme, depuis vingt siècles méconnue, aussi bien dans la pureté spirituelle de ses principes que dans sa capacité de se rendre maîtresse de l'univers, est enfin mise au jour» (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. XIX, cf. A. MARC, *op. cit.*, pp. 31-32). A la suite d'Hamelin, le P. Marc tente une «alliance du rationalisme le plus intrinsèque et d'un sentiment quasi *existentiel* de la personne» (Avant-propos, p. 7).

³²⁶ La métaphysique, pour lui, se décompose en deux temps : «s'élever des divers concepts à l'idée de l'être et de cette idée supérieure redescendre aux concepts particuliers, ses 'inférieurs'» (*op. cit.*, p. 71; cf. Epilogue, p. 719 : «Il s'agissait, [...] comme dans les métaphysiques déductives modernes, après s'être élevé des êtres à l'être comme tel, de redescendre de celui-ci aux êtres particuliers et de retrouver en lui la loi de leur diversité»).

³²⁷ Cf. *op. cit.*, p. 43. Il est intéressant de remarquer la manière dont le P. Marc, signalant comment l'idée de l'être élaborée au Moyen Age se dénature chez Spinoza (pour qui l'idée d'être et les transcendantaux ne sont plus que des idées confuses au dernier degré: cf. *Ethique*, II, prop. 40, scholie 1) montre la nécessité impérieuse de «faire volte-face» : «Si la pensée objective est aussi décevante, il paraîtra nécessaire de modifier l'orientation de la réflexion, et comme dans la relation sujet-objet, il n'y a que deux termes, la direction à prendre est fixée par ce fait qu'à se tourner vers l'objet, la métaphysique ne rencontre plus que l'abstrait ou des déterminations vides. Une volte-face s'impose pour rechercher le réel dans l'activité du sujet pensant» (A. MARC, *op. cit.*, p. 83).

Cette volte-face qu'il a faite si volontiers lui-même, le P. Marc montre comment elle s'opère chez Lachelier.

peut être que l'idée d'être, car, étant première, inconditionnée, elle constitue le principe premier³²⁸. Le P. Marc le dit explicitement : il vise à « retrouver un principe vraiment objectif, à partir duquel le savoir puisse être engendré »³²⁹, la *Doctrine de la Science* de Fichte devenant alors une *Doctrine de l'être*. La seule condition requise

est que l'être soit un principe vraiment premier, par conséquent plus universel et plus absolu en un certain sens que la pensée; qu'il en apparaisse le corrélatif de même immensité qu'elle et non pas son contraire; et qu'en fin de compte il l'exige comme son point culminant et premier, absolument nécessaire. Une telle doctrine de l'être, une telle métaphysique n'aurait rien d'une doctrine de la chose en soi hétérogène à l'esprit, puisqu'elle serait une doctrine de l'intelligible en soi³³⁰.

Pour cela, il faut que l'idée d'être soit identifiée à l'*inconditionné*. Or c'est bien à cette idée première, conditionnant tout mais non conditionnée elle-même — à cette idée d'être en laquelle se rencontrent les idées de réel, d'intelligible et d'inconditionné —, que parvient le P. Marc. Cette idée de l'être, « premier principe, éminemment intelligible, éminemment pensable, la suprême et commune assise du réel et de l'esprit »³³¹, le P. Marc va la « camper » (selon sa propre expression) grâce à une élaboration progressive consistant en « l'analyse des actes de notre esprit, en ce qu'ils ont d'intentionnel »³³². Il examine donc les opérations d'appréhension et de jugement, qu'il considère comme « les deux pôles de notre connaissance, son commencement et sa fin, sa mise en marche et son repos »³³³. Ce qui les différencie, c'est que « celle-là

³²⁸ Mais ce faisant, on demeure dans le possible. Comment cette idée d'être a-t-elle été obtenue ? et correspond-elle à la réalité ?

³²⁹ *Op. cit.*, p. 36. La position du P. Marc est celle d'un « réalisme critique » qui, en distinguant sensible et intelligible, « phénomène » et « noumène », définit positivement la nature de ce dernier (cf. *loc. cit.*).

³³⁰ *Op. cit.*, p. 37.

³³¹ *Op. cit.*, p. 38. Cf. *L'être et l'esprit*, p. 39.

³³² *Dialectique de l'affirmation*, p. 105. Le P. Marc se rattache en cela à Gabriel Marcel, qui concentre l'ontologie autour de l'acte d'affirmer, « considéré à vrai dire non pas en soi, non pas en tant qu'acte, mais dans son intentionnalité spécifique » (*Etre et avoir*, p. 203; cf. A. MARC, *op. cit.*, pp. 102 et 105).

³³³ *Op. cit.*, p. 106. Le P. Marc, après avoir examiné les conceptions thomistes, scotiste et suarézienne de l'être, souligne que Suarez, tout en discutant davantage les opinions de Duns Scot que celles de S. Thomas, se rapproche en réalité du premier, en concevant une idée d'être qui fait abstraction de l'existence, alors que la notion d'être authentiquement thomiste, c'est « l'existant ou le capable d'exister, en définitive l'ô » (*L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, p. 106). C. Fabro

présente les essences que celui-ci réalise, en les posant dans l'existence actuelle ou possible, en les rapportant au donné»³³⁴. Les éléments de

reproche au P. Marc de formaliser l'*esse* et de le réduire à l'existence, danger inévitable «*quand on s'arrête à la correspondance directe entre l'esse du jugement et l'actualité du réel auquel renvoie le jugement*» – «ce qui, ajoute C. Fabro, est une position aristotélicienne à laquelle ni Scot ni Suarez ne font de difficulté» (*Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 490). Remarquant que S. Thomas ne démontre pas les premiers principes, et en particulier ne cherche pas à justifier directement «le premier principe de non-contradiction, c'est-à-dire la nécessité de l'être et son unité» (*art. cit.*, p. 108), le P. Marc montre que la nécessité des premiers jugements repose sur la nécessité de l'acte de juger, «pour la raison bien simple qu'une connaissance ne peut pas ne pas être un acte de connaissance et qu'un jugement ne peut pas ne pas être un acte de jugement. Or l'acte de juger ou d'affirmer ne s'évite pas. Donc les lois de son exercice s'imposent avec lui» (*ibid.*).

En effet : l'action humaine s'impose, puisque ne pas agir, c'est toujours vouloir ne pas agir. Mais avec l'acte s'impose aussi une connaissance qui le gouverne : toute connaissance est un acte, mais tout acte est aussi une connaissance : «La conduite en ce qu'elle a de nécessaire et d'absolu, implique, engage et détermine un ordre spéculatif absolu. Il y a du nécessaire et de l'absolu dans la connaissance parce qu'il y en a dans l'acte; inversement l'acte a de la nécessité, de l'absolu, parce qu'une connaissance l'oriente et le mène absolument. Il y a de l'acte dans la connaissance et de la connaissance dans l'acte. Ainsi raisonne saint Thomas après Aristote» (*art. cit.*, pp. 108-109). La clef de toute connaissance est qu'elle est l'acte commun du connaissant et du connu, et donc c'est dans l'acte du connaissant que le connu comme tel est atteint. De plus, le connaître est encore de l'acte en ce sens qu'il est une activité de synthèse, et c'est pourquoi la nécessité du premier principe et de l'être doit être entendue comme nécessité d'acte. «Comme tout jugement le premier principe est essentiellement synthétique : il est synthèse de réel et d'idée parce qu'il est proportion de l'essence à l'existence. Affirmer l'être identique à soi-même, est le dire réel en son intelligibilité, intelligible en sa réalité» (*art. cit.*, p. 109). Or la nécessité d'identifier ces deux idées (intelligibilité et réalité) ne vient pas des deux notions prises dans l'abstrait : la contradiction n'est pas entre les termes comme tels, «mais entre eux et l'acte qui les rapproche ou sépare. Or cet acte est de l'acte : de l'actuel et du réel, par conséquent. Il est acte d'intelligence, donc intelligible en acte. (...) Réel en acte, intelligible en acte, identiquement être tout court. Il ne peut nier l'être et la réalité de l'intelligible sans se nier. Or il ne peut se nier sans s'affirmer. Aussi pose-t-il nécessairement, absolument, l'être, c'est-à-dire l'intelligibilité du réel. Dans son acte de connaissance et son activité intelligente, l'esprit atteint l'acte même des choses et leur actualité intelligible comme telle, à savoir leur être en son identité avec lui-même» (*art. cit.*, p. 110). Le P. Marc poursuit : «L'être est donc de l'acte, et pour cela de l'intelligible et du réel, ou bien il n'est pas. Dans l'acte coïncident la connaissance et l'être. Ramenée à la connaissance de l'acte, la connaissance est à plein un acte de connaissance. La connaissance de l'être est dès lors l'être de la connaissance et la connaissance est dans l'acte parce que l'acte est dans la connaissance. Aussi l'être est-il dans la connaissance et la connaissance en lui. Là sans doute est la racine profonde de l'accord de la raison pratique et de la raison théorique (...) la soudure de la connaissance et de la conduite» (*ibid.*).

³³⁴ *Dialectique de l'affirmation*, p. 108. Le P. Marc pense que chez S. Thomas «l'appréhension a pour signe les mots pris isolément, c'est-à-dire pour s'en tenir aux éléments essentiels : le substantif et le verbe» (p. 109). En réalité, le verbe, qui exprime la manière dont s'exerce la signification des mots (signification saisie à l'état pur par l'appréhension), est le signe du jugement, et non de l'appréhension en elle-même.

l'appréhension ne trouvent leur pleine consistance que dans le « bloc » du jugement, et

le ciment, dans lequel ils prennent, reste en dernière analyse le verbe être; c'est lui qui réunit, car il affirme pour affermir. L'être, âme de la proposition, unité du substantif et du verbe, est par là le signe de l'être, âme du jugement, comme il est le signe de l'être, âme et fond de tout, lequel est l'unité même et la proportion de l'essence et de l'esse³³⁵.

La conclusion du P. Marc est significative :

Donc, puisqu'il n'y a pas de connaissance parfaite sans jugement, pas de connaissance ni de chose, qui ne soient ramenées à l'être et ne se résolvent en lui, la connaissance ne s'achève que lorsque l'esprit, atteignant dans l'essence et l'idée des choses l'être même, y adhère. *Grâce à l'être, le jugement est l'acte de ce réalisateur, qu'est l'esprit*³³⁶.

L'acte de connaissance, pour être capable de tout, doit se dépasser en tant qu'acte d'une conscience limitée, d'un esprit d'une nature déterminée. « Mais, ajoute aussitôt le P. Marc, il faut aussi du côté de l'objet quelque chose qui réponde à cette immensité (...). Au pouvoir qu'a le connaissant de se dépasser correspondrait, dans chaque être, quelque chose qui permettrait de le dépasser »³³⁷. Le P. Marc en arrive ainsi à élaborer son idée d'être, « l'idée la plus universelle possible : le tout, l'ensemble », non pas juxtaposé au particulier, mais le soutenant du dedans et aussi le dépassant³³⁸. Mais « quel est donc ce tout qui con-

³³⁵ *Op. cit.*, p. 114. Après avoir expliqué que l'appréhension, en saisissant les essences, les quiddités, ne fournit que des « morceaux », mais non pas l'ouvrage d'art et la construction stable que « nous formons en nous-mêmes pour atteindre la vérité » (l'expression est de Maritain), le P. Marc ajoute : « Cet ouvrage d'art définitif, le jugement précisément l'élabore, en effectuant la synthèse des données isolées ou juxtaposées, pour constituer avec elles un tout ordonné... » (*Dialectique de l'affirmation*, p. 107).

³³⁶ *Op. cit.*, p. 114 (c'est nous qui soulignons). Voir aussi p. 119 : « Intégrant en elle-même toutes ces données par le fait qu'elle est copule et verbe, ou tout simplement verbe-substantif, l'idée de l'être traduit par soi l'orientation foncière de la représentation à l'affirmation objective, à la position dans le réel, et condense en soi tous les jugements, que je puis porter sur ce réel, ainsi que les choses, dont je puis juger. Par le simple rapport de l'essence à l'existence elle rythme la marche du jugement vers le réel et celle du réel vers la pensée, pour tout résumer en cette loi : les êtres existent selon leur nature *dans la réalité comme dans l'esprit*; selon qu'ils se posent en eux-mêmes, ainsi la pensée les pose et les pèse d'après leur essence » (c'est nous qui soulignons). Cf. *L'être et l'esprit*, p. 42 : « Cette idée [d'être] est le sosie de celle de l'esprit ».

³³⁷ *Dialectique de l'affirmation*, p. 113.

³³⁸ Cf. *op. cit.*, p. 134.

stitue chaque chose comme un tout dans le tout ?» C'est par le moyen de l'idée de représentation que le P. Marc répond : en toute essence particulière que j'affirme ou conçois, je retrouve l'idée de représentation qu'aucune représentation n'épuise à elle seule. Or représentation implique acte représentant et objet représenté, c'est-à-dire, du côté du sujet, acte de présence d'esprit, et du côté de l'objet, simple acte de présence, ceci dans un «acte général de présence» en lequel la connaissance est «l'acte commun du connaissant et du connu, pris en charge par le connaissant»³³⁹. Mais il faut encore préciser : pour que cette présence soit vraiment un acte, il faut qu'elle soit essentiellement acte de position. L'esprit, qui pose l'objet, identifie l'acte par lequel l'objet se pose devant lui : «acte de présence et de position, qui n'est autre que l'acte d'exister, d'être soi». Et si la pensée est un acte, la raison en est que «l'être, l'exister sont déjà une identité active de l'être avec soi, un acte de présence en soi»³⁴⁰.

Ainsi, conclut le P. Marc, l'idée d'être n'est

ni l'essence en général, le vague «quelque chose»; ni l'existence abstraite, indéterminée, mais la proportion de l'essence à l'existence concrète; moins un pur concept qu'un jugement; ou mieux le rythme fondamental du jugement : des choses existent, les êtres sont, chacun selon son essence et sa nature. Elle est l'acte complet de l'esprit et des choses...³⁴¹.

L'idée d'être permet toutes les relations, mais elle est au-dessus. «Tout lui est relatif, sans qu'elle soit forcément relative à rien d'autre»³⁴². Intelligible et réelle par elle-même, «pure position de soi par soi», elle rend intelligible et réel tout le reste. Enfin, parlant cette fois de l'être et non plus de l'idée d'être, le P. Marc, reprenant un certain nombre d'affirmations d'auteurs très divers, affirme que l'être dépasse la distinction de l'objet et du sujet, car il exprime la totalité du réel : or le «tout» ne s'oppose à rien, ne saurait dépendre de rien ³⁴³.

³³⁹ *Op. cit.*, p. 134.

³⁴⁰ *Ibid.* Cf. p. 135 : «Compris comme intériorité active, l'acte d'être, comme tel, se présente comme une perfection pleinement immatérielle de soi. (...) S'il dit acte de présence et n'exclut pas un acte de présence ici et là dans l'espace et le temps, il dit avant tout acte de présence en soi; or cela, comme tel, n'implique pas plus de rapport à l'ici et là que l'intériorité à l'extériorité».

³⁴¹ *Op. cit.*, p. 136.

³⁴² *Op. cit.*, p. 137.

³⁴³ Cf. *op. cit.*, p. 138.

Dans son *Epilogue*, le P. Marc donne un résumé de sa métaphysique déductive.

Deux questions s'étaient posées à lui: qu'est-ce qu'exister ? Qu'est-ce qui existe et quelle est sa nature ? Nous avons déjà noté la manière dont le P. Marc caractérise l'exister et l'être³⁴⁴ en fonction du tout, de la pensée et du vouloir. Mais on constate que l'être est divers, c'est-à-dire analogue : donc en chaque chose se reflète l'ensemble des êtres. Il suffit ainsi d'étudier un cas particulier privilégié «pour retrouver en lui les lois précises du réel dans son tout, pourvu qu'il soit envisagé à la lumière des principes de l'être comme tel»³⁴⁵.

L'analyse du mouvement prouve que l'être mobile est composé d'acte et de puissance. Si le composé d'acte et de puissance est ainsi intelligible, il est intelligible aussi que l'acte existe seul et pur, tandis que la puissance est irréalisable à l'état pur. Donc tout existant est simple ou composé.

