

**M. D. PHILIPPE**

**COURS  
DE  
PHILOSOPHIE CRITIQUE**

Polycopié établi à partir d'un cours donné en 1953 à l'Université de Fribourg,  
entièrement revu par le Père Philippe. 1956, 140 p.

La présente version a été publiée par l'U.L.S.H. sous le titre :  
*Cours de philosophie critique*. Polycopié, 115 p.

## I - ROLE ET PLACE DE LA CRITIQUE

Si nous considérons les diverses doctrines philosophiques, nous nous apercevons vite que les philosophes ont envisagé très diversement le rôle et la place de la critique.

Certains philosophes font de leur philosophie même une critique. Les "sceptiques" de tous les temps ont bien comme intention de critiquer toutes positions philosophiques dites "dogmatiques". Le premier scepticisme qui se manifeste dans la philosophie grecque se dresse contre le dogmatisme de l'Académie et prétend vite que la seule position vraiment philosophique est de suspendre tout jugement.

A côté de ce scepticisme radical et universel, d'autres philosophes prétendent qu'on ne peut édifier une philosophie qu'en ayant d'abord passé au crible tous nos jugements, toutes nos certitudes. Descartes, Kant, de manières bien différentes, il est vrai, mettent la critique comme fondement de leur philosophie. Il est nécessaire de tout mettre en doute avant d'affirmer quelque chose, avant de construire. La base de l'édifice philosophique est la critique.

D'autres considèrent la critique comme étrangère à la métaphysique : elle fait partie pour eux de la psychologie. Enfin, d'autres considèrent la critique comme une partie de la métaphysique, partie dernière, réflexive et défensive.

La diversité de ces opinions tient des manières diverses de concevoir la philosophie et, plus profondément encore, le pouvoir de notre intelligence à l'égard de son activité propre : la connaissance. Si on considère "a priori" notre intelligence comme incapable d'atteindre la vérité, on sera conduit à un certain scepticisme à l'égard de toute connaissance spéculative. Si on considère notre intelligence comme capable d'atteindre une certaine vérité, mais celle-ci devant se découvrir au plus intime de notre conscience, on

sera amené à écarter délibérément tout ce qui pourrait contaminer cette pure conscience de soi.

C'est pourquoi, même lorsque la critique prétend être première, elle ne l'est pas en réalité, car cette affirmation même est en dépendance d'une certaine conception de notre intelligence, de sa capacité et de ses limites. Une telle conception est d'ordre philosophique. Si on prétend qu'une telle conception est le fruit propre de la critique elle-même, il faut demander au nom de quel principe on est arrivé à cette conclusion ; et si on prétend que c'est par l'expérience, la réflexion sur l'activité même de notre intelligence, il faut répondre que la seule réflexion sur l'activité même de notre intelligence ne nous permet pas par elle-même de poser une telle conclusion, car la seule réflexion sur l'activité de notre intelligence ne nous permet que de décrire cette activité, et non de la juger et d'en déduire une certaine conception de la nature et de notre connaissance. C'est pourquoi, prétendre que la critique est première pour écarter tout dogmatisme, est en réalité affirmer le plus terrible des dogmatismes, celui qui s'ignore.

La seule manière d'éviter le dogmatisme est de respecter tous les faits qui s'imposent à nous, qui nous sont donnés. On ne peut nier que toute réflexion sur notre activité intellectuelle présuppose cette activité. Avant la réflexion critique, il y a une certaine activité spontanée : nous voyons, nous entendons, nous expérimentons ce qui est autour de nous... et par ces expériences nous saisissons quelque chose, nous avons conscience de saisir quelque chose. Vient seulement ensuite la question de savoir quelle est la valeur de cette saisie, la valeur de la conscience de cette saisie, si on peut la considérer comme vraie et dans quelle mesure. Cette attitude critique est bien une attitude seconde, elle n'est pas une attitude fondamentale de notre vie de connaissance. La joie de la découverte et de l'invention nous atteste bien cet épanouissement premier de notre vie intellectuelle. La critique n'épanouit pas par elle-même, elle précise, retranche, distingue, sépare, mais pour pouvoir s'exercer il lui faut nécessairement un exercice premier de notre vie intellectuelle.