L'être mobile, n'ayant pas en lui-même sa raison, réclame une source (cause efficiente) et un terme (cause finale).

Si l'être débute et varie, (ce qui est impliqué par le changement), c'est grâce à la composition d'essence et d'existence, d'où suit la possibilité d'essences diverses par elles-mêmes et d'un commencement absolu dans l'être, une création.

On a vu qu'exister ou commencer d'être, c'est être pensé, voulu, pour penser et vouloir; or pour cela il faut être substance, individu, et par-dessus tout personne. (De même, puisque les essences, qui se rapportent diversement à l'être, s'y réfèrent immédiatement ou médiatement, elles se divisent en substance et accident.)

En plus du commencement absolu par création, nous «remarquons encore» un commencement relatif (génération); et comme à la diversité formelle des essences s'ajoute la multiplicité numérique des individus au sein d'une même nature, la métaphysique explique cela par une nouvelle composition d'acte et de puissance à l'intérieur de cette nature (matière-forme). «Ce qui existe est donc substance, individu, mais surtout personne, ou en eux et pour eux»³⁴⁶.

«Une fois établie cette diversité d'êtres, il est donc normal d'entreprendre la reconstruction dialectique de chacun d'eux, celle de Dieu |!|,

³⁴⁴ Voir fasc. II, p. 271.

³⁴⁵ *Op. cit.*, p. 719.

³⁴⁶ *Op. cit.*, p. 720.

de l'être humain, de l'être matériel, ou de l'être vivant d'après les lois de l'être et de l'acte»³⁴⁷. De plus,

bien que la métaphysique de l'homme ait déjà été exposée dans la *Psychologie Réflexive*, puis vérifiée ici du point de vue de l'Ontologie, cependant la question de l'homme n'est pas épuisée, puisqu'il ne sert guère de savoir ce que nous sommes, si nous ignorons ce que nous devons faire et comment nous devons agir ³⁴⁸.

Donc il ne suffit pas d'élaborer une critique de la connaissance et de la volonté, une «théorie de l'esprit ou du composé de corps et d'esprit», puisqu'elles nous montrent à quels risques est exposée «notre existence suspendue entre la chair et l'esprit, le fini et l'infini». Il faut préciser «le terme de notre destin et le chemin qui nous y mène», ce que fera une nouvelle Critique de la Raison Pratique, ou Morale générale.

Cet effort d'intégration du P. Marc est très significatif. On est très proche d'une philosophie de la rencontre, de la présence, du dialogue – et on est très loin de la véritable métaphysique de S. Thomas. Il s'agit plutôt d'une sorte de méta-psychologie qui cherche, dans la réflexion sur l'exercice même de notre jugement, sur l'acte du jugement, à découvrir l'union de synthèse de l'être et de l'esprit. Ce n'est ni une métaphysique de l'être, ni une critique de l'esprit; c'est une synthèse méta-psychologique par et dans l'acte du jugement d'existence.

St. Breton

Dans une perspective différente et avec l'intention non pas de construire une ontologie, mais d'y introduire, Stanislas Breton veut exposer «quelques aspects singuliers de l'idée d'être». Il ne cherche pas à «vérifier l'idée d'être comme composante inéluctable de tout homme», mais à «analyser cette idée dans sa logique interne, plus exactement dans son *pouvoir rayonnant*»³⁴⁹. Son étude, comme il le déclare lui-même, est «une approche concrète de l'ontologie»³⁵⁰, qui «se rattache, très librement du reste, comme une méditation personnelle, à la phéno-

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, pp. 9 et 16.

³⁵⁰ *Op. cit.*, p. 22.

ménologie»³⁵¹ – et cela parce que, pour Stanislas Breton, «*l'idée d'être n'a pu paraître si verbale, que parce qu'on l'a détachée de tout son contexte phénoménologique*»³⁵². Mais il faut prendre garde de ne pas tomber dans l'autre extrême : «*un romantisme du 'Sollen' indéfini*»³⁵³; il faut donner à l'idée d'être son enracinement dans la vie de l'esprit.

Stanislas Breton distingue d'abord «*idée d'être*» et «*concept*» :

Le scandale de l'idée d'être, c'est qu'elle ne peut être un concept, tout au moins, si l'on entend par concept une structure abstraite, susceptible d'une «description» et d'une résolution en notes constituantes : telle une figure géométrique (...). L'être m'échappe : il est moins ce qui est ou ce qui peut être, *que ce par quoi tout ce qui est et peut être est effectivement ce qu'il est*. Bref, l'être est la condition *a priori* de possibilité de tout étant quel qu'il soit. Rien d'étonnant à ce qu'il glisse entre nos mains...³⁵⁴.

Que signifie donc l'idée d'être ? Stanislas Breton retient comme caractéristiques les traits suivants : 1° *l'idée comme direction*. L'idée est «un sens d'orientation, un vecteur», une «*détermination dynamique dont la forme précise sera le résultat ou le devenu*». L'être, entendu comme idée, serait ainsi le sens d'un mouvement, *ce vers quoi* s'oriente l'esprit et qui en indique l'intentionnalité», ou peut-être seulement «un sens de dépassement», une «présence motrice» relativisant toutes les déterminations³⁵⁵. On peut donc dire que l'être se révèle «sous la forme négative d'une impossibilité de repos» et qu'ainsi il est, «*phénoménologiquement*, la distance ou, plus exactement, ce qui fonde la distance *entre ce que nous saisissons de fait et ce que nous voudrions embrasser de droit*»³⁵⁶. 2° *L'idée comme tâche* : l'idée d'être se présente comme l'idée d'une fin à réaliser, d'une fin «*qui saturerait l'amplitude de notre 'intentionnalité'*»; en ce sens, l'idée d'être est l'idéal où, à la limite, coïncideraient «*ce qui est et ce qui connaît* : la parfaite identité du *Sein* et du *Denken*»³⁵⁷. 3° L'idée étant le principe qui permet le mouvement, «l'idée d'être creuse entre nous et ce qui est (...) l'inadéquation de la réponse à l'abîme qui l'invoque». L'idée d'être est donc «la raison

³⁵¹ *Op. cit.*, p. 9. Voir aussi *De la phénoménologie à l'ontologie*, pp. 213-239.

³⁵² *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, p. 22.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Op. cit.*, p. 7.

³⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 10-11.

³⁵⁶ *Op. cit.* p. 11.

³⁵⁷ *Op. cit.*, p. 12.

profonde d'une insatisfaction (...). L'être, tel que nous le souhaitons, n'est pas ce qui est, n'est rien de ce qui est» et donc «se présente finalement comme le néant de toute détermination»³⁵⁸. Du point de vue phénoménologique, ce passage de l'être au néant exprime l'inadéquation du «réel» à l'être qui anime l'élan de la recherche³⁵⁹.

Stanislas Breton résume ainsi les divers moments de cette croissance de l'idée d'être : 1° l'élan vers l'être, «ce vers quoi»; 2° ses réalisations effectives dans les «choses»; 3° le rapport actif qui les mesure à mon élan défini par l'être; 4° l'inadéquation de leur «matière» à la forme de l'être; 5° le dépassement qui les nie en allant au delà; 6° le néant, explicitation réflexive de l'être comme négation de toutes les déterminations. Ressaisi dans son unité, le mouvement ainsi morcelé exprime le dynamisme interne d'une intelligence tendue vers l'être; grâce à cette tension même, les réalisations où l'être se concrétise sont à la fois mesurées à l'être et reconnues inadéquates, demandant donc d'être dépassées, ce qui s'exprimera en dernier lieu comme la négation de toute limite : le néant³⁶⁰.

Ce qui est premier, pour Stanislas Breton, c'est «une intentionnalité positive d'être»³⁶¹, et non le néant – bien qu'il reconnaisse que «l'actuel est enveloppé dans un horizon de potentialité»³⁶². Les divers moments précédemment notés constituent une série de couples marquant les inflexions du mouvement : intentionnalité et réalisation, détermination et insuffisance, insuffisance et dépassement³⁶³. «La détermination, si elle 'procède' de l'intentionnalité originelle, exerce sur celle-ci, par un choc en retour, le rôle d'un 'révéléateur'»³⁶⁴. Dans et par la détermination, l'intentionnalité d'origine s'actualise consciemment dans son amplitude; et les limitations des déterminations font saillir un au-delà qu'elles n'épuisent pas. «Amplitude, unité, possibilité active : ces trois aspects de l'intentionnalité se renforcent au fur et à mesure de sa réalisation et confèrent au temps vécu sa densité originelle»³⁶⁵.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Cf. *op. cit.*, p. 13.

³⁶⁰ Cf. *op. cit.*, p. 14.

³⁶¹ *Op. cit.*, p. 15.

³⁶² *Op. cit.*, p. 19.

³⁶³ Cf. *op. cit.*, pp. 19-20.

³⁶⁴ *Op. cit.*, p. 21.

³⁶⁵ *Ibid.*

En trois chapitres successifs, Stanislas Breton considère *l'idée d'être et le monde de la perception* (le monde comme horizon, comme unité, comme tout et comme problème), *l'idée d'être et l'imagination de la matière*, puis *l'idée d'être en elle-même* (idée d'être et Présence, idée d'être et Horizon absolu, idée d'être et Relation pure). Enfin, après avoir ainsi repris la signification de l'idée d'être à ces trois niveaux d'intentionnalité, il examine le rapport de l'idée d'être à l'être et l'unité de l'idée d'être.

Stanislas Breton se pose nettement la question : comment l'idée d'être se relie-t-elle à l'être ?³⁶⁶ Et dans ce rapport de l'idée d'être à l'être, il distingue d'abord le «moment négatif» qui en oppose les termes, et qui peut s'exprimer de cette manière : nous ne sommes pas l'être, nous tendons vers l'être, il nous faut devenir ce que nous sommes : nous sommes «*en puissance* à l'être qui nous mesure et qui sera toujours celui qui nous domine et dont nous sommes les serviteurs plus que les bergers»³⁶⁷. Mais nous sommes aussi «*puissance de l'être* qui, dans sa totalité, peut seul répondre à l'exigence qui nous traverse et nous jette au delà de toute détermination»³⁶⁸. Nous comprenons par là comment l'être est «*l'autre* que nous, le *lointain*», mais aussi «ce qui est le plus proche, ce qui répond à l'exigence la plus profonde qui nous constitue»³⁶⁹.

Mais la distinction (moment négatif) n'est pensable que dans la relation (moment positif) : «L'idée d'être ne peut échapper à la domination de l'être qu'en s'évanouissant dans le néant»³⁷⁰. A la différence de toutes les autres idées, «l'idée d'être, comme verbe ou expression noématique et comme acte, est doublement impliquée dans son corrélat ou visé intentionnel», car elle en vérifie d'une part le signifié, d'autre part le sujet (le dénommé); elle est donc à la fois *être* et *étant*³⁷¹. C'est pourquoi il s'agit d'un concept «ontologique» ou «transcendantal»; «les 'notes' de l'être sont les 'propriétés' de l'idée d'être»³⁷². Mais, de par son essentielle intentionnalité, l'idée nous renvoie à «autre chose» et ne peut donc être comprise dans son visé; et jusque dans l'idée

³⁶⁶ Voir *op. cit.*, p. 221.

³⁶⁷ *Op. cit.*, p. 222.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Op. cit.*, p. 223.

³⁷¹ *Op. cit.*, pp. 225-226.

³⁷² *Op. cit.*, p. 226.

d'être le visé n'est pas directement l'idée. Celle-ci ne peut être son propre objet que par l'intermédiaire d'autre chose, mais elle est comprise dans l'objet qui est son corrélat intentionnel : «l'être, tel qu'il se présente à nous, ne peut pas ne pas englober sa propre idée de lui-même»³⁷³, car il implique intelligibilité et donc réflexivité. Entre l'être et l'idée d'être il y a appartenance mutuelle : «Comme l'idée d'être appartient nécessairement à l'être, ainsi l'être appartient à l'idée»³⁷⁴. Autrement dit, «un certain idéalisme», à savoir «le passage réciproque de la pensée dans l'être et de l'être dans la pensée», peut seul exprimer *adéquatement* la richesse de l'être. Sans doute Stanislas Breton ajoute-t-il immédiatement : «Certes, pour nous, la pensée est et reste mesurée par l'être. Mais on entrevoit, de par les seules implications de l'idée d'être, que cette mesure (...) cherche elle-même son dépassement»³⁷⁵. Voilà qui est très significatif d'une position phénoménologique !

Mais quel est le sens profond de l'être ? «L'être, dit Stanislas Breton, n'est pas une chose, mais un acte»³⁷⁶. L'acte, c'est la parfaite détermination, ce qui «tend à clore l'être sur lui-même dans la parfaite *suffisance* d'une forme et d'une actualité absolues»³⁷⁷. A la limite l'être est «l'existence comme actualité d'une détermination toute faite»; c'est le «fait pur», le «il y a» pur et simple³⁷⁸. Mais l'acte se dynamise en énergie, il est une générosité première : l'être doit se donner ce qu'il est. Seule la spontanéité est originelle. La causalité de soi par soi, voilà «le rêve métaphysique de l'être»³⁷⁹, qui implique que ce qui est soit simultanément son point d'origine, son énergie de réalisation, sa propre genèse, son terme, sa propre finalité : «le 'pour-soi' d'une 'réflexion active'. Un pour-soi qui serait simultanément et *vers-soi* (*ad se*) et *en-soi* (*in se*), conjuguant ainsi relation et substance, et le passage réciproque de l'un dans l'autre»³⁸⁰. Voilà, pour Stanislas Breton, le sens profond de l'être.

Et pour le saisir, il nous faudrait remonter par-delà l'existence et l'essence parce qu'il est la source de toute détermination et de tout état. Nous

³⁷³ *Op. cit.*, p. 227.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Op. cit.*, p. 230.

³⁷⁷ *Op. cit.*, p. 231.

³⁷⁸ *Op. cit.*, p. 232.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Op. cit.*, p. 233.

retrouverions ainsi la distinction de l'*ens* (...) et de l'*esse* comme acte d'être, et celle de l'ontique et de l'ontologique³⁸¹.

Ainsi, par son visé le plus profond, l'idée d'être découvre au cœur de ce qui est l'acte d'être qui est son fondement³⁸².

Et si l'être est acte, il faut s'attendre à ce que l'idée d'être qui nous constitue en notre intentionnalité fondamentale participe, elle aussi, à cet acte comme énergie de réalisation³⁸³.

Cette idée «éclaire tous les êtres (...) pour les changer en leur meilleur soi-même»³⁸⁴.

Pour préciser ce qu'est l'unité de l'idée d'être, Stanislas Breton rappelle qu'à l'ouverture de l'intentionnalité transcendante de notre intelligence correspond «un objet formel également un. C'est ce que nous appelons : l'être en tant qu'être»³⁸⁵. Il faut bien souligner, dira-t-il encore, «cette inviscération de l'être comme objet formel dans l'intentionnalité transcendante»³⁸⁶.

L'être est ainsi le lieu qui unifie toutes les démarches de la conscience (enracinées dans son ouverture totale), l'horizon sur lequel se profilent toutes les formes, l'*a priori de familiarité*, qui rend possible toute rencontre. Le souci de l'unité et celui de l'originel se retrouvent et se fondent dans l'idée d'être³⁸⁷.

Mais comment concilier avec la fonction phénoménologique de l'idée d'être (correspondant à notre idéal d'unité) la pluralité évidente de son signifié et de son «dénommé» ? Tout d'abord, si rien, pas même l'idée d'être, ne peut être étranger à l'être, celle-ci, dans sa double fonction de «signification» et de «dénomination», est «le parfait englobant qui, par un privilège unique de 'réflexivité originelle', s'englobe-elle-même»³⁸⁸. L'idée d'être ne peut donc abstraire de rien, et en ce sens il n'y a pas de concept d'être. Et pourtant elle implique un autre type d'abstraction, car elle ne représente explicitement rien de déterminé, mais est parfaitement englobante. Par là même elle est nécessairement

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Op. cit.*, p. 234.

³⁸³ *Op. cit.*, p. 235.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Op. cit.*, p. 238. «L'intelligence, au sens le plus profond, est une disponibilité d'accueil qui nous ouvre, sans limite, au pouvoir illuminateur de ce qui est» (p. 237).

³⁸⁶ *Op. cit.*, p. 238, note.

³⁸⁷ *Op. cit.*, p. 239.

³⁸⁸ *Op. cit.*, p. 240.

concrète, et à cause de son indétermination elle est abstraite; elle est comme au delà de ces deux modalités, comme elle est au delà du concept et de l'expérience. Elle est horizon, et «on ne déduit rien d'un horizon, mais on avance à partir de lui»³⁸⁹.

Si on réduisait l'idée d'être à sa propre pureté idéale, on la détruirait. Il faut au contraire «la restituer à la dialectique immanente qui la traverse et nous emporte avec elle»³⁹⁰. Stanislas Breton cherche à résumer les divers aspects de cette dialectique. Son point de départ, c'est l'idée d'être comme horizon «qui nous pousse au delà de toute détermination», idée qui «définit, dans sa plus vaste généralité, le champ opérationnel» spécifiant l'amplitude de notre pouvoir. Son indétermination «exprime le dynamisme de l'intentionnalité transcendante»³⁹¹.

Le mouvement que l'idée d'être rend possible est orienté, et l'on peut distinguer deux pôles : l'absolu et le monde sensible (le «sol», la «terre»), que la transcendance pousse au delà de lui-même vers l'absolu. C'est en ce sens qu'on peut dire que «l'unité de l'idée d'être est fondamentalement l'unité d'un rapport»³⁹². Mais le danger est alors de «résoudre l'être en relation, comme on a voulu résoudre la substance en fonction»³⁹³. Aussi faut-il bien comprendre que le rapport est «la force qui distingue pour unir, et qui, dans la solidarité des existences, manifeste et réalise leur consistance»; car «l'unité qui traverse l'idée d'être est celle même qui traverse la multiplicité du réel : les deux unités se répondent parce que l'être dans les choses, comme l'être dans l'esprit, est habité par le même sens de transcendance»³⁹⁴. Cette unité est celle d'une structure, la puissance d'organisation thématique du monde, qui fait de lui un univers. Mettant en tout être un sens de transcendance, elle fait apparaître toutes les déterminations comme des limites ouvertes à un au-delà. De même que le poète, selon Heidegger, a le sens inné du pur rapport, ainsi le métaphysicien. Mais cette «puissance relatante» de l'idée d'être ne peut trouver son point de saturation dans l'immanence des êtres du monde qu'elle traverse; car s'ils peuvent être des appuis provisoires, «ils ne révèlent point dans son absolu l'acte

³⁸⁹ *Op. cit.*, p. 241.

³⁹⁰ *Op. cit.*, p. 242.

³⁹¹ *Loc. cit.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Op. cit.*, p. 243.

³⁹⁴ *Ibid.*

d'être» qui est son visé le plus profond. Par là ils ne peuvent que renouveler la différence ontologique entre l'être et ce qui est, et raviver ainsi «l'intentionnalité qui est en nous la blessure de la finitude»³⁹⁵.

Nous ne voulons pas critiquer ici cette étude, mais simplement nous poser quelques questions, et tout d'abord : le phénomène d'intentionnalité peut-il être une véritable approche ontologique ? En face d'études comme celle-ci, c'est le problème qu'on ne cesse de se poser. Si, par l'analyse et la réduction éidétique de l'intentionnalité, on peut sans doute redécouvrir l'idée fondamentale de l'être, remettre en lumière cette idée première qui est comme le tissu fondamental, *a priori*, de toutes nos autres idées, cette idée de l'être, extrêmement riche dans son extension, dans ses ramifications, semble bien être considérée pour elle-même, indépendamment de son fondement ontologique. Stanislas Breton, du reste, le dit lui-même : le phénoménologique ne préjuge en rien de l'ontologique.

Cette étude phénoménologique de l'idée d'être demeure donc étrangère à l'ontologie, et ne peut par conséquent lui être une véritable introduction. L'ontologie réclame une nouvelle attitude : celle de l'expérience impliquant le jugement d'existence : ceci est.

Si donc les intentions de Stanislas Breton sont excellentes, elles ne peuvent cependant être qu'inefficaces. Le grand moyen d'éviter que le verbe être n'ait qu'une signification verbale, c'est de revenir à une attitude très réaliste, par le jugement d'existence et à partir de l'analyse du réel existant³⁹⁶. L'analyse réflexive de notre activité intellectuelle, cette activité fût-elle très parfaite, ne peut nous permettre de redécouvrir une ontologie. Car l'intentionnalité de l'être n'est pas l'être existant en acte. Cette intentionnalité, si fondamentale soit-elle, est dérivée comparativement aux sources d'où elle jaillit : notre intelligence et le réel. Mais dans une perspective phénoménologique, la seule source qui puisse être découverte est notre intelligence, car elle demeure une source immanente et vitale. C'est pourquoi toute réflexion phénoménologique qui se veut absolue ne redécouvre pas *l'être* au delà de l'intentionnalité, mais

³⁹⁵ *Op. cit.*, p. 244.

³⁹⁶ N'oublions pas, à ce propos, la remarque que fait S. Thomas dans son *Commen-*

l'intelligence. Celle-ci apparaît alors comme première; l'esprit est découvert comme source première, immanente, ce qui est au delà, ce qui n'est pas déterminé : le néant de toute détermination.

N'est-ce pas ce que Stanislas Breton reconnaît lorsqu'il distingue l'*être-fonction* de l'*être-objet* ?

L'être-fonction, c'est, en sa plus haute généralité, le sens immanent à l'opérativité humaine, le «vers-quoi» indéterminé qui définit toute conscience comme conscience (non-réflexive) de quelque chose. L'être est donc vécu, comme inviscéré dans la relation fondamentale à un *quid* indéfini...³⁹⁷.

Ce vécu est présenté comme le «mystère de l'être» qui, tel un secret, se refuse à un «éclaircissement absolu». Mais quand la réflexion phénoménologique en fait le thème de son étude, cet être-fonction devient l'être-objet ou l'être-problème : il n'est plus ce que nous vivons, mais ce sur quoi nous «discourons»³⁹⁸.

taire du Peri Hermeneias : cf. fasc. III, pp. 94 ss.

³⁹⁷ St. BRETON, *op. cit.*, p. 22.

³⁹⁸ *Op. cit.*, p. 23.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles cités

L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. Vol. 2 : La philosophie française. Etudes publiées par M. Farber. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1950.

ADAMCZYK, Stanislaus : *De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*. (Analecta Gregoriana, 2). Pontifica Universitas Gregoriana, Roma 1933.

ALAIN : *Les passions et la sagesse*. (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard 1960.

S. ALBERT LE GRAND : *Commentaire des Sentences*. Ed. par A. Borgnet. (Opera omnia, 25-30). L. Vivès 1893-94.

- - *De Bono*. Ed. par H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer et W. Kübel. (Opera omnia, 28). Aschendorff, Münster/W. 1951.

- - *De causis et processu universitatis*. Ed. A. Borgnet. (Opera omnia, 10). L. Vivès 1890-1892.

- - *Metaphysica*. (Opera XVI). 2 vol. Ed. G. Geyer. Aschendorff, Monasterium/Westfalorum 1960 et 1964.

- - *Summa de creaturis*. Ed. A. Borgnet. (Opera omnia, 34 et 35). L. Vivès 1895-96.

- - *Summa theologiae*. Ed. A. Borgnet. (Opera omnia, 31-33). L. Vivès 1895-99.

* Chaque fois que le lieu de parution d'un livre n'est pas mentionné, il s'agit de Paris.

** Nous avons parfois indiqué, entre parenthèses, une édition plus récente que nous n'avons pu utiliser.

*** Nous avons donné ailleurs (dans notre *Essai de philosophie sur L'être*, vol. I) une documentation complémentaire composée d'ouvrages ou articles récents sur la métaphysique, l'être, la substance.

- ALCORTA, José Ignacio : *De ente ut primo cognito secundum Scotum*. In : «De Doctrina Ioannis Duns Scoti», II, pp. 93-103. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966. (Studia Scholastica-Scotistica, 4 vol). Commissio Scotistica, Roma 1968.
- ALEXANDER, Samuel : *Space, Time and Deity*. The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918. 2 vol. MacMillan & Co, London 1934.
- ALEXANDRE DE HALÈS : *Summa theologica*. 4 vol. Typ. Collegii S. Bonaventurac, Quarrachi 1924-1948.
- ALQUIÉ, Ferdinand : *La nostalgie de l'être*. (Université de Paris, Faculté des Lettres). P.U.F. 1950.
- AMBUHL, Hans : Compte rendu de : M.A. KRAPIEC et T.A. ZELEZNIK : *Arystoteles koncepcja substancji*. (La notion de substance chez Aristote (voir ci-dessous Krapiec...)). In : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15 (1968), pp. 153-156.
- ANAWATI, Marcellus-Maria : voir GARDET, L. et ANAWATI : Introduction...
- ANDERSON, James Francis : *St. Augustine and Being*. A Metaphysical Essay. Martinus Nijhoff, The Hague 1965.
- ANTISERI, Dario : *Foi sans métaphysique ni théologie*. Trad. B. Vinaty. (Avenirs, 14). Cerf 1970. (Original : «Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso». Editrice Queriniana, Brescia 1969).
- ARCY, Philippe d' : *Wronski*. Une philosophie de la création. (Philosophes de tous les temps, 70). Seghers 1970.
- ARISTOTE : Organon. II : *De l'interprétation*. III : *Les Premiers Analytiques*. IV : *Les Seconds Analytiques*. VI : *Les Réfutations Sophistiques*. Nouv. trad. et notes de J. Tricot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1950 et 1966.
- - *Physique*. 2 vol. Texte établi et trad. par H. Carteron. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres : vol. 1 (2e éd.) 1952; vol. 2 : 1931.
 - - *Du Ciel*. Texte établi et trad. par P. Moraux. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1965.
 - - *De la génération et de la corruption*. Texte établi et traduit par Ch. Mugler. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1966.
 - - *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Trad. et notes de E. Barbotin. (Coll. des Universités de France). Les Belles Lettres 1966.
 - - *Metaphysica*. Ed. par W. Jaeger. (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis). Clarendon Press, Oxford 1957.
 - - *Métaphysique*. 2 vol. Nouv. éd. avec commentaire par J. Tricot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1953.
 - - *Ethique à Nicomaque*. Nouv. trad. avec introd., notes et index par J. Tricot. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1959.
 - - *Réthorique*. Livres I et II. Texte établi et traduit par M. Dufour. (Coll. des universités de France.) Les Belles Lettres 1932 et 1938.

- - *Art rhétorique* et art poétique. Trad. nouvelle avec texte, introd. et notes par J. Voilquin et J. Capelle. Librairie Garnier frères 1944.
 - - *Poétique*. Texte établi et trad. par J. Hardy. (Coll. des Universités de France, Auteurs grecs). Les Belles Lettres 1932.
- Aspects de la dialectique*. Recherches de Philosophie 2 (1956), Desclée De Brouwer.
- AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne. (Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences humaines). P.U.F. 1962.
- AVICENNE (Ibn Sinâ) : *Gloses*. Sharh kitâb uthûlÿjyâ (Commentaire de la pseudo Théologie d'Aristote). Texte arabe ap. Aristû de A. Badawî, pp. 36-74; trad. française de G. Vajda in : *Revue thomiste* 51 (1952), pp. 346-406 : «Les notes d'Avicenne sur la 'Théologie d'Aristote'».
- - *Le livre de science*. 2 vol. Trad. M. Achena et H. Massé. (Traductions de textes persans). Les Belles Lettres 1955 et 1958.
 - - *Livre des définitions*. Ed., trad. et annoté par A.-M. Goichon. (Mémorial Avicenne, VI). Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 1963. (La trad. française est suivie du texte arabe). – Voir aussi A.-M. GOICHON, *Introduction à Avicenne*.
 - - *Livre des directives et remarques* (kitâb al-'isârât wa l-tanbihât). Trad., introduction et notes par A.-M. Goichon. (Coll. d'Oeuvres arabes de l'UNESCO). Comm. internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth et Vrin, Paris 1951. – (Voir aussi FORGET).
 - - *Logique des Orientaux*. Mantiq al-mashriqiyyîn. Le Caire 1328 H./1910.
 - - *Metaphysica*, sive ejus prima philosophia [*As-Sifâ'*], ex. Dominici Gundisalvi translatione, castigata per Franciscum de Macerata et Antonium Franchantianum. Bernardinum Venetum, Venetiis 1495. (*La métaphysique du Schifâ'*). Trad. faite sur le texte arabe de Téhéran de 1303 H par M.-M. Anawati, o.p. 3 vol. Université de Montréal, Institut d'études médiévales, Montréal 1952).
 - - *Metaphysices Compendium*. Al-Nagâtu. Ex arabo latinum reddidit et adnot. adornavit Nematallah (Ni'mat-Allâh) Carame. Pont. Inst. Orient. Studies, Roma 1926. (*An-Najât'* Le Caire, 1331 H./1913).
 - - *Neuf traités sur la philosophie – sagesse – et les questions physiques*. Tis' rasâ'il fi l-hikma wa l-tabî'iyyât. Le Caire 1326 H./1908.
 - - *Psychologie d'Ibn Sinâ (Avicenne) d'après son Oeuvre As-Sifâ'* éditée et traduite en français par Jan Bakos. Vol. 2. (Travaux de l'Académie tchécoslovaque des sciences, Section de linguistique et de littérature). Ed. de l'Acad. tchécoslovaque des Sciences, Prague 1956. (Vol. 1 : texte arabe.)
- AYER, Alfred Jules : *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics*. In : *Mind* 43 (1934), pp. 335-345.

- - *Language, Truth and Logic*. 2e éd. Gollancz, London 1947 (17e impression 1967). (Trad. française J. Ohana : «Langage, vérité et logique». Flammarion 1956).
- - *Metaphysics and Common Sense*. MacMillan, London 1969.
- - William Calvert KNEALE et al. : *The Revolution in Philosophy*. Introd. de G. Ryle. MacMillan and Co, London et St Martin's Press, New York 1956.
- AYERS, Michael Richard : *The Refutation of Determinism : An Essay in Philosophical Logic*. Methuen, London 1968.
- BACCHIN, Giovanni Romano : *Su le implicazione teoretiche della struttura formale*. Jandi Sapi Editori, Roma 1963.
- BALTHASAR, Nicolas : *L'Être et les principes métaphysiques*. (Bibliothèque de l'Inst. sup. de Phil). Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1914.
- BARTH, Timotheus, ofm : *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum*. In : *Antonianum* 14 (1939), pp. 181-206; 277-298; 373-392.
- BAUDRY, Léon : *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Etude des notions fondamentales. (Publications de la recherche scientifique). P. Lethielleux 1958.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb : *Metaphysica*. Georg Olms, Hildesheim 1963. (Repografischer Nachdruck der 7. Ausgabe, Halle 1779).
- BELMOND, Séraphin : *L'univocité scotiste. Ce qu'elle est, ce qu'elle vaut*. In : *Revue de Philosophie* 21 (1912), pp. 33-44 et 113-127.
- - *L'univocité scotiste : ses fondements*. In : *Revue de Philosophie* 22 (1913), pp. 137-156.
- BÉNÉZÉ, Georges : *Le procès du mot «être»*. In : «Le langage», I (voir sous ce titre), pp. 15-18.
- BENVENISTE, Emile : *Problèmes de linguistique générale*. (Bibliothèque des sciences humaines). Gallimard 1968. (Nouv. tirage).
- BERDIAEV, Nicolaj Aleksandrovic : *Cinq Méditations sur l'existence*. Solitude, société et communauté. Trad. I. Vildé-Lot. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, Montaigne 1936.
- - *Essai de métaphysique eschatologique*. Trad. du russe par M. Herman. (Philosophie de l'esprit). Aubier, éd. Montaigne 1946.
- - *Le sens de la création*. Un essai de justification de l'homme. Trad. du russe par Mme J. Cain. Préface de St. Fumet. (Textes et études philosophiques). Desclée De Brouwer 1955.
- BERGSON, Henri : *Oeuvres*. Ed. du Centenaire. P.U.F. 1959.
- BERKELEY, George : *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Vol. 1 et 2. Ed. par A.A. Luce et T.E. Jessop. Thomas Nelson and Sons, London 1949 (Ed. française : «Oeuvres choisies». Vol. 1. et 2. Trad., préface et notes par A. Leroy. [Bibliothèque de philosophie]. Aubier, éd. Montaigne 1944).