C'est pourquoi, si elle est une activité seconde, réflexive, de notre intelligence, elle demeure nécessairement relative à la première activité et à son service. C'est pour permettre un épanouissement plus parfait, plus authentique, à notre vie intellectuelle que nous la critiquons, comme un père qui aime ses enfants les châtie pour leur permettre d'acquérir des vertus plus parfaites, plus fermes. On ne châtie pas pour le plaisir de châtier, on ne critique pas notre connaissance pour le plaisir de la critiquer, mais on la critique pour lui permettre d'être plus elle-même.

On pourrait faire des remarques analogues en considérant que l'autre fonction de la critique est une fonction défensive. On critique pour se défendre de toutes les erreurs. Or, précisément la fonction défensive est elle-même une fonction seconde. C'est pour garder intact un trésor qu'on le défend. S'il n'y avait aucun bien, on n'aurait rien à défendre et la défense n'existerait pas. Toute défense est en fonction d'un bien antérieur. Les analogies avec l'art militaire relatif à la prudence politique seraient intéressantes à étudier de près. L'art militaire est une fonction défensive, la prudence politique est une fonction constructive. On sait toutes les graves erreurs qui proviennent du fait qu'on ordonne la prudence politique à l'art militaire, qu'on met la fonction défensive comme première et comme constitutive d'un état. On fausse tout, le bien commun devient la lutte et la victoire et non la concorde entre les citoyens, et par le fait même une guerre en engendre une autre. Cette erreur est analogue à celle qui consiste à mettre la critique comme fondement et base de la métaphysique, comme première. On peut même

affirmer que cette erreur n'est pas étrangère et indépendante de celle, plus subtile et plus cachée, qu'affirme la pure philosophie.

Si toute attitude critique est seconde, si elle présuppose une activité première de notre intelligence, toute critique scientifique est elle-même seconde comparativement à la science qu'elle critique. La critique métaphysique vient donc après la métaphysique comme la partie réflexive et défensive de celle-ci.

Ajoutons qu'une telle partie de la métaphysique ne lui est pas du tout accidentelle, en ce sens que la métaphysique pourrait très bien la rejeter, la considérant comme une excroissance. La critique est essentielle à la métaphysique, parce que la métaphysique est la science suprême de l'homme. Elle doit donc avoir une conscience très nette de son originalité, de son autonomie, de sa suprématie, ce qu'elle ne peut avoir qu'en réfléchissant d'une manière critique sur ses diverses démarches pour en voir le bien fondé et en saisir la portée. Elle doit aussi se défendre elle-même pour garder dans la plus grande pureté possible sa vérité, en écartant toutes les erreurs qui ont pu être affirmées au cours des âges ou qui pourraient l'être, les démasquant au grand jour pour énerver leur pouvoir de séduction. Etant la science suprême, elle ne peut faire appel à aucune autre science pour se défendre, et tout spécialement pour défendre ses principes. Elle doit donc, en raison même de sa suprématie, se critiquer et se défendre elle-même.

Si la critique métaphysique est la partie réflexive de la métaphysique, elle est à son service en ce sens qu'elle permet à la métaphysique d'être plus elle-même, de se séparer, de se distinguer d'une manière plus nette, plus consciente, de tout ce qui n'est pas elle-même, non seulement des erreurs, mais aussi des autres types de connaissances. Permettant à la métaphysique d'être plus elle-même, elle lui permet de s'exercer plus librement, et donc d'atteindre plus parfaitement son but : la contemplation. Une véritable critique est au service de la contemplation métaphysique pour permettre à celle-ci de s'épanouir de plus en plus.