- BETTONI, Efrem : *L'ascesa a Dio in Duns Scoto*. (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Ser. 1, vol. 37). Società editrice «Vita e Pensiero», Milano 1943.
- - *Duns Scoto filosofo*. Società editrice «Vita e Pensiero», Milano 1966.
- BLONDEL, Maurice : *L'Action*. 2 vol. 1 : Le problème des causes secondes et le pur agir. 2 : L'action humaine et les conditions de son aboutissement. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). F. Alcan 1936 et 1937.
- - *L'Etre et les êtres*. Essai d'ontologie concrète et intégrale (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1935.
 - - *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre. (La Nef.) Spes 1928.
 - - *La tâche de la Philosophie d'après la Philosophie de l'Action*. In : *Annales de philosophie chrétienne* 153 (1906), pp. 47-59. (Sous le pseudonyme Bernard de Saily).
- BOÈCE : *De Trinitate* (Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii). Patrologie latine, vol. 64, col. 1247-1256.
- - *In Isagogen Prophyrii Commenta*. Ed. G. Schepps et S. Brandt. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum..., 48). F. Tempsky. Vindobonae; G. Freytag, Lipsiae 1906.
 - - *Quomodo substantiae...* [De Hebdomadibus]. Patrologie latine, vol. 64, col. 1311-1314.
- BOEHNER, Philotheus, ofm : *Collected Articles on Ockham*. Ed. by E. M. Buytaert, ofm. (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series. 12). The Franciscan Inst., St. Bonaventure/N.Y., E. Nauwelaerts, Louvain et F. Schöningh, Paderborn 1958.
- S. BONAVENTURE : *Opera omnia*. 10 vol. Ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimos cod. ms. emendata, anecdotis aucta, ... Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882-1902.
- BONETTI, Aldo : *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti*. In : *Rivista di filosofia neo-scolastica* 45 (1953), pp. 310-328.
- BONETTI, Ignazio : *Il problema di fondo della metafisica tomista : l'«essere» e la struttura del concetto di ente*. In : *Rivista di filosofia neo-scolastica* 53 (1961), pp. 337-352.
- BOURDILLON, M. : *Levi-Strauss and Myth*. In : *The Month* (1968) March, pp. 149-163.
- BOURGEOIS, Bernard : *L'idéalisme de Fichte*. (Coll. «SUP», Initiation philosophique, 82). P.U.F. 1968.
- BRADLEY, Francis Herbert : *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*. 7e impression. Allen & Unwin, London 1920.
- - *Essays on Truth and Reality*. (Repr.) Clarendon Press, Oxford 1944.

- BRENTANO, Franz : *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg/Br. 1862. (Nouv. éd. : Georg Olms, Hildesheim 1963).
- BRETON, Stanislas : *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*. (Problèmes et doctrines, 16). Vitte, Paris et Lyon 1959.
- - *De la phénoménologie à l'ontologie*. In : *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1957), pp. 213-239.
- BROSCH, Hermann Joseph : *Der Seinsbegriff bei Boethius*. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IV, 1). Rauch, Innsbruck 1931.
- BROUHAIRE, Claude : *Schelling ou la quête du secret de l'être*. (Philosophes de tous les temps, 62). Ed. P. Seghers 1970.
- BRUNSCHVICG, Léon : *De la vraie et de la fausse conversion*. Suivi de *La querelle de l'athéisme*. (Philosophie de la matière, 3). P.U.F. 1951.
- - *L'idéalisme contemporain*. 2e éd. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Félix Alcan 1921.
 - - *La modalité du jugement*. Alcan 1897.
 - - *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2 vol. 2e éd. P.U.F. 1953.
- CAJETAN, Thomas de Vio : *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*. Cura et studio M. Laurent, Marietti, Taurini 1934.
- CAMMANN, Klaus : *Das System des Advaita nach der Lehre Prahâsâtman*. (Münchener indologische Studien, 4). O. Harrassowitz, Wiesbaden 1965.
- CARNAP, Rudolf : *Die alte und die neue Logik*. In : *Erkenntnis* 1 (1930-1931), pp. 12-26.
- - *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. In : *Erkenntnis* 2 (1931), pp. 219-241.
- CASE, Edward A. : *A Critique of the Formative Thought Underlying Francis Suarez's Concept of Being*. (The Cath. Univ. of America, Philosophical Studies, vol. 187, Abstract, No 38). The Catholic University of America Press, Washington 1959.
- CHAHINE, Osman : *Ontologie et théologie chez Avicenne*. Adrien-Maisonneuve 1963.
- CHANTRAINE, Pierre : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Vol. 2. Klincksieck 1970.
- CHEVALIER, Jacques : *Entretiens avec Bergson*. Plon 1959.
- - *Histoire de la pensée*. IV. *La pensée moderne*. De Hegel à Bergson. Texte posthume mis au point par Léon Husson. Flammarion 1966.
- CHRISTIAN, William A. : *A Discussion on the New Metaphysics and Theology*. In : *The Christian Scholar* 50 (1967), pp. 304-315.

- CLAUBERG, Johann : *Opera omnia philosophica*, ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora... Cura Joh. Theod. Schalbruchii... Wolfgang, Janssonio-Waesbergios, Boom, a Someren et Goethals, Amstaldami 1691.
- COLETTE, Jacques : *La critique de l'objectivité*. Pensée de l'être et liberté de la foi. In : «Procès de l'objectivité de Dieu». Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu, pp. 105-122 (Cogitatio fidei, 41). Cerf 1969.
- COLLINDER, Bjorn : *Les origines du structuralisme*. (Acta Universitatis Upsaliensis, Acta Societatis Linguisticae Upsaliensis, nova series 1 : 1). Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962.
- COLLINS, James : *The Thomistic Philosophy of the Angels*. (The Catholic Univ. of America, Phil. Studies, 89). The Catholic University of America Press, Washington 1947.
- La connaissance de l'homme au XXe siècle*. Rencontres internationales de Genève 1951. (Histoire et Société d'aujourd'hui). Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1952.
- CORBIN, Henry : *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en islam shi'ite*. In : «Le langage», I (voir sous ce titre), pp. 24-30.
- CORETH, Emerich, sj : *Metaphysik*. Eine methodisch-systematische Grundlegung. 2e éd. Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, München 1964.
- CORVEZ, Maurice, op. : *L'Etre de Heidegger est-il objectif ?* In : Revue thomiste 55 (1955), pp. 565-581.
- - *Existence et essence*. In : Revue thomiste 51 (1951), pp. 305-330.
- CRONIN, Timothy J., sj : *Objective Being in Descartes and in Suarez*. (Analecta Gregoriana, vol. 154, Series Fac. Philos., sectio A, n. 10). Gregorian University Press, Roma 1966.
- DALBIEZ, Roland : *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du «Descartes» de M. Gilson*. In : Revue d'Histoire de la Philosophie 3 (1929), pp. 464-472.
- DAVAL, Roger : *La métaphysique de Kant*. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1951.
- DECLoux, Simon, sj : *Temps, Dieu, liberté dans les commentaires aristotéliens de saint Thomas d'Aquin*. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne. (Museum Lessianum, section philosophique, 54). Desclée De Brouwer 1967.
- DELBOS, Victor : *Maine de Biran et son œuvre philosophique*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1931.

- DE MUNNYNCK, Marc, op : *L'idée de l'être*. In : Revue néo-scholastique de philosophie 6 (1929), pp. 182-203, 257-279 et 415-437. Paru également comme tiré à part : Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1929.
- DESCARTES, René : *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par E. Gilson. Vrin 1925.
- - *Oeuvres*. 12 vol. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Cerf 1897-1913.
- DESCHOUX, Marcel : *La philosophie de Léon Brunschvicg*. Préf. de J. Hypolite. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1949.
- DE WAELHENS, Alphonse : *Existence et signification*. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1958. (2e éd. revue 1967).
- DIELS, Hermann : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch. 3 vol. 2e éd. Weidmann, Berlin 1906-1910.
- DI NAPOLI, Giovanni : *La concezione dell'essere nella filosofia greca*. C. Marzorati, Milano 1953.
- DIRVEN, Edouard : *De la forme à l'acte*. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal, s.j. (Museum Lessianum, Section philosophique, 53). Desclée De Brouwer, Paris et Bruges 1965.
- DOYLE, John P. : *Suarez on the Reality of the Possibles*. In : The Modern Schoolman 45 (1967), pp. 29-48.
- DUFRENNE, Mikel : *Brève note sur l'ontologie*. In : Revue de Métaphysique et de Morale (1954), pp. 398-412.
- - et Paul RICOEUR : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Préf. de Karl Jaspers. (Coll. «Esprit», La condition humaine). Ed. du Seuil 1947.
- DUNS SCOT, Jean : *Opera omnia*. Ed. nova... Waddingi... 26 vol. Vivès 1891-95.
- - *Opera omnia*. Iussu... edita praeside P. Carolo Balić. 1 ss. Typ. polygl. Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 ss.
- DWYER, Peter J. : *Thomistic First Principles and Wittgenstein's Philosophy of Language*. In : Philosophical Studies 16 (1967), pp. 7-29.
- ÉCOLE, Jean : *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. (Philosophes contemporains, Textes et études). Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1957.
- - *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*. Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1959.
- EISLER, Rudolf : *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 3 vol. 4e éd. complètement remaniée. Continué et achevée par K. Roretz. Mittler, Berlin 1927-30.
- ÉLIADE, Mircea : *Aspects du mythe*. (Idées, 32). Gallimard 1963.
- - *Myth and Reality*. (World Perspectives, 21). Allen & Unwin, London 1964.

- - *Le mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétitions. (Les Essais, 34). Gallimard 1949.
 - - *Mythologie de notre temps*. (Etudes et documents Payot). Payot 1965.
 - - *Significations du mythe*. In : «Le langage», II (voir sous ce titre) pp. 165-199.
 - - *Traité d'histoire des religions*. Morphologie du sacré. Préf. G. Dumézil. (Bibliothèque scientifique). Payot 1953.
- ENGELS, Friedrich : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Nouv. éd. (Les éléments du communisme). Ed. sociales 1945.
- - voir aussi MARX.
- ERNOU, Alfred et Antoine MEILLET : *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots. 4e éd., 2e tirage. Klincksieck 1967.
- EUCKEN, Rudolf : *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Im Umriss dargestellt. Veit, Leipzig 1879.
- FABRE D'ENVIEU, Jules : *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*. Lethielleux et H. Casterman, libraire, Paris et Tournai 1862.
- - *Examen critique de la philosophie thomiste*. Privat, Toulouse 1904.
 - - *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*. Durand 1864.
- FABRO, Cornelio, cps : *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*. In : *Revue thomiste* 56 (1956), pp. 240-270 et 480-507.
- - *Dall'essere all'esistente*. Morcelliana, Brescia 1957.
 - - *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*. La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia. Ed. Divus Thomas, Piacenza 1972.
 - - *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2e éd. revue et augmentée. (Studi superiori). Società editrice internazionale, Torino 1950.
 - - *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*. In : *Revue thomiste* 58 (1958), pp. 443-472.
 - - *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. (Chaire Card. Mercier 1954, 2). (Univ. catholique de Louvain, Inst. sup. de Phil). Publ. universitaires, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1961.
 - - *Platonismo, neoplatonismo e tomismo : convergenze e divergenze*. In : *Aquinas, Ephemerides thomisticae* 12 (1969), pp. 217-242.
- FEUERBACH, Ludwig : *Sämtliche Werke*. Vol. 2 : Philosophische Kritiken und Grundsätze. Ed. par W. Bolin et F. Jodl. Fr. Frommann, Stuttgart 1904.
- FICHTE, Johann-Gottlieb : *Freiheitslehre*. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Zusammengestellt, eingeleitet u. erläutert v. Th. Ballauf unter Mitarbeit v. I. Klein. (Texte zur Problemgeschichte der Philosophie und der philosophischen Anthropologie). L. Schwann, Düsseldorf 1956.
- - *Initiation à la vie bienheureuse*. Introd. de M. Gueroult, trad. de M. Rouché. (Philosophie de l'Esprit). Aubier Montaigne 1944.

- - *Oeuvres choisies de philosophie première* (1794-1797). Trad. A. Philonenko. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1964.
 - - *La théorie de la science*. Exposé de 1804. Trad. D. Julia. (Univ. de Paris, Fac. des Lettres et Sciences humaines). Aubier, éd. Mouton 1967.
 - - *Sämtliche Werke*. 8 vol. Ed. par J.H. Fichte. Veit, Berlin 1845-1846.
- FINANCE, Joseph de, sj : *Connaissance de l'être*. Traité d'ontologie. (Essais pour notre temps, section de philosophie, 4). Desclée De Brouwer 1966.
- - *Essai sur l'agir humain*. (Analecta gregoriana, 126). Presses de l'Université grégorienne, Rome 1962.
 - - *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1945. (3e éd. Université grégorienne, Rome 1966).
- FINK, Eugen : *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*. (Texte allemand et français). In : «Problèmes actuels de la phénoménologie». Actes du Colloque international de Phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, éd. par H.L. Van Breda, ofm. (Textes et Etudes philosophiques). Desclée De Brouwer 1952, pp. 53-87.
- - *Sein, Wahrheit, Welt*. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. (Phaenomenologica, 1). M. Nijhoff, Den Haag 1958.
- FONSECA, Petrus : *Commentarium in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quatuor*. 2 vol. Georg Olms, Hildesheim 1964. (Repografischer Nachdruck der Ausgabe Köln 1615).
- FOREST, Aimé : *Du consentement à l'être*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Mouton 1936.
- - *La présence de l'être*. In : Etudes philosophiques 15 (1960), pp. 213-219.
 - - *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. (Etudes de Philosophie médiévale, 14). Vrin 1931.
- FORGET, Jacques : *Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne*. In : Revue néo-scholastique 1 (1894), pp. 19-38.
- FOUCAULT, Michel : *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. (Bibliothèque des sciences humaines). Gallimard 1966.
- FRAENKEL, Ernst : *Das Sein und seine Modalitäten*. Etymologica und Verwandtes. In : Lexis 2 (1949), pp. 146-154; (1950-51), 163-204.
- FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO, Laura, C.R. : *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*. (Problèmes et controverses). Vrin 1963.
- FRANK, Simon : *La connaissance et l'être*. Trad. du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Mouton 1937.
- FRIEDLANDER, Paul : *Platon*. 2 vol. I : Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit II : Die platonischen Schriften 1. Periode. 3e éd. améliorée. W. de Gruyter, Berlin 1964.

- GARAUDY, Roger : *La pensée de Hegel*. (Pour connaître la pensée de...) Bordas 1966.
- GARDET, Louis : *L'importance d'un texte nouvellement traduit : Les Gloses d'Avicenne sur la pseudo Théologie d'Aristote*. In : *Revue thomiste* 51 (1952), pp. 333-345.
- - *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinâ)*. (Etudes de Philosophie médiévale, 41). Vrin 1951.
 - - *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*. In : *Revue thomiste* 45 (1939), pp. 537-575; 693-742.
 - - et Marcellus-Maria ANAWATI : *Introduction à la théologie musulmane*. Essai de théologie comparée. Préf. de L. Massignon. (Etudes de Philosophie médiévale, 37). Vrin 1949.
- GARIN, Eugenio : *Storia della filosofia italiana*. Vol. 3. 2e éd. (Piccola biblioteca Einaudi, 80). Giulio Einaudi, Torino 1966.
- GARNIER, Pierre : *Novalis*. (Ecrivains d'hier et d'aujourd'hui, 9). Ed. P. Seghers 1962.
- GELLNER, Ernest : *Words and Things*. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology. Introd. de B. Russell. Victor Gollancz, London 1959.
- GENTILE, Giovanni : *L'esprit, la vérité et l'histoire*. Textes choisis par V. A. Bellezza, trad. par J. Moreau, préface de M. F. Sciacca. (Philosophes italiens). Aubier, éd. Montaigne 1962.
- - *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*. (Opere complete). Sansoni, Firenze 1936.
 - - *La riforma della dialettica hegeliana*. (Studi filosofici, 1). Giuseppe Principato, éd., Messina 1913.
 - - *Rosmini e Gioberti*. Nisistri, Pisa 1898.
- GILLES DE ROME : *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*. Texte précédé d'une introduction historique et critique par E. Hocedez, sj. (Museum Lessianum, section philosophique, 12.) Mus. Lessianum, Louvain 1930.
- GILSON, Etienne : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. In : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 2 (1927), pp. 89-149.
- - *Being and Some Philosophers*. 2e éd. corrigée et augmentée. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952.
 - - *L'être et l'essence*. 2e éd. revue et augmentée. (Problèmes et controverses) Vrin 1962.
 - - *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 2e partie des «Etudes de philosophie médiévale». Revue et augmentée. (Etudes de philosophie médiévale, 13). Vrin 1930.
 - - *God and Philosophy*. (Powell Lectures on Philosophy at Indiana University, 3rd print). Yale Univ. Press, New Haven 1961.
 - - *Index scolastico-cartésien*. Alcan 1912.

- - *Jean Duns Scot*. Introduction à ses positions fondamentales. (Etudes de Philosophie médiévale, 42). Vrin 1952.
 - - *Notes sur le vocabulaire de l'être*. In : *Mediaeval Studies* 8 (1946), pp. 150-158.
 - - *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Vrin 1939.
 - - *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*. In : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 12-13 (1937-38), pp. 5-86.
 - - *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. In : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 4 (1929), pp. 5-149.
 - - voir aussi sous : DESCARTES, *Discours de la méthode*.
- GILOBERTI, Vincenzo : *Della Protologia*. 2 vol. Publ. G. Massari. Botta, Torino 1857.
- - *Opere*. Edizione nazionale delle opere edite e inedite. Dir. E. Castelli. Bocca, Milano 1939-1947.
- GOICHON, Amélie-Marie : *Avicenne, le philosophe de l'être*. In : *IBLA, Revue de l'Institut des Belles-Lettres arabes* 15 (1952), pp. 49-61.
- - *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne)*. Desclée De Brouwer 1937.
 - - *Introduction à Avicenne*. Son épître des définitions. Traduction et notes. (Bibliothèque française de Philosophie, 3e série). Desclée De Brouwer 1933.
 - - *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (Avicenne)*. Avec Suppl. : «Vocabulaires comparés...» Desclée De Brouwer 1938-39.
 - - *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. (Forlong lectures 1940). Adrien-Maisonneuve 1951.
 - - *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ*. Supplément au Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (Avicenne). Desclée De Brouwer 1939.
 - - voir aussi AVICENNE : Livre des directives...
- GOLDSCHMIDT, Victor : *Essai sur le «Cratyle»*. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques, 279). Champion 1940.
- GRANIER, Jean : *La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique*. In : «Procès...» (voir sous COLETTE), pp. 65-104.
- - *Nietzsche et la question de l'être*. In : *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 160 (1970), pp. 407-422; 161 (1971), pp. 261-296.
- GRÉGOIRE, Auguste, sj : *Immanence et Transcendance*. Questions de Théodicée. (Museum Lessianum, Section philosophique, 24). Desclée De Brouwer et l'Édition universelle, Bruxelles 1939.
- GRÉGOIRE, Franz : *Etudes hégéliennes*. Les points capitaux du système. (Bibliothèque philosophique de Louvain). Publications universitaires, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1958.

- GUEROULT, Martial : *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science de Fichte*. (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 50-51). 2 vol. Les Belles-Lettres 1930.
- - *Le Cogito et la notion «pour penser, il faut être»*. In : Travaux du IXe Congrès international de philosophie, fasc. I, 1re partie, II : La métaphysique, pp. 53-60. (Actualités scientifiques et industrielles, 530.) Hermann et Cie 1937.
 - - *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol. (Philosophie de l'Esprit, 63). Aubier, éd. Montaigne 1953.
- GUSDORF, Georges : *Mythe et métaphysique*. Introduction à la philosophie. (Bibliothèque de philosophie scientifique). Flammarion 1953.
- - *Traité de métaphysique*. Armand Colin 1956.
- HADOT, Pierre : *La distinction de l'être et de l'étant dans le «De hebdomadibus» de Boèce*. In : «Die Metaphysik im Mittelalter», ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge d. II. Intern. Kongresses f. mittelalterl. Philosophie, Köln, 31.8.-6.9. 1961. Ed. par P. Wilpert et W. P. Eckert. (Miscellanea mediaevalia, 2). W. de Gruyter, Berlin 1963, pp. 147-153.
- - *Porphyre et Victorinus*. 2 vol. (Université de Paris, Fac. des Lettres et Sciences humaines). Etudes augustinienes 1968.
- HAMELIN, Octave : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. 2e éd. avec références et notes par A. Darbon. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Félix Alcan 1925.
- HARRIS, Charles Reginald Schiller : *Duns Scotus*. Vol. 1 : The Place of Duns Scotus in Medieval Thought. Vol. 2 : The Philosophical Doctrines of Duns Scotus. The Humanities Press, New York 1959. (Reprint).
- HARTMANN, Nicolai : *Der Aufbau der realen Welt*. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. 2e éd. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan 1949.
- - *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 5e éd. inchangée. W. de Gruyter, Berlin 1965. (Trad. : R. Vancourt : «Les principes d'une métaphysique de la connaissance». 2 vol. [Philosophie de l'Esprit]. Aubier 1946-47).
 - - *Neue Wege zur Ontologie*. 4e éd. inchangée. Kohlhammer, Stuttgart 1964.
 - - *Zur Grundlegung der Ontologie*. 3e éd. Hain, Meisenheim a. Glan 1948. (4e éd. W. de Gruyter, Berlin 1965).
- HARTSHORNE, Charles : *Whitehead, the Anglo-American Philosopher-Scientist*. In : «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association». The Catholic University of America, Washington 1961, pp. 163-171.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Encyclopédie des sciences philosophiques*. I : *La science de la logique*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1970.

- - *Esthétique*, vol. 1. Trad. S. Jankélévitch. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Mouton 1944.
 - - *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie). Introduction : Système et histoire de la philosophie. Trad. J. Gibelin. Gallimard 1954.
 - - *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. 2 vol. I. La philosophie grecque. Des origines à Anaxagore. II. La philosophie grecque. Des Sophistes aux Socratiques. Trad. P. Garniron. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1971.
 - - *La phénoménologie de l'esprit*. 2 vol. Trad. J. Hyppolite. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1939 et 1941.
 - - *Premières publications*. Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et Savoir. 2e éd. Trad., introduction et notes par Marcel Méry. Ophrys, Gap 1964.
 - - *Sämtliche Werke*. 30 vol. Ed. par G. Lasson, puis J. Hoffmeister. Felix Meiner, Leipzig, puis Hamburg 1920-1960.
 - - *Sämtliche Werke*, 26 vol. Jubiläumsausgabe. Ed. par H. Glockner. Frommann, Stuttgart 1928-1951.
 - - *Science de la logique*. I : La logique objective. II : La logique objective (fin). La logique subjective. Trad. intégrale S. Jankélévitch. Aubier-Montaigne 1949.
 - - *Theologische Jugendschriften*. Ed. par H. Nohl. Tübingen 1907.
- HEIDEGGER, Martin : *Approche de Hölderlin* : Retour. – Hölderlin et l'essence de la poésie. – Comme au jour de fête. – Souvenir. Trad. H. Corbin et al. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1962. (Original : «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung». 2e éd. inchangée. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1951).
- - *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. W. Brokmeier. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1962. (Original : «Holzwege». 3e éd. inchangée. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1957).
 - - *Essais et conférences*. 3e éd. Trad. A. Préau. Préface par J. Beaufret. (Les essais, 90). Gallimard 1958. (Original : «Vorträge und Aufsätze». 3 vol. 3e éd. Günther Neske, Pfullingen 1967).
 - - *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*. Trad. J. Beaufret et F. Fédier. In : «Kierkegaard vivant». Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964. (Coll. Idées, 106). Gallimard 1966, pp. 167-204.
 - - *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen 1959.
 - - *Identität und Differenz*. 3e éd. Günther Neske, Pfullingen 1957. (Voir aussi : *Questions I*).
 - - *Introduction à la métaphysique*. Trad. G. Kahn. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1967. (Original : «Einführung in die Metaphysik». 3e éd. inchangée. Niemeyer, Tübingen 1966).

- - *Kant et le problème de la métaphysique*. Introd. et trad. par A. De Waelhens et W. Biemel. (Bibliothèque de Philosophie). Gallimard 1953. (Original : «Kant und das Problem der Metaphysik». 3e éd. inchangée. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1965).
- - *Kants These über das Sein*. Klostermann, Frankfurt/M. 1963. (Tiré à part de : «Existenz und Ordnung». Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag. Ed. par Th. Würtenberger et al. Klostermann, Frankfurt/M. 1962). (Voir aussi : *Questions II*).
- - *Lettre sur l'humanisme*. Trad. R. Munier. (Philosophie de l'Esprit, 77). Aubier 1957. (Avec texte allemand).(Voir aussi : *Questions III*).
- - *Lettre à Roger Munier* : In : Qu'est-ce que la métaphysique ?, trad. R. Munier (voir sous ce titre), pp. 57-59.
- - *Nietzsche*. 2 vol. Traduction de P. Klossowski (Bibliothèque de philosophie). Gallimard 1971 (Original : Günther Neske. Pfullingen 1961.)
- - *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den «Humanismus». (Überlieferung und Auftrag : Probleme und Hinweise, 5). A. Francke, Bern 1947. (Voir aussi : *Questions II*).
- - *Le principe de raison*. Trad. A. Préau. Préface par J. Beaufret. (Classiques de la philosophie). Gallimard 1962. (Original : «Der Satz vom Grund». 2e éd. inchangée. Günther Neske, Pfullingen 1958).
- - *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. A. Becker et G. Granel. 2e éd. (Epiméthée, Essais philosophiques). P.U.F. 1967. (Original : «Was heisst Denken ?» Niemeyer, Tübingen 1954).
- - *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Trad., avec un avant-propos et des notes, par H. Corbin. (Les Essais, 7). Gallimard 1951.
- - *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Précédé d'une lettre de l'auteur. Trad. Roger Munier. In : Le nouveau commerce 14 (1969), pp. 55-76.
- - *Questions I : Le retour au fondement de la métaphysique*. – Qu'est-ce que la métaphysique ? – *Postface*. – Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison». – De l'essence de la vérité. – Contribution à la question de l'être. – Identité et différence. Trad. H. Corbin et al. 1968. – *Questions II* : Qu'est-ce que la philosophie ? – Hegel et les Grecs. – La thèse de Kant sur l'être. – La doctrine de Platon sur la vérité. – Ce qu'est et comment se détermine la physis. Trad. K. Axelos et al. 1968. – *Questions III* : Le chemin de campagne. – L'expérience de la pensée. – Hebel, l'ami de la maison. – Lettre sur l'humanisme. – Sérénité. Trad. A. Préau et al. 1966. (Classiques de la philosophie). Gallimard.
- - *Le retour au fondement de la métaphysique* (Der Rückgang in den Grund der Metaphysik). Trad. R. Munier de l'*Introduction* à «Qu'est-ce que la métaphysique ?» In : Revue des sciences phil. et théol. 43 (1959), pp. 401-433 (bilingue).(Voir aussi : *Questions I*).
- - *Sein und Zeit*. 11e éd. inchangée. Niemeyer, Tübingen 1967. (Trad. et annoté par R. Boehm et A. De Waelhens : «L'Etre et le Temps». [Bibliothèque de Philosophie], vol. I. Gallimard 1964).

- - *Die Technik und die Kehre.* (Opuscula aus Wissenschaft u. Dichtung, 1) Neske, Pfullingen 1962.
 - - *Théologie et philosophie.* (Texte allemand et français en regard). In : Archives de philosophie 32 (1969), pp. 355-415.
 - - *Temps et Etre* (Zeit und Sein). Trad. F. Fédier. In : René Char, M. Heidegger et al. : «L'endurance de la pensée». Pour saluer Jean Beaufret, pp. 13-71. Plon 1968. (Texte allemand et français en regard.)
 - - *Über den Humanismus.* V. Klostermann, Frankfurt/M. (s.a.)
 - - *Unterwegs zur Sprache.* 3e éd. inchangée Neske, Pfullingen 1965.
 - - *Vom Wesen der Wahrheit.* V. Klostermann, Frankfurt/M. 1949.
 - - *Vom Wesen des Grundes.* 3e éd. inchangée. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1949.
 - - *Ein Vorwort.* Brief an P. William J. Richardson. In : Philosophisches Jahrbuch 72 (1964-65), pp. 397-402. Voir aussi sous : RICHARDSON.
 - - *Was ist Metaphysik ?* 10e éd. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1969.
 - - *Wegmarken.* Klostermann, Frankfurt/M. 1967.
 - - *Zur Sache des Denkens.* Niemeyer, Tübingen 1969.
- HEISER, Basil : *The Metaphysics of Duns Scotus.* In : Franciscan Studies 23 (1942), pp. 379-395.
- - *The Primum cognitum According to Duns Scotus.* In : Franciscan Studies 23 (1942), pp. 193-216.
- HENRI DE GAND : Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, ordinis Servorum B.M.V., et Archidiaconi Tornacensis, Aurea *Quodlibeta*, hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini. Apud Jacobum de Franciscis, Venetiis 1613. (Reproduction de l'éd. de 1608). (Voir aussi la reproduction de l'éd. 1518, Paris : [Bibliothèque S.J.] Louvain 1961, en 2 vol.).
- - Magistri Henrici Goethals a Gandavo, ordinis B.M.V., Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, Archidiaconi Tornacensis, *Summa* in tres partes praecipuas digesta... opera et studio. A.R.P. M. Hieronymi Scarparii..., apud Franciscum Succium, Ferrariae 1646.
- HENRY, Michel : *L'essence de la manifestation.* (Epiméthée). 2 vol. P.U.F. 1963.
- - *Philosophie et phénoménologie du corps.* Essai sur l'ontologie biranienne. (Epiméthée). P.U.F. 1965.
- HINNERS, Richard C. : *Ideology and Analysis.* A Rehabilitation of Metaphysical Ontology. (Essais pour notre temps, 3, Section de Philosophie, 3). Desclée De Brouwer, Bruges, New York 1966.
- HOBBS, Thomas : *Leviathan* (1651). (Everyman's Library, 691). J.M. Dent & Sons, London 1949. (Trad. F. Tricaud, avec introduction et notes. [Philosophie politique, 2]. Sirey 1971).
- HOSPERS, John : *An Introduction to Philosophical Analysis.* Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs/N.J. 1967.

- HUME, David : *A Treatise of Human Nature* and dialogues concerning Natural Religion. Vol. 1. (The Philosophical Works, 1). Scientia Verlag, Aalen 1964. (Réimpression de la nouv. éd. London 1886). (Trad. M. David : «Traité de la nature humaine. De l'entendement». Nouv. éd. Préf. par L. Lévy-Bruhl. [Oeuvres philosophiques choisies, 1]. [Coll. historique des grands philosophes]. Alcan 1930).
- Husserl. Cahiers de Royaumont, Philosophie, III. Les Editions de Minuit 1959.
- HUSSERL, Edmund : *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zu Genealogie der Logik. Ed. par L. Landgrebe. Claassen & Goverts, Hamburg 1948.
- - *Formale und transzendente Logik*. Niemeyer, Halle 1929. (Trad. française par S. Bachelard : «Logique formelle et logique transcendantale». [Epiméthée]. P.U.F. 1957).
 - - *Idées directrices pour une phénoménologie*. Vol. I. Trad. P. Ricœur. Gallimard 1950. (Original : «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». 3 vol. [Husserliana, 3-5]. M. Nijhoff, La Haye 1950 et 1952).
 - - *Méditations cartésiennes*. Introduction à la Phénoménologie. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. Nouv. éd. Vrin 1953. (Original : «Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. [Husserliana, 1]. M. Nijhoff, La Haye 1950).
 - - *Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie»*. In : *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11 (1930), pp. 549-570.
- HYPOLITE, Jean : *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 2 vol. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Mouton 1946. (Réimpression : 1967).
- - *Logique et existence*. Essai sur la Logique de Hegel. (Epiméthée, Essais philosophiques). P.U.F. 1953.
- L'idée d'être*. Séance du 28 nov. 1901. In : *Bulletin de la Société française de philosophie* 2 (1902), pp. 1-22.
- INGARDEN, Roman : *Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmond Husserl*. In : «Husserl» (voir sous ce titre), pp. 242-270.
- - *Der Streit um die Existenz der Welt*. 1 : Existentialontologie. 2, 1 et 2 : Formalontologie. Niemeyer, Tübingen 1964 et 1965.
- ISAAC, Jean., op : *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote. (Bibliothèque thomiste, 29). Vrin 1953.
- ISAYE, Gaston sj : *Une métaphysique «intérieure» et rigoureuse*. La pensée du R.P. Pierre Scheuer, sj (1872-1957). In : *Nouvelle Revue théologique* 79 (1957), pp. 798-815.