Si l'on veut préciser encore la relation qui unit la métaphysique et la critique, il faut préciser leur objet formel propre. La métaphysique regarde ce-qui-est, et elle le regarde en tant qu'être. La critique considère notre connaissance intellectuelle philosophique. Elle ne considère plus ce-qui-est, mais ce qui est saisi par et dans notre connaissance métaphysique, par et dans nos diverses connaissances humaines. Elle considère la relation propre de ce-qui-est avec notre connaissance. C'est cela qui lui permet de discerner ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas, de rejeter ce qui est erroné. Son objet formel n'est donc plus ce-qui-est en tant qu'être mais notre connaissance en tant qu'elle est spécifiée par ce-qui-est. C'est donc bien l'intelligibilité de l'être qui est son ultime raison formelle. Par le fait même, le rapport qui existe entre l'intelligibilité de l'être et l'être, nous permet de préciser d'une façon dernière le rapport entre la critique et la métaphysique. Or, l'intelligibilité est la propriété de l'être. La critique sera donc comme une propriété de la métaphysique. Il n'est donc pas étonnant qu'une certaine critique encore imparfaite jouera souvent pour nous le rôle d'une certaine introduction à la métaphysique, rôle analogue à la disposition. La critique vraiment scientifique sera comme le rayonnement de la métaphysique. Elle en sera comme un épanouissement, lui permettant d'explicitier ses virtualités les plus intimes, les plus essentielles.

## 2 - REFLEXION CRITIQUE SUR LA METAPHYSIQUE : SON UNITE ET SA DIVERSITE

Si l'on réfléchit sur l'organisation de la métaphysique, on s'aperçoit vite de sa très grande diversité : l'étude de la substance et des divers prédicaments est bien différente de celle de l'acte et de la puissance, de l'un et du multiple. Non seulement les problèmes soulevés sont différents, mais aussi l'esprit dans lequel on les envisage. Chacune de ces études représente comme une vue synthétique sur tout ce qui est, ayant son originalité propre et nous manifestant tout un aspect extrêmement intime de l'être (celui de sa détermination substantielle, de son acte, etc.), le distinguant de son aspect plus extérieur (celui de ses déterminations accidentelles, de sa puissance). Etant donné l'originalité de ces parties, on peut être tenté, et on l'a été, de les considérer uniquement dans leur irréductibilité comme divers chapitres juxtaposés pour des raisons historiques. Il y a certains problèmes que les philosophes ont toujours traités et qu'il faut traiter quand on veut faire une métaphysique, ceci, en réalité, pour des raisons accidentelles. On a pu être tenté également de réagir contre ce morcellement de la métaphysique. Toute science est "une", autrement elle n'est pas. C'est pourquoi la métaphysique, science suprême, est plus "une" que les autres. Elle ne peut donc être que la science de la substance ou celle de l'acte, ou celle de l'un... oubliant que la richesse même de l'être et de la métaphysique répugne à cette réduction.

Il faut bien saisir, en effet, que cette diversité n'exclut pas une certaine unité plus profonde, plus cachée, qui maintient à la métaphysique une unité organique plus forte que celle d'aucune autre science. La substance, si l'on dépasse son aspect premier matériel de sujet ainsi que son aspect purement formel de quiddité, se présente comme la cause formelle de ce-qui-est, c'est-à-dire comme son élément constitutif déterminant sa structure essentielle. Quant aux autres prédicaments, ils sont tous relatifs à la substance.

L'acte, si l'on dépasse son aspect extérieur, ce qui nous apparaît comme indépendant d'un autre, se présente comme ce qui rend ce-qui-est autonome, parfait en soi-même et capable d'agir sur les autres. Dans la mesure où un être est en acte, dans cette même mesure, il est comme invulnérable à l'égard des autres êtres qui l'entourent et comme capable d'agir sur ceux-ci. Quant à la puissance, elle est toute relative à l'acte puisque c'est par elle qu'un être est capable de subir l'influence d'un autre être en acte.