- JANKÉLÉVITCH, Vladimir : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Alcan 1932.
- JASPERS, Karl : *Descartes und die Philosophie*. 2e éd. inchangée. W. de Gruyter, Berlin 1948. (Trad. H. Pollnow : «Descartes et la Philosophie». Alcan 1938).
- - *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen gehalten... 1937. W. de Gruyter, Berlin et Leipzig 1938. (3e éd. 1964).
 - - *Introduction à la philosophie*. Trad. Jeanne Hersch. Plon 1951. (Nouv. éd. : [Le Monde en 10/18]. U.G.E. Société Nouvelle Sequana 1965).
 - - *Lettre à Jean Wahl*. In : Bulletin de la Société française de philosophie 37 (1937), pp. 195-198 (Séance du 4 déc. 1937).
 - - *Philosophie*. 2e éd. inchangée. Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948.
 - - *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen. (Sammlung Piper : Probleme und Ergebnisse der modernen Wissenschaft). R. Piper & Co, München 1960.
- JAURÈS, Jean : *La réalité du monde sensible*. (Oeuvres, 8). Ed. par M. Bonnefous. Rieder 1937.
- JEANSON, Francis : *Les caractères existentialistes de la conduite humaine selon Jean-Paul Sartre*. In : *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*. (Cahiers de l'actualité religieuse). Casterman, Tournai et Paris 1954, pp. 173-194.
- - *Sartre*. 2e éd. (Les écrivains devant Dieu, 9). Desclée De Brouwer 1966 (1967).
- JULIA, Didier : *Fichte. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. (Philosophes, 50). P.U.F. 1964.
- KAGAME, Alexis : *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*. (Académie royale des sciences coloniales, Classe des sciences morales et politiques, Mémoires, nouv. série, 12, 1). Bruxelles 1956. (Réimpression : Johnson, New York et London 1966).
- KANT, Immanuel : *Critique de la raison pratique*. 6e éd. Trad. F. Picavet. Introd. de F. Alquié. P.U.F. 1971.
- - *Critique de la raison pure*. 6e éd. Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1968.
 - - *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1re partie de la métaphysique des mœurs), suivi d'un essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel. Trad. J. Barni. Avec une introd. analytique et critique. Auguste Durand 1853.
 - - *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. nouvelle avec introd. et notes par V. Delbos. Delagrave 1959.
 - - *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1968.

- - *Gesammelte Schriften*. 23 vol. Ed. par Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften. G. Reimer, puis W. de Gruyter, Berlin 1900-1955. (Vol. 23 : Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin).
 - - *Leçons de métaphysique*. Trad. J. Tissot. Ladrangé 1843.
 - - *Lettre à Marcus Herz* du 21 février 1772. Texte original, avec introd., trad. et notes par R. Verneaux. Aubier-Montaigne 1968.
 - - *Logique*. 2e éd. Trad. J. Tissot. Ladrangé 1862.
 - - *Prolégomènes à toute métaphysique future* qui pourra se présenter comme science. Trad. J. Gibelin. (Bibliothèque des textes philosophiques). Nouv. éd. Vrin 1967.
 - - *Rêves d'un visionnaire*. Texte et commentaire. Trad. F. Courtès. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1967.
 - - *Werke VI : Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2. (Theorie-Werkausgabe). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1968.
- KIERKEGAARD, Søren : *L'école du christianisme*. (Exercices dans le christianisme) par Anti-Climacus. Trad. P. H. Tisseau. Chez le traducteur, Bazoges-en-Pareds (Vendée) 1936.
- - *Les miettes philosophiques*. Trad. nouvelle de P. Petit. (Le caillou blanc). Editions du livre français 1947.
 - - *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Trad. du danois par P. Petit. 4e éd. Gallimard 1941.
- KLEIBER, Morand : *Le problème de l'objectivité de Dieu chez Kant*. La modification de l'antithèse : sujet-objet. In : «Procès...» (voir sous COLETTE), pp. 7-35.
- KORN, Ernst-R. : *La question de l'être chez Martin Heidegger*. Réflexions sur la pensée heideggerienne à partir de «Qu'est-ce que la métaphysique ?». In : *Revue thomiste* 70 (1970), pp. 227-263; 560-603.
- KOYRÉ, Alexandre-(André) : *La philosophie de Jacob Boehme*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1929.
- KRAMER, Hans Joachim : *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. 2e éd. inchangée. Grüner, Amsterdam 1967.
- KRAPIEC, Mieczyslaw A. et Tadeusz A. ZELEZNIK : *Arystoteles koncepcja substancji*. Ogólna teoria i wybór tekstów (La notion de substance chez Aristote. Une étude générale et un choix de textes). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966.
- KREMER, Klaus : *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 1). E. J. Brill. Leiden 1966.
- - *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39, Heft 1.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/W. 1961.

- KUYPER, Vincent, op : *Le «réalisme» de Hegel*. In : Revue des sciences philosophiques et théologiques 20 (1931), pp. 233-258.
- LACHELIER, Jules : *Oeuvres*. 2 vol. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1933.
- - *Recueil des lettres* (volume publié, mais non mis en vente). Cité dans : «La nature. L'esprit. Dieu». Textes choisis par Louis Millet. (Les grands textes). P.U.F. 1955 (pp. 70-71).
- LACHIÈZE-REY, Pierre : *L'idéalisme kantien*. 2e éd. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Vrin 1950.
- LAFFOUCRIÈRE, Odette : *Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger*. Martinus Nijhoff, La Haye 1968.
- LALANDE, André : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 9e éd. P.U.F. 1962.
- Le langage*. Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française. 2 vol. (Langages). Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1966 et 1967.
- LAPORTE, Jean : *Le problème de l'abstraction*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan et P.U.F 1940.
- LAVELLE, Louis : *De l'Acte*. (Philosophie de l'Esprit, 36). Aubier 1946.
- - *De l'Etre*. Nouv. éd. entièrement refondue et précédée d'une introduction à la dialectique de l'éternel présent. (Philosophie de l'Esprit, 37). Aubier, éd. Montaigne 1947.
 - - *De l'intimité spirituelle*. (Philosophie de l'Esprit, 74). Aubier, éd. Montaigne 1955.
 - - *Dialectique du monde sensible*. (Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, Fasc. 4). Strasbourg 1921.
 - - *Manuel de méthodologie dialectique*. P.U.F. 1962.
 - - *La Présence totale*. (Philosophie de l'Esprit, 21). Aubier 1934.
 - - *Les trois moments de la métaphysique*. In : L'activité philosophique... (voir sous ce titre), vol. 2.
- LAZEROWITZ, Morris : *The Structure of Metaphysics*. Préf. par J. Wisdom. Routledge and Kegan Paul, London 1955.
- LEFEBVRE, Henri : *Logique formelle – logique dialectique*. 2e éd. Editions Anthropos 1969.
- - *Le matérialisme dialectique*. (Nouvelle Encyclopédie philosophique, 21). Alcan 1939.
- LEFORT, Claude : *L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage»*. In : Les Temps Modernes 17 (1961-1962), pp. 255-286.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : *Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Ed. par J. E. Erdmann. G. Eichler, Berlin 1840.

- - *Die philosophischen Schriften*. 7 vol. Ed. par C. J. Gerhardt. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875 ss.
 - - *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. Publ. intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1954.
 - - *Textes inédits* d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre publiés et annotés par G. Grua. 2 vol. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1948.
- LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov : *Matérialisme et empiriocriticisme*. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire. (Oeuvres complètes, vol. 14). Ed. sociales. Ed. en langues étrangères. Moscou 1962.
- LÉVINAS, Emmanuel : *Réflexions sur la «technique» phénoménologique*. In : «Husserl» (voir sous ce titre), pp. 95-118.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : *Anthropologie structurale*. Plon 1969. (Réimpression).
- - *La pensée sauvage*. Plon 1962.
 - - *La Structure et la Forme*. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. In : Cahiers de l'Institut de science économique appliquée N° 99, mars (1966), (Série M, n° 7), Recherches et dialogues philosophiques et économiques (7), pp. 3-36.
- LOCKE, John : *An Essay concerning Human Understanding*. Collated and annotated, with biographical, critical and historical Prolegomena, by Alexander Campbell Fraser. 2 vol. Dover Publications, New York 1959.
- LONGPRÉ, Ephrem, ofm : *La philosophie du bienheureux Duns Scot*. Société et librairie Saint François d'Assise 1924. (Extrait des «Etudes Franciscaines»).
- LORIAUX, Robert-André sj : *L'être et la forme selon Platon*. Essai sur la dialectique platonicienne. (Museum Lessianum. Section philosophique). Desclée De Brouwer 1955.
- LOSA, Raymond, osb : *L'expérience primitive de Louis Lavelle*. In : Revue thomiste 56 (1956), pp. 271-280.
- LOSSKI, N(ikolaj) O(nufrievic) : *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*. Trad. revue par V(ladimir) Losski. (Bibliothèque historique). Payot 1954.
- LOTZ, Johannes B., sj : *Le jugement et l'être*. Les fondements de la métaphysique. Trad. R. Givord. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, nouv. série, 2). Beauchesne 1965. (Original : «Das Urteil und das Sein». Eine Grundlegung der Metaphysik. Verlag Berchmanskolleg, Pullach b. München 1957).

- - *La mia prospettiva filosofica*. In : «Filosofi tedeschi d'oggi». Saggi di Theodor W. Adorno ed altri. Introd. di F. Battaglia. A cura di A. Babilin. (Saggi, 63). Mulino, Bologna 1967, pp. 247-277.
- - *Das Sein Selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin*. In : Festschrift, Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, pp. 180-194. Neske, Pfullingen 1959.

MAC DONAGH, Hilaire, ofm cap : *La notion d'être dans la métaphysique de Jean Duns Scot*. In : Revue néo-scholastique de Philosophie 30 (1928), pp. 400-417 et 31 (1929), pp. 81-96; 148-181.

MAÏMONIDE (Moïse ben Maimoun): *Le guide des égarés*. Traité de théologie et de philosophie. Trad. et notes par S. Munk. 3 vol. Nouv. éd. G.-P. Maisonneuve 1960.

- - *Le livre de la connaissance*. Trad. et notes par V. Nikiprowetzky et A. Zaoui. Etude prélim. de S. Pinès. (Sinaï, Collection des sources d'Israël). P.U.F. 1961.

MAINE DE BIRAN, Marie-François-Pierre-Gonthier : *Fragments inédits de Maine de Biran*, publiés par F.-M.-L. Naville. Tirés de la Bibliothèque universelle de Genève, avril 1845. Deuxième fragment : *De l'existence de la métaphysique en tant que science réelle...* Ex typographia Theissingiana, Monasterii Guestphalorum MDCCCXLV.

- - *De l'existence*. Textes inédits. Edition critique par H. Gouhier. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1966.
- - *Oeuvres*. T. 1-14. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1920-49.
- - *Oeuvres choisies*. Introd. par H. Gouhier. (Bibliothèque philosophique). Aubier, éd. Montaigne 1942.
- - *Oeuvres inédites* publiées par E. Naville, avec la collaboration de M. Debrit. 3 vol. Dezobry, E. Magdeleine et Cie, 1859.

MAJOLI, Bruno : *La filosofia della esistenza di F.G. Schelling*. In : Rivista di filosofia neo-scholastica 45 (1953), pp. 389-433.

MALCOLM, John : *Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*. In : Phronesis 12 (1967), pp. 130-146.

MALEBRANCHE, Nicolas : *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Entretiens sur la mort*. Ed. par A. Robinet. (Oeuvres complètes, 12 et 13). (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1965.

- - *Oeuvres*. 2 vol. Nouv. éd. par J. Simon. Charpentier 1846.

MALINGREY, Anne-Marie : «*Philosophia*». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C. C. Klincksieck 1961.

- MANSER, Gallus M., op : *Das Wesen des Thomismus*. 3e éd. corrigée et augmentée. (Thomistische Studien, 5). Paulusverlag. Freiburg i. d. Schweiz 1949.
- MARC, André : *Dialectique de l'affirmation*. Essai de métaphysique réflexive. (Mus. Lessianum, Section philosophique, 36). Desclée De Brouwer et L'Ed. universelle, Bruxelles 1952.
- - *L'être et l'esprit*. (Mus. Lessianum, Section philosophique, 44). Desclée De Brouwer, Paris et Louvain 1958.
 - - *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*. (Archives de Philosophie, 10, 1). Beauchesne 1933.
 - - *Méthode et dialectique*. In : Aspects de la dialectique (voir sous ce titre), pp. 9-99.
- MARCEL, Gabriel : *Du refus à l'invocation*. (Coll. Esprit). Gallimard 1940.
- - *L'être devant la pensée interrogative*. Exposé suivi d'une discussion avec quelques membres de la Société française de Philosophie. In : Bulletin de la Société française de Philosophie 52 (1958), pp. 1-42.
 - - *Etre et avoir*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1935.
 - - *Fragments philosophiques 1909-1914*. Introd. par L. A. Blain. (Philosophes contemporains, Textes et Etudes, 11). Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris (1961).
 - - *Homo viator*. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1944. (Nouv. éd. 1963).
 - - *La métaphysique de Royce*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1945.
 - - *Le mystère de l'être*. Vol. 2. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1951.
 - - *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. 2e éd. Introd. par M. De Corte. (Philosophes contemporains, Textes et Etudes, 3). Nauwelaerts, Louvain 1967.
- MARCUSE, Herbert : *Eros et civilisation*. Contribution à Freud. Trad. de l'anglais par J.-G. Nény et B. Fraenkel. Trad. entièrement revue par l'auteur. (Arguments, 18). Ed. de Minuit 1963.
- MARÉCHAL, Joseph, sj : *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. In : Revue néo-scholastique de Philosophie 29 (1927), pp. 137-165.
- - *Le point de départ de la métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahiers 1-5. 1-3 : Charles Beyart, Bruges et F. Alcan, Paris 1923; 4 : L'Édition Universelle, Bruxelles et Desclée De Brouwer, Paris 1947; 5 : Ed. du Museum Lessianum, Louvain et F. Alcan, Paris 1926.
 - - *Précis d'histoire de la philosophie moderne*. Tome 1. (Museum Lessianum, Section philosophique, 16). L'Ed. Universelle, Bruxelles et Desclée De Brouwer, Paris 1951.
- MARIAS, Julian : *La filosofía española actual*. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. 2e éd. (Colección Austral). Espasa - Calpe Argentina S.A., Buenos

- Aires, Mexico 1948. *Philosophes espagnols de notre temps*. Trad. P.-X. Despilho. (Philosophie de l'Esprit). Aubier-Montaigne 1954.
- MARITAIN, Jacques : *Approches de Dieu*. (Sagesse et cultures). Alsatia (1953).
- - *Court traité de l'existence et de l'existant*. 2e éd. Paul Hartmann. 1964.
 - - *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. 4e éd. (Bibliothèque française de philosophie, série 3). Desclée De Brouwer 1946.
 - - *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*. In : *Revue thomiste* 68 (1968), pp. 5-40.
 - - *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. 2e éd. (Cours et documents de philosophie). Téqui 1936.
- MARTIN, Gottfried : *Leibniz*. Logique et métaphysique. Trad. M. Régnier. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S., 4). Beauchesne 1966. (Original : «Leibniz. Logik und Metaphysik». 2e éd. revue et augmentée. W. de Gruyter, Berlin 1967).
- - *Sur la possibilité d'une métaphysique aporétique et dialectique*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* (1954), pp. 157-163.
- MARX, Karl : *La Sainte Famille ou critique de la critique critique*. (Contre Bruno Bauer et consorts). (Oeuvres philosophiques, 2 et 3). Trad. J. Moli-tor. Alfred Cortes 1927.
- - et Friedrich ENGELS : *Etudes philosophiques*. Ludwig Feuerbach, Le matérialisme historique, Lettres philosophiques, etc. Nouv. éd. revue et augmentée. Editions sociales 1968.
- MAURER, Armand, csb : *Ens Diminutum : a Note on its Origin and Meaning*. In : *Mediaeval Studies* 12 (1950), pp. 216-222.
- MEILLET, Antoine : *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. 7e éd. Avec Bibliographie, mise à jour et complétée par O. Masson. (Etudes et commentaires, 55). Libr. Klincksieck 1965.
- MENGES, Matthew C., ofm : *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*. (Franciscan Institute Publications, Phil. Series, 9). Franciscan Inst., St. Bonaventure N.Y. et Nauwelaerts, Louvain 1952.
- MERLEAU-PONTY, Maurice : *Eloge de la Philosophie*. Leçon inaugurale. Gallimard 1962. (Réimpression).
- - *L'Homme et l'adversité*. In : «La connaissance de l'homme au XXe siècle» (voir sous ce titre), pp. 51-75. (Reproduit dans «Signes», pp. 284-308).
 - - *L'œil et l'esprit*. Gallimard 1964.
 - - *Phénoménologie de la perception*. 2e éd. (Bibliothèque des Idées, 12). Gallimard 1945.
 - - *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960. Gallimard 1968.
 - - *Sens et non-sens*. (Pensées). Ed. Nagel 1948.
 - - *Signes*. Gallimard 1960.
 - - *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail par M. Merleau-Ponty. (Bibliothèque des Idées). Gallimard 1964.

- MONTAGNES, Bernard, op : *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. (Philosophes médiévaux, 6). Publications universitaires, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1963.
- MONTEFIORE, A. : voir WILLIAMS.
- MOREAU, Joseph : *La conscience et l'être*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier 1958.
- MOROT-SIR, Edouard : *Philosophie et mystique*. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1948.
- MÜLLER, Max : *Crise de la métaphysique*. Situation de la philosophie au XXe siècle. Texte français de M. Zemb, C. R. Chartier et J. Rovan. (Textes et études philosophiques). Desclée De Brouwer 1953.
- - *La trasformazione della metafisica come compito attuale della filosofia*. In : «Filosofi tedeschi d'oggi» (voir sous LOTZ, «La mia prospettiva...»), pp. 308-327.
- MURALT, André de : *Comment dire l'être ? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*. In : *Studia philosophica* 23 (1963), pp. 109-162.
- - *L'idée de la phénoménologie*. L'exemplarisme husserlien. Ed. augmentée d'un index. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1958.
 - - *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot*. Introduction, traduction et commentaires à la distinction 17 [sic pour 12] de l'Opus Oxoniense, II. In : *Studia philosophica* 29 (1970), pp. 113-149.
- NIEL, Henri : *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. (Philosophie de l'Esprit, 28). Aubier, éd. Montaigne 1945.
- NIETZSCHE, Friedrich : *Ainsi parlait Zarathoustra* (Also sprach Zarathustra). Trad. et préface de G. Bianquis. (Coll. bilingue des classiques étrangers). Aubier, éd. Montaigne 1946.
- - *L'Antéchrist* (dans «Le Crépuscule des Idoles»). 13e éd. Trad. H. Albert. (Coll. d'auteurs étrangers). Mercure de France 1920.
 - - *Le crépuscule des idoles*. 13e éd. Trad. H. Albert. (Coll. d'auteurs étrangers). Mercure de France 1920.
 - - *Ecce Homo* suivi de Poésies. 9e éd. Trad. H. Albert. (Coll. d'auteurs étrangers). Mercure de France 1921.
 - - *Le Gai Savoir*. Fragments posthumes (1881-1882). 2e éd. Texte et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Trad. P. Klossowski. (Oeuvres philosophiques complètes, 5). Gallimard 1967.
 - - *Humain, trop humain*. 2 vol. 20e éd. Trad. A. M. Desrousseaux. Mercure de France 1943.
 - - *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Trad. G. Bianquis. 6e éd. Gallimard 1938.

- - *La volonté de puissance*. 2 vol. 8e éd. Texte établi par F. Wuerzbach. Trad. G. Bianquis. Gallimard 1938.
- - *Le voyageur et son ombre*. Opinions et sentences mêlées. 10e éd. Trad. H. Albert. (Coll. d'auteurs étrangers). Mercure de France 1919.
- - *Der Wille zur Macht*. (Werke, 6). Ed. A. Baemler. Alfred Kröner, Leipzig 1930.

La notion de vérification. Revue internationale de Philosophie 17-18 (1951), pp. 241-389.

OCKHAM, Guillaume d' : *Expositio in Librum Porphyrii De Praedicabilibus* (précédé de l'*Expositio in libros artis logicae Prooemium*). Ed. A. Moody. (Franciscan Institute Publications). The Franciscan Institute, St. Bonaventure University. St. Bonaventure (N.Y.) 1965.

- - *Opera plurima*, Lyon 1494-96. Réimpression en fac-similé. 4 vol. The Gregg Press, London 1962. (Vol. III : In Sententiarum I).
- - *Philosophia naturalis (Summulae in libros Physicorum)*. Rome 1637. Réimpression en fac-similé. The Gregg Press, London 1963.
- - *Quotlibeta septem*. Tractatus de sacramento altaris (quodl. 6 et 7). Strasbourg 1491. Réimpression en fac-similé, avec un tableau des abréviations. Ed. de la Bibliothèque S.J., Louvain 1962.
- - *Summa logicae*. Ed. by Philotheus Boehner, ofm. (Franciscan Inst. Publications. Text series, 2). The Franciscan Institute, St. Bonaventure/N.Y. et Nauwēlaerts, Louvain 1951.

OHANA, Joseph : *L'analyse philosophique et la métaphysique*. In : «Le langage», I (voir sous ce titre), pp. 82-85.

ORTEGA Y GASSET, José : *Estudios sobre el amor*. Nueva ed. Revista de Occidente, Madrid 1943.

- - *Obras completas*. Tomes VII et VIII. 2e éd. Revista occidental, Madrid 1964 et 1965.
- - *Unas lecciones de Metafísica*. 2e éd. (El libro del bolsillo, 1, sección Humanidades). Alianza Editorial, Madrid 1968.

OWENS, Joseph, cssr : *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought. Préf. de E. Gilson. Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto 1951. (2e éd. revue 1963).

PALHORIÈS, Fortuné : *Gioberti*. (Les grands philosophes). Félix Alcan 1929.

- - *Rosmini*. (Les grands philosophes). Félix Alcan 1908.

PARAIN, Brice : *Essai sur le λόγος platonicien*. Gallimard 1942.

PARMÉNIDE : *Le Poème de Parménide*, présenté par Jean Beaufret. (Epiméthée, Essais philosophiques). P.U.F. 1955.

PARMENTIER, Alix : *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. (Bibliothèque des Archives de philosophie, 7). Beauchesne 1968.

- PATFOORT, Albert, op : *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*. A la croisée de l'ontologie et de la christologie. (Bibliothèque de théologie, Théologie dogmatique, Série I, vol. 4). Desclée, Tournai 1964.
- PAULUS, Jean : *Henri de Gand*. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Préf. de E. Gilson. (Etudes de Philosophie médiévale, 25). Vrin 1938.
- - *Henri de Gand et l'argument ontologique*. In : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 10-11 (1935-36), pp. 265-323.
- PHILIPPE, Marie-Dominique, op : *L'activité artistique*. Philosophie du faire. 2 vol. (Essai de Philosophie). Beauchesne 1969 et 1970.
- - *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*. In : The Thomist 33 (1969), pp. 1-74.
 - - *A propos d'un essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*. (S. Decloux : «Temps, Dieu, Liberté...»). In : Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen (1969) 49, pp. 1-18. (En anglais in : The Thomist 33 [1969], pp. 755-770).
 - - *Dieu aime-t-il également toutes choses ?* (Ia, q. 20, a. 3). In : Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen (1969) 49, pp. 19-24.
 - - *Dieu aime-t-il toutes choses ?* (Ia, q. 20, art. 2). In : Bulletin du Cercle thomiste Saint Nicolas de Caen (1969) 48, pp. 28-38.
 - - *La doctrine de l'Analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. In : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 10 (1963), pp. 445-455.
 - - *L'Etre*. (Essai de philosophie). Vol. I; vol. II, 1 et 2. Téqui 1972-1974.
 - - *La justice existe-t-elle en Dieu ?* (Ia, q. 21, a. 1). In : Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen (1970) 51, pp. 13-27.
 - - *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas* de A. Patfoort op. In : Philosophical Studies 16 (1967), pp. 291-299.
- La philosophie analytique*. (Cahiers de Royaumont, Philosophie, IV). Les Editions de Minuit 1962.
- PIAGET, Jean : *Le structuralisme*. 2e éd. mise à jour. (Que sais-je ? 1311). P.U.F. 1968.
- PICARD, Gabriel, sj : *Réflexions sur le problème critique fondamental*. In : Archives de Philosophie 13 (1937) 1, pp. 1-74.
- PITCHER, George : *The Philosophy of Wittgenstein*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs/N.J. 1964. (Trad. allemande par R. von Savigny : «Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften». K. Alber, Freiburg/Br. et München 1967).
- PLANTY-BONJOUR, Guy : *Les catégories du matérialisme dialectique*. L'ontologie soviétique contemporaine. (Sovietica, Monographies de l'Institut de l'Europe orientale à l'Université de Fribourg, 6). Reidel, Dordrecht/Holland 1965.

- PLATON : *Oeuvres complètes*. (Coll. des universités de France, Auteurs grecs). Les Belles Lettres 1920-1964.
- PLOTIN, *Ennéades*. Trad. E. Bréhier. (Coll. des universités de France. Auteurs grecs). Les Belles Lettres 1924-1938.
- PÖGGELER, Otto : *La pensée de Heidegger*. Un cheminement vers l'être. Trad. M. Simon (Présence et Pensée, 8). Aubier-Montaigne 1967. (Original : *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen 1963).
- POPPER, Karl Raimund : *Conjectures and Refutations*. The growth of scientific knowledge. (Essays and Lectures). Routledge & Kegan Paul, London 1963.
- - *The Logic of Scientific Discovery*. Edition anglaise, augmentée, de *Logik der Forschung*. Trad. par l'auteur avec l'aide de Julius Freed et Lan Freed. Hutchinson, London 1959.
- PROCLUS : *Commentaire sur la République*. I : Dissertations I-VI. Rép. I-III. Trad. et notes par A. J. Festugière. (Bibliothèque des textes philosophiques). Vrin 1970.
1. *Qual è il posto che nel mondo di oggi occupa e dovrebbe occupare la filosofia ? 2. Il problema filosofico fondamentale resta quello metafisico, e in che senso si può parlare oggi di metafisica ?* Article collectif in : *Giornale di Metafisica* 20 (1965), pp. 403-748.
- RAHNER, Karl, sj : *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Rauch, Innsbruck u. Leipzig 1939. (Trad. par R. Givord et H. Rochais : *L'esprit dans le monde*. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin. Mame 1968. Trad. anglaise de W. Dych : *Spirit in the World*. Introd. de F. P. Fiorenza. Herder & Herder, New-York et Sheed & Ward, London 1968.)
- - *Lettre à Peter Eicher*. In : Peter Eicher : «Die anthropologische Wende». Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. (Dokimion, 1). Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1970.
- RAMÍREZ, R. Blas : *La univocidad del ser en L. Lavelle a partir de Escoto*. In : *Franciscanum* 8 (1966), pp. 44-75.
- RAYMOND, Fr., omc : *L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme*. In : *Etudes franciscaines* 24 (1910), pp. 141-159 et 423-439.
- REALE, Giovanni : *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. 2e éd. revue et augmentée. (Publicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi Ser. 3a, Scienze filosofiche, 3). Società editrice «Vita e Pensiero», Milano 1965.
- REBOUL, Olivier : *L'homme et ses passions selon Alain*. Vol. I : La passion. (Publications de l'Université de Tunis, Faculté des lettres et sciences humaines, 6e série : philosophie, III). P.U.F. 1968.

- RENOUVIER, Charles : *Essais de critique générale*. Premier Essai : Traité de logique générale et de logique formelle. 2 vol. Librairie Armand Colin 1912.
- RICHARDSON, William J., sj : *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. 2e éd. Préface par M. Heidegger. (Phaenomenologica, 13). Martinus Nijhoff, The Hague 1967 (1968).
- - *Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken*. In : Philosophisches Jahrbuch 72 (1964-65), pp. 385-396.
- RICŒUR, Paul : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. (Artistes et écrivains du temps présent). Ed. du temps présent 1948.
- - *Langage religieux. Mythe et symbole*. In : «Le langage», II (voir sous ce titre), pp. 129-145.
 - - Philosophie de la volonté, II : *Finitude et culpabilité*, 2 : La symbolique du mal. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Mouton 1960.
 - - *Préface à Rudolf Bultmann* : «Jésus, mythologie et démythologisation». Seuil 1968.
 - - voir aussi DUFRENNE, Mikel et Paul RICŒUR.
- RIEZLER, Kurt : *Das Nichts und das Andere, das Sein und das Seiende*. In : *Varia variorum. Festgabe für Karl Reinhardt dargebracht von Freunden und Schülern zum 14. Februar 1951*, pp. 82-103. Böhlau-Verlag, Münster und Köln 1952.
- RITZ, Maria : *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel*. (Studia friburgensia, nouv. série, 21). Ed. universitaires, Fribourg 1958.
- RIVAUD, Albert : *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. Alcan 1905.
- ROBIN, Léon : *Platon*. Nouv. éd. avec bibliographie mise à jour et complétée. P.U.F. 1968.
- - *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Cours de Sorbonne 1932-33). Publié par P.-M. Schuhl. P.U.F. 1957.
- ROBINET, André : *Malebranche et Leibniz*. Relations personnelles. Présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits par A.R. Vrin 1955.
- ROLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique, op : *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin. (Bibliothèque thomiste, 8). Vrin 1948. (Réimpression).
- - *Essai d'une étude critique de la connaissance*. I : Introduction et première partie. (Bibliothèque thomiste, 17. Section philosophique, 1). Vrin 1932.
- RORTY, Richard : *The Linguistic Turn : Recent Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press, Chicago 1967.

- ROSMINI-SERBATI, Antonio : *Courte esquisse des systèmes de philosophie et de son propre système*. Avec quelques mots d'introduction par G. Lockhart. Librairie de la société bibliographique 1883.
- - *Opere edite e inedite*. Ed. nazionale, dir. E. Castelli. 40 vol. Anonima Romana Ed., Roma, et Bocca, Milano, 1934-1969.
- ROUSSELOT, Pierre, sj : *Amour spirituel et synthèse aperceptive*. In : *Revue de Philosophie* 10 (1910), pp. 226-240.
- - *L'esprit de saint Thomas*. A propos d'un livre récent. (Sertillanges : «Saint Thomas d'Aquin») In : *Etudes* 128 (1911), pp. 614-629.
 - - *L'être et l'esprit*. In : *Revue de Philosophie* 10 (1910), pp. 561-574.
 - - *Intellectualisme*. In : *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, 4e éd. entièrement refondue. Ed. par A. d'Alès. Vol. 2, col. 1066-1081. Beauchesne 1915.
 - - *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. 3e éd. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1936.
 - - *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*. In : *Revue néo-scholastique de Philosophie* 17 (1910), pp. 476-509.
- RUELLO, Francis : *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*. Ed. Nauwelaerts, Louvain et Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1969.
- RUSSELL, Bertrand : *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. Allen & Unwin, London 1948.
- - *An Inquiry into Meaning and Truth*. The William James Lectures for 1940, delivered at Harvard University. Allen & Unwin, London 1948. (Troisième impression.)
 - - *My Philosophical Development*. Allen & Unwin, London 1959.
 - - *Why I am not A Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. Edited with An Appendix on *The Bertrand Russell Case* by Paul Edwards. (Unwin books, 71). Allen & Unwin, London 1967.
- SALIBA, Djémil : *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*. P.U.F. 1926.
- SARGI, Bechara : *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. Préf. de P. Ricœur. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1957.
- SARTRE, Jean-Paul : *Critique de la raison dialectique*. Précédé de : «Question de méthode», t. I : Théorie des ensembles pratiques. (Bibliothèque des Idées). Gallimard 1960.
- - *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. 4e éd. (Bibliothèque des Idées, 10). Gallimard 1943.
 - - *L'existentialisme est un humanisme*. (Pensées). Ed. Nagel 1966.
 - - *Merleau-Ponty vivant*. In : *Les Temps modernes* 17 (1961-1962), pp. 304-376.
 - - *La Nausée*. Roman. 36e éd. Gallimard 1947.