L'un, si l'on ne s'arrête pas à son aspect quantitatif, élément premier du nombre, se présente comme la détermination ultime de ce-qui-est, détermination affectant tout son être et lui donnant une indivisibilité absolue, ce qui lui permet de jouer un certain rôle à l'égard des autres réalités inférieures moins parfaites : de les ordonner en les mesurant. Quant à la multitude, elle est toute relative à l'un, elle n'existe qu'en fonction de l'un. Substance, acte, un, ne sont donc pas tout à fait hétérogènes les uns par rapport aux autres. Ils affectent tous trois ce-qui-est et nous manifestent comme ses trois arêtes essentielles : sa détermination formelle, son autonomie et son pouvoir, son indivisibilité et sa capacité de mensuration.

Si la métaphysique est la science de ce-qui-est, ces diverses recherches nous apparaissent alors comme essentielles et nécessaires. Car pour savoir la cause formelle de ce-qui-est, il faut saisir sa substance ou ses déterminations formelles qualitatives, quantitatives, s'il s'agit d'une réalité accidentelle, essentiellement relative à une autre. Pour saisir la cause efficiente de ce-qui-est, il faut saisir "son acte", ou sa "potentialité", s'il s'agit d'une réalité inachevée, incomplète, en train de se faire. Pour saisir la cause finale

de ce-qui-est, il faut saisir "son acte" en tant qu'il est capable d'attirer les autres et de les achever, c'est-à-dire sa bonté, ou sa possibilité d'être achevé, d'être finalisé si on a affaire à une réalité qui n'est pas intrinsèquement bonne. Pour saisir la cause exemplaire de ce-qui-est, il faut saisir son indivisibilité, son unité qui la rend capable de mesurer les réalités qui lui sont inférieures dans l'ordre de l'être. Ces recherches sont donc nécessaires, elles suffisent, car la cause matérielle de ce-qui-est est déterminée par sa cause formelle. La matière n'est connaissable que par la forme. En saisissant la substance de ce-qui-est, on saisit sa forme substantielle et sa matière substantielle s'il s'agit d'un être physique.

On comprend alors comment ramener toute la métaphysique à l'étude de la substance, ou à celle de l'acte ou de l'un, c'est nécessairement oublier la caractéristique propre de la métaphysique, science de ce-qui-est, et par là fausser sa propre nature. On se condamne alors à une certaine univocité qui fausse toute cette science suprême. L'erreur inverse qui ne considère que la diversité des parties de la métaphysique oublie que la substance, l'acte, l'un n'ont de sens pour le métaphysicien que comme cause formelle, efficiente et exemplaire de ce-qui-est. Une telle erreur conduit le philosophe à considérer la substance pour elle-même, à la "réifier" en quelque sorte, à l'"hypostasier". On ne voit plus que sa valeur formelle que l'on oppose à la valeur efficiente de l'acte. Il se formera de cette manière diverses formes dialectiques qui tendront à s'exclure mutuellement. Ce passage de la recherche analogique des causes à la dialectique univoque est un phénomène extrêmement intéressant sur lequel nous reviendrons.

### 3 - SUBSTANCE, ACTE, UN, ET LES TRANSCENDANTAUX

La substance, l'acte, l'un de ce-qui-est sont saisis par et dans certaines expériences portant précisément sur ce-qui-est, qu'il s'agisse de la réalité que l'on interroge pour saisir ce qu'elle est, du mouvement que l'on constate, de l'ordre que l'on admire, peu importe. Ce qui est important à noter, c'est que la substance est saisie par et dans une expérience où l'on se demande ce qu'est la réalité expérimentée dans ce qu'elle a de plus intime, l'acte est saisi dans une certaine expérience du mouvement où l'on se demande ce qui peut l'expliquer, non pas comme mouvement, mais comme réalité en exercice d'être, cet exercice se présentant à nous sous la forme dégradée du mouvement etc. On peut, après avoir saisi ces diverses modalités de ce-qui-est, préciser leurs relations, diversité et unité, non plus pour légitimer l'organisation de la métaphysique, son unité et sa diversité, comme nous venons de le faire brièvement au chapitre précédent, mais pour mieux expliciter toute la richesse de ce-qui-est, considéré en lui-même, comme être.

La substance exprime la détermination essentielle de ce-qui-est. Tout être est déterminé en tout ce qu'il est. Cette détermination essentielle, on l'exprimera en disant que l'être est une certaine réalité (res). Tout être est "réalité" en tant qu'il est essentiellement déterminé.

L'acte exprime l'autonomie de ce-qui-est. Tout être en lui-même est "réalité" qui se distingue de tout ce qui n'est pas lui. Cet aspect de distinction est essentiel à l'être et montre bien son indépendance. Par lui-même il est, et n'est pas relatif à un autre. Ce n'est qu'en tant qu'il est en puissance qu'il connaît cette relativité, cette dépendance à l'égard d'un autre. Mais en lui-même, si on ne regarde que son être, il est distinct de tout autre (aliquid).

Cette distinction de l'être ne l'empêche pas d'être, en tout ce qu'il est, capable de perfectionner l'intelligence et la volonté. Là, nous exprimons la convenance de l'être à l'égard d'un autre être. Mais évidemment, si nous regardons cette convenance selon l'universalité, cet autre être ne peut être que l'être intelligent et volontaire, seul capable d'atteindre cette universalité de l'être comme tel. En tant que capable de perfectionner l'intelligence, l'être s'exprime comme vrai ; en tant que capable de perfectionner la volonté, il s'exprime comme bon.

Enfin, l'un exprime l'indivisibilité de ce-qui-est. Tout être, du fait même qu'il est, est indivisible, il ne peut être divisé en lui-même. La possibilité de division provient non de l'être en acte, mais de la potentialité de l'être. C'est pourquoi, si l'on considère l'être dans ce qu'il est lui-même, il apparaît comme indivisible.

Par là, nous explicitons ce qui caractérise l'être comme tel. Nous ne cherchons plus à préciser les diverses causes de ce-qui-est, mais à manifester avec le plus de netteté possible les propriétés de l'être comme tel. Il y a un effort ultime de réflexion sur l'être dans ce qui lui est tout à fait propre. Ayant déterminé les causes propres de ce-qui-est, on peut alors, dans un ultime effort, déterminer les qualités, les quasi propriétés de l'être comme tel. Cet ultime effort relève bien d'une réflexion critique, car il ne se fait plus à partir d'une expérience, mais présupposant la saisie des diverses causes propres de ce-qui-est, il essaie d'en extraire leur caractère tout à fait universel et convertible avec l'être comme tel. Car, si la substance s'identifie bien avec ce-qui-est, elle n'est pas pour autant convertible avec l'être, tandis que l'aspect détermination essentielle de la substance est convertible avec l'être ; si l'acte s'identifie bien avec ce-qui-est, il n'est pas pour autant convertible avec l'être, tandis que son aspect de distinction à l'égard des autres l'est. On passe donc du domaine des jugements d'existence, portant sur les causes propres de ce-qui-est, aux notions plus universelles que ces jugements supposent, mais qu'ils n'explicitaient pas par eux-mêmes. Cette explicitation est nécessaire pour mieux saisir ce qu'est l'être en lui-même, pour mieux saisir la richesse de la notion d'être, puisque cette notion d'être apparaît alors comme ayant des qualités transcendantales tout à fait particulières. Mais une telle explicitation n'est pas nécessaire pour saisir les causes propres de ce-qui-est, l'inverse étant nécessaire.

On comprend comment les transcendants se situent différemment dans la philosophie réaliste de ce-qui-est et d'autres philosophies d'un type plus ou moins idéaliste, plus ou moins ontologiste. Pour celles-ci, ils sont objets d'intuitions premières, immédiates ; on découvre intuitivement l'être, l'un, le vrai, le bien, et c'est sous la lumière de ces "idées-formes" premières, transcendantales, qu'on jugera de toutes les réalités. Les transcendants deviennent alors comme les colonnes de la métaphysique et de toute la philosophie, tandis que dans une philosophie réaliste de ce-qui-est, ils ne sont plus objets d'intuition, mais dans une réflexion métaphysique - critique sur la saisie même des diverses causes propres de ce-qui-est - on les extrait comme les notions premières convertibles avec l'être, ses quasi propriétés. Cela ne veut pas dire que ces notions ne soient pas réelles, qu'elles seraient comme construites par l'intelligence. Au contraire, étant le fruit d'une réflexion critique, elles apparaissent comme les déterminations les plus profondes, les plus intimes de l'être même. Elles sont comme les secrets les plus cachés de l'être, qu'on ne peut extirper que par et dans cette réflexion critique. Ces déterminations, étant explicitées, jettent sur tout l'ensemble de la philosophie une nouvelle lumière, mais une lumière réflexe, de précision, de netteté, qui vient comme confirmer toute l'organisation de la métaphysique et de la philosophie en montrant sa profondeur et toute son extension. Sous

la lumière de l'être comme bien, on comprend comment la philosophie n'acquiert toute sa taille qu'en se développant dans une philosophie humaine morale, puisque ce n'est qu'en étudiant l'opération volontaire pour elle-même qu'on saisit explicitement toutes les richesses de la cause finale : celle du bien. Sous la lumière de l'être comme un, on comprend comment la philosophie doit se développer dans une philosophie du "faire humain", puisque ce n'est qu'en étudiant le "faire humain" que l'on saisit explicitement toute la richesse de la cause exemplaire : celle de l'un. Sous la lumière de l'être comme vrai, on comprend mieux le rôle et la place de la critique. Sous la lumière de l'être comme distinct, on comprend comment il ne suffit pas de regarder l'être dans toute son universalité d'être, mais qu'il faut nécessairement tâcher de préciser ses distinctions propres ; tel est le rôle de la philosophie de la nature, qui cherche précisément à saisir avec le plus de certitude possible les diverses réalités physiques pour mieux comprendre leur originalité.

On peut donc dire que les transcendants nous explicitent les propriétés de l'être comme tel, nous montrant par le fait même les exigences propres, ou plus exactement l'esprit propre des diverses parties de la philosophie. Celles-ci ayant pour but de nous faire connaître ce-qui-est et de nous conduire à notre bonheur parfait.

Cette explicitation des qualités transcendantales de l'être nous montre d'une manière plus profonde le caractère analogique de l'être. L'être possède en lui-même une certaine diversité - à cause même de sa richesse - et cette diversité ne supprime pas son unité la plus profonde encore. Les qualités transcendantales expriment bien cette diversité, le vrai exprime une autre qualité que le bien, l'un, une autre que le vrai, mais ces qualités ne touchent pas à l'unité de l'être, elles sont toutes convertibles avec l'être, c'est-à-dire qu'elles sont inséparables de lui. Partout où il y a de l'être, il y a unité, et dans la mesure où il y a être, il y a unité. Ce n'est plus une simple identification dans ce-qui-est, c'est beaucoup plus que cela, c'est la convertibilité dans l'être, en ce sens que l'être en tout ce qu'il est, est en même temps vrai, bien, un, et le vrai en tout ce qu'il est, est être. Mais cependant le vrai exprime bien pour nous une certaine qualité inédite et irréductible aux autres qualités, la qualité que possède l'être, de perfectionner l'intelligence. C'est donc bien une analogie tout à fait qualitative que possède intrinsèquement l'être et qu'expriment les transcendants. Cette analogie est plus intime, plus parfaite, plus qualitative que celle qu'exprime la substance et les accidents, l'acte et la puissance, l'un et le multiple relativement à ce-qui-est.

Nous tâcherons de préciser plus tard comment celle-là (la première) est le fondement propre de toute analogie de proportionnalité, tandis que celle-ci (la seconde) est le fondement propre de toute analogie d'attribution.

Cette analogie qualitative de l'être considéré en lui-même nous exprime donc les cinq qualités dominantes de l'être, et par le fait même les cinq grandes dimensions de développement possible de notre intelligence qui est faite pour l'être - ce qui nous permet de saisir les cinq grands types de philosophies possibles : la philosophie de l'essence (Leibniz), celle de l'acte et de l'existence (Descartes et les existentialistes), celle du vrai (Hegel), celle du bien (Platon) et celle de l'un (Plotin). Seule la philosophie de l'être les domine, les unit en les dépassant. Toutes les autres demeurent partielles, bien qu'absolues, car, ramenant l'être à l'une de ses propriétés, elles ne peuvent plus saisir ce qu'il est en lui-même. Ici encore elles abandonnent l'analogie qualitative en s'enfermant dans une certaine univocité.

#### 4 - NATURE DES EXPERIENCES METAPHYSIQUES

Les saisies de la substance, de l'acte, de l'un, sont de fait inséparables des expériences en lesquelles elles sont atteintes, mais considérées en elles-mêmes, elles sont comme au-delà de l'expérience, car en les saisissant on touche alors un certain principe qui permet à notre intelligence d'atteindre un certain absolu au-delà de toute expérience.

Quand on parle d'expérience métaphysique, il faut donc immédiatement préciser si l'on considère l'expérience avant les saisies de la substance, de l'acte ou de l'un, ou si l'on considère l'expérience selon un sens beaucoup plus ample en impliquant ces saisies. C'est précisément ce second sens qui nous intéresse ici, le premier étant pré-métaphysique. Car la métaphysique commence à exister à partir de ces diverses saisies, avant elle n'existe pas.

On peut dire que toute la première partie de la métaphysique repose sur trois types d'expériences permettant de saisir la substance comme cause formelle de ce-qui-est, l'acte comme cause efficiente de ce-qui-est, l'un comme cause exemplaire de ce-qui-est. Quant à la seconde partie de la métaphysique, qui traite de l'existence de l'Etre premier et de ses attributs, elle repose, elle aussi, sur cinq types d'expériences d'un caractère nouveau (que l'on peut assimiler à l'expérimentation en sciences, comme nous l'avons vu). Il s'agit, en effet, d'expériences présupposant déjà toute une élaboration scientifique et orientée vers un but bien précis. De telles expériences sont secondes. Aussi, du point de vue critique, ce sont ces trois types d'expériences initiales qui nous intéressent surtout et que nous devons considérer avant tout.

La première de ces expériences se sert du langage, ou plus exactement des interrogations. Le métaphysicien réfléchit sur le sens de l'interrogation, et surtout sur le sens de l'interrogation première, cherchant à savoir le pourquoi tout à fait premier, celui qui porte sur la détermination essentielle de la réalité, "qu'est ceci ?".

La seconde expérience utilise la réalité du mouvement et l'on se demande ce que le mouvement peut nous manifester de ce-qui-est et comment il nous montre l'exercice même de ce-qui-est.

La troisième expérience utilise l'ordre des réalités et l'on se demande ce que l'ordre peut nous dire de ce-qui-est, comment il nous manifeste un principe d'ordre.

Ces expériences apparaissent donc comme une interrogation de notre intelligence se demandant successivement les divers "pourquoi" de ce-qui-est. De telles expériences sont donc elles-mêmes déjà très élaborées et déjà très orientées. Elles en présupposent une quantité d'autres. Ces trois domaines ont été retenus d'une manière spéciale comme étant les lieux privilégiés pour révéler à notre intelligence les causes propres de ce-qui-est. Ce qui caractérise de telles expériences, c'est précisément leur orientation spéculative. L'intelligence est tout attentive, tout éveillée. Elle interroge diversément ce qu'elle expérimente du réel pour discerner ces diverses causes propres. On est vraiment en présence d'une intelligence avide de connaître ce-qui-est, et de le connaître de la manière la plus pénétrante qui soit. C'est pourquoi elle ne s'arrête pas à un seul type d'interrogation, sachant que les manières d'interroger sont diverses et que chacune apporte avec elle une exigence nouvelle qui doit normalement nous faire découvrir quelque chose de nouveau de la structure intime de ce-qui-est.

Cette orientation spéculative, venant d'une intelligence avide de connaître pour connaître, s'empare de tout un ensemble de connaissances actuelles nous donnant une conscience actuelle de ce qui est, de la réalité du mouvement et de l'ordre. Or, cette conscience actuelle que nous avons de ce-qui-est, de la réalité du mouvement et de l'ordre, est quelque chose de très complexe :

a) Elle implique l'exercice de nos sens externes. L'interrogation sur ce-qui-est, sur la nature de ce qui existe, présuppose une certaine connaissance expérimentale de l'existence même de ce que l'on interroge. Or, cette connaissance expérimentale n'est parfaitement elle-même que lorsque l'on touche, que l'on palpe la réalité sensible. L'interrogation de ce-qui-est demande donc ce choc spécial qu'on n'obtient que grâce à la connaissance sensible du toucher. Cette connaissance du toucher s'accompagne normalement de celle des autres sens, surtout lorsque nous sommes particulièrement attentifs, interrogeant ce que nous touchons.

b) L'exercice des sens externes s'inscrit dans tout un halo de connaissances sensibles internes : sens commun, souvenir, imagination, estimative même, affectés d'éléments affectifs et passionnels. Nous sommes donc en présence d'une diversité très grande d'éléments de connaissances, dont la tonalité pourra varier chez le même sujet suivant les dispositions plus ou moins favorables en lesquelles il se trouve. Et s'il s'agit de sujets divers, ayant des qualités et des orientations de vie très diverses, les tonalités de ce "mixte" de connaissances pourront être encore plus variées. C'est par là qu'on peut saisir toute l'influence du milieu sur l'expérience métaphysique. Mais cette influence demeure matérielle, de l'ordre des dispositions, car ce qui est essentiel dans cette expérience et ce qui la caractérise, c'est d'une part l'orientation même de notre intelligence et d'autre part ce qu'elle saisit dans ce-qui-est.

Mais avant de préciser le caractère propre de cette expérience métaphysique, il n'est pas inutile de la comparer à d'autres types d'expériences. Distinguons-la d'abord de cette expérience fondamentale, pré-métaphysique, mais si importante, qui porte sur l'existence même de ce-qui-est. On est alors en présence de notre premier jugement d'existence affirmant : **ceci est**. Entre cette expérience fondamentale et cette expérience métaphysique qui nous fait saisir la substance, il y a tout un abîme : la découverte d'un principe, de la cause formelle de ce-qui-est. Du seul point de vue de l'expérience, l'expérience fondamentale qui nous fait découvrir que "**ça existe**" est une expérience plus pure, plus simple. Elle demeure fondamentale et première. Il n'y a pas d'opposition entre ces deux types d'expériences, mais l'une apparaît comme radicale, l'autre comme "édifiant" déjà la métaphysique.

On peut aussi la distinguer des expériences artistiques ou affectives. Ces types d'expériences font partie de la connaissance pratique. Ils sont orientés vers le faire ou vers l'agir. Que l'on songe à l'expérience affective des amis, chaque expérience nouvelle permet normalement un nouvel essor dans leur amour mutuel. L'expérience de ce qui est beau, utile, doit nous exciter normalement à produire