- - *Situations II*. 22e éd. Gallimard 1948.
- SCHELER, Max : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 4e éd. revue et éd. avec un index par Maria Scheler. (Werke, 2). Francke, Bern 1954.
- - *Idealismus und Realismus*. In : *Philosophischer Anzeiger* 2 (1927-28), pp. 255-324).
- - *Vom Ewigen im Menschen*. 4e éd. revue et éd. par Maria Scheler. (Werke, 5). Francke, Bern 1954.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph : *Essais*. Trad. et préfacés par S. Jankélévitch. (Bibliothèque philosophique). Aubier, éd. Montaigne 1946.
- - *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Trad. S. Jankélévitch. (Bibliothèque philosophique). 2 vol. Aubier, éd. Montaigne 1946.
- - *Les âges du monde*. Suivis de *Les divinités de Samothrace*. Trad. S. Jankélévitch. (Bibliothèque philosophique). Aubier, éd. Montaigne 1949.
- - *Sämtliche Werke*. 10 vol. Ed. J.G. Cotta. Stuttgart et Augsburg 1856-1861. *Ausgewählte Werke*. Univeränd. reprogr. Nachdr. aus «Sämtliche Werke» Stuttgart et Augsburg 1856-1861. 5 vol. Wissenschaftl. Buchges. Darmstadt 1967-1968.
- - *Werke*. 12 vol. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, hrsgg. von Manfred Schröter. (Münchener Jubiläumsdruck. Reprod. anastatique de l'éd. originale). C.H. Beck, München 1956-1960.
- SCHLANGER, Judith E. : *Schelling et la réalité finie*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). P.U.F. 1966.
- SCHOLZ, Heinrich : *Metaphysik als strenge Wissenschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965. (Reproduction inchangée de l'éd. de 1941, Köln).
- SCHOPENHAUER, Arthur : *De la volonté dans la nature*. Trad. avec introd. et notes de E. Sans. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 170). P.U.F. 1969.
- - *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. 2. (Sämtliche Werke, 2). Ed. Grisebach. Reclam, Leipzig (1893). (Trad. par A. Burdeau : «Le monde comme volonté et comme représentation». 8e éd. |Bibliothèque de Philosophie contemporaine|. P.U.F. 1943).
- SCIACCA, Michele Federico : *Atto ed essere*. 4e éd. revue. (Opere complete, 5). Marzorati, Milano 1963.
- - *Interpretazioni rosminiane*. (Opere complete, 3). Marzorati, Milano 1958.
- - *Filosofia e antifilosofia*. (Opere complete, 28). Marzorati, Milano 1968.
- SÉAILLES, Gabriel : *La philosophie de Jules Lachelier*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Alcan 1920.
- SEBAG, Lucien : *Marxisme et structuralisme*. (Sciences de l'homme). (Petite Bibliothèque Payot, 101). Payot 1967 (1964).

- SERTILLANGES, Antonin Gilbert Dalmace, op : *Saint Thomas d'Aquin*. 2 vol. 3e éd. (Les grands philosophes). Alcan 1922. Nouv. éd. revue et augmentée : La philosophie de Saint Thomas d'Aquin. 2 vol. Aubier-Montaigne 1940.
- SIEWERTH, Gustav : *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. (Horizonte, 6). Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.
- SIGER DE BRABANT : *Questions sur la métaphysique*. Texte inédit, éd. par C. A. Graiff, osb. (Philosophes médiévaux, 1). Ed. de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1948.
- SIKORA, Joseph J., sj : *The Christian Intellect and the Mystery of Being*. Reflections of a Maritain Thomist. Martinus Nijhoff, The Hague 1966.
- - *Inquiry into Being*. Loyola University Press, Chicago 1965.
- SIMONIN, Henri-Dominique, op : Compte rendu de : *Dr. Eberhard Conze, Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez*. In : Bulletin thomiste 6 (1929), pp. 523-528.
- SIMPLICIUS : *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros... commentaria*. Consilio et auctor. Acad. litt. regiae Borussicae ed. H. Diels. 2 vol. (Commentaria in Aristotelem graeca, 9 et 10). W., de Gruyter. Berlin 1954.
- SINGEVIN, Charles : *De l'Être à l'Un*. In : Revue de Métaphysique et de Morale (1967), pp. 1-34.
- SLADECZEK, Franz Maria : *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*. In : Scholastik 5 (1930), pp. 192-209 et 523-550.
- SOLAGUREN, Celestino : *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*. In : De doctrina Ioannis Duns Scoti (voir sous : ALCORTA) II, pp. 297-348.
- SOLIGNAC, Aimé sj : *La doctrine de l'esse chez Saint Thomas est-elle d'origine néo-platonicienne ? A propos d'un livre récent*. In : Archives de philosophie 30 (1967), pp. 439-452. (Voir sous KREMER).
- - *Études récentes sur la philosophie ancienne et médiévale*. In : Archives de philosophie 30 (1967), pp. 133-155; 287-290.
- SPINOZA : *Oeuvres complètes*. (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard 1954.
- STACK, George J. : *Berkeley's Conception of Object*. In : The Modern Schoolman 45 (1967), pp. 1-27.
- STALINE, Iosif Vissarionovitch : *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. Ed. sociales 1950.
- STALLMACH, Josef : *Der «actus essendi» bei Thomas von Aquin und das Denken der «ontologischen Differenz»*. In : Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968), pp. 134-144.
- STEINBACH, Heribert : *Ist Ontologie als Phänomenologie möglich ? Kritische Betrachtungen zu Ingardens Existenzontologie*. In : Zeitschrift für philosophische Forschung 22 (1968), pp. 78-100.

- SUAREZ, Francisco : *Opera Omnia*. Ed. nova. Vol. 25 et 26 : *Disputationes metaphysicae*. Vivès 1861. (*Disp. met.* 2 vol. Georg Olms, Hildesheim 1965 [Repografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1866].)
- TAINÉ, Hippolyte : *Le positivisme anglais*. Etude sur Stuart Mill. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Germer Baillière 1864.
- S. THOMAS D'AQUIN : *De principiis naturae*. In : *Opuscula omnia necnon opera minora*, I : *Opuscula philosophica*. Ed. par J. Perrier, op. Lethielleux 1949.
- - *Commentaire des Sentences*, I et II. Ed. P. Mandonnet. III et IV. Ed. M. F. Moos Lethielleux 1929-1956.
 - - *De ente et essentia*. Ed. M.-D. Roland-Gosselin. Vrin 1948. (Voir sous ROLAND-GOSSELIN).
 - - Question disputée *De veritate*. Marietti, Torino 1964 et Ed. Ste Sabine, Roma 1970.
 - - *Commentaire du De Hebdomadibus*. In : *Opuscula theologica*, vol. 2. Marietti, Torino 1954.
 - - *Commentaire du De Trinitate de Boèce*. Ed. B. Decker. (Studien u. Texte zur Geistesgeschichte d. Mittelalters, 4.) Brill. Leiden 1955. (Pour les qq. V et VI, voir aussi sous WYSER.)
 - - *Contra Gentiles*. Texte de l'éd. Léonine. 4 vol. Lethielleux 1951-1961.
 - - *Commentaire des Noms Divins*. Marietti 1950.
 - - Question disputée *De potentia*. Marietti 1953.
 - - *Quaestiones quodlibetales*. Marietti 1942.
 - - *Somme théologique*. Marietti 1952-1956.
 - - Question disputée *De anima*. Marietti 1953.
 - - *Commentaire des Physiques*. Marietti 1954.
 - - *Commentaire des Métaphysiques*. Marietti 1950.
 - - *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*. Marietti 1949.
 - - *Commentaire du Peri Hermeneias*. Marietti 1955.
 - - *Commentaire des Seconds Analytiques*. Marietti 1955.
 - - *Commentaire du De Causis*. Marietti 1955.
- TILLIETTE, Xavier : *Schelling. Une philosophie du devenir*. I : Le système vivant (1794-1821). II : la dernière philosophie (1821-1854). (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1970.
- TODISCO, Orlando, ofm conv : *L'essere come esistenza nell'ascesa a Dio di G. Duns Scoto*. In : *Sapienza* 20 (1967), pp. 444-462.
- - *Il valore metafisico dell'essere in Duns Scoto*. Laurenziana, Napoli 1967.
- TONQUÉDEC, Joseph de : *L'existence d'après Karl Jaspers*. Une philosophie existentielle. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Beauchesne 1945.
- TRESMONTANT, Claude : *Etudes de métaphysique biblique*. Gabalda 1955.
- - *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*. Esquisse. Seuil 1962.

- TROISFONTAINES, Roger : *De l'Existence à l'Etre*. La philosophie de Gabriel Marcel. Lettre-préface de G. Marcel. 2 vol. 2e éd. revue et augmentée. Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain et Paris 1968.
- TROUILLARD, Jean : *L'hyperontologie du «Devoir»*. (En hommage à René Le Senne). In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), pp. 413-422.
- TUGENDHAT, Ernst : *ἡ κατὰ τινός. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 2). K. Alber, Freiburg u. München 1958.
- URMSON, James Opie : *L'histoire de l'analyse*. In : «La philosophie analytique» (voir sous ce titre), pp. 11-39.
- - *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. 4e éd. Clarendon Press, Oxford 1966.
- VAJDA, Georges : *Langage et surnature dans la Kabbale juive*. In : «Le langage», I (voir sous ce titre), pp. 324-326.
- VANCOURT, Raymond : *Nicolaï Hartmann et le renouveau métaphysique*. In : *Revue thomiste* 54 (1954), pp. 584-607; 55 (1955), pp. 138-158.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand : *Ontologie*. (Cours publiés par l'Institut de Philosophie). Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946. (4e éd. Publ. univ., Louvain et B. Nauwelaerts, Paris 1966).
- VARET, Gilbert : *L'ontologie de Sartre*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). P.U.F. 1948.
- VERNEAUX, Roger : *Le vocabulaire de Kant*. Doctrines et méthodes. (Philosophie de l'Esprit). Aubier, éd. Montaigne 1967.
- VINCENT, Christian : *Porphyre et Ockham*. In : «Le néoplatonisme». Colloques Internationaux du C.N.R.S., Sciences humaines, Royaumont, 9-13 juin 1969. Ed. du C.N.R.S., Paris 1971, pp. 409-423.
- WAHL, Jean : *Etudes kierkegaardiennes*. 2e éd. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Vrin 1949.
- - *Vers la fin de l'ontologie*. Etude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger. Société d'enseignement supérieur 1956.
- WALSH, W(illiam) H(enry) : *Metaphysics*. (Philosophy, 16). Hutchinson University Library, London 1963. (3e impression 1970).
- WARRAIN, Francis : *L'œuvre philosophique de Hoené Wronski*. Textes, commentaires et critiques. Préface de Z.-L. Zaleski. 2 vol. (1 : sans sous-titre; 2 : Architectonique de l'univers). Ed. Véga 1933 et 1936.
- WEIER, Winfried : *Wege einer metaphysischen Phänomenologie*. In : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969), pp. 388-427.

- WEIN, Hermann : *In Defence of the Humanism of Science : Kant and Whitehead*. In : «The Relevance of Whitehead». Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead. Ed. par I. Leclerc. (The Muirhead Library of Philosophy). Allen & Unwin, London et The Macmillan Comp., New York 1961, pp. 289-315.
- - *Métaphysique et antimétaphysique : accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'œuvre de Nietzsche*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* (1958), pp. 385-411.
- WELLS, Norman J. : *Objective Being : Descartes and His Sources*. In : *The Modern Schoolman* 45 (1967-1968), pp. 49-61.
- WELTE, Bernard : *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*. Trad. M. Zemb. (Textes et Etudes philosophiques). Desclée De Brouwer 1958. (Original : «Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie». [Symposion II]. Karl Alber, Freiburg/Br. 1949).
- - *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Etre chez Heidegger*. In : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966), pp. 601-614.
- WHITEHEAD, Alfred North : *The Aims of Education and Other Essays*. (Mentor Books). 7e impression. The New American Library, New York 1956.
- - *Adventures of Ideas*. MacMillan, New York et Cambridge University Press 1933.
 - - *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*. 2e éd. Cambridge University Press 1925.
 - - *The Function of Reason*. (Louis Clark Vanuxem Foundation Lectures, Princeton University, 1929). Princeton University Press, Princeton/N.J. 1929.
 - - *Modes of Thought*. MacMillan Co, New York et Cambridge University Press 1938.
 - - *Process and Reality, an Essay in Cosmology*. (Gifford Lectures, University of Edinburgh 1927-1928). MacMillan Comp., New York et Cambridge University Press 1929.
 - - *Religion in the Making*. (Lowell Lectures 1926). The MacMillan Comp., New York et Cambridge University Press, London 1926.
 - - *Science and the Modern World*. (Lowell Lectures 1925). The MacMillan Comp., New York 1925 et The University Press, Cambridge 1926.
- WILLIAMS B. and A. MONTEFIORE : *British Analytical Philosophy*. Routledge and Kegan Paul, London 1966.
- WITTGENSTEIN, Ludwig : *Philosophische Untersuchungen*. (Schriften, 1). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1969.
- - *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*. Introd. de B. Russell. Trad. P. Klossowski. (Bibliothèque des Idées). Gallimard 1961.

- WOLFF, Christian : *Philosophia prima, sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Ed. nova, priori emendatior. Off. libr. Rengeriana, Francofurti et Lipsiae 1736. Reproduction de cette éd., éditée et introduite par J. École et pourvue de notes et d'un index des noms : Hildesheim 1962.
- WOLFF, Edgar Maurice : *Etude du rôle de l'imagination dans la connaissance chez Kant*. Université de Toulouse, Fac. des Lettres 1943. (Imprimerie Bonnafous et fils, Carcassonne).
- - *Kant et Leibniz*. Criticisme et dogmatisme. In : *Archives de Philosophie* 30 (1967), pp. 231-255.
- WOLTER, Allan Bernard, ofm : *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. (Franciscan Institute Publications, Phil. Series, 3). The Franciscan Inst., St. Bonaventure/N.Y. et : (The Cath. Univ. of America, Phil. Ser. 96). Catholic University of America, Washington 1946.
- WUNDT, Max : *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 32). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1945. (Nouv. éd. : Paperbacks, 4. Georg Olms, Hildesheim 1964 [Reproduction photographique]).
- WYSER, Paul, op : *Die wissenschaftstheoretischen Quaest. V u. VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin*. In : *Divus Thomas* (Freiburg/Schweiz) 25 (1947), pp. 437-485 et 26 (1948), pp. 74-98.
- ZALESKI, Z.L. : *Attitudes et destinées*. Faces et profils d'écrivains polonais. Société d'édition «Les Belles Lettres» 1932.
- ZIMMERMANN, Albert : *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen (Studien u. Texte z. Geistesgeschichte d. Mittelalters, 8). E.J. Brill, Leiden und Köln 1965.
- ZUBIRI, Xavier : *Naturaleza, Historia, Dios*. 3e éd. Ed. Nacional Madrid 1955.

TABLE DES MATIÈRES

Plan de l'ouvrage	5
-------------------------	---

Appendice 5

Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains

M.-D. Roland-Gosselin	7
J. Maritain	22
C. Fabro	37
P. Rousselot	46
J. Maréchal	61
A. Marc	84
St. Breton	92
Bibliographie	101

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 26 SEPTEMBRE 1975,
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL
53150 SAINT-CÉNERÉ

N° d'édition : T 53 163

Dépôt légal : 3^e trimestre 1975.

Librairie Pierre TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

ISBN 2-85244-039-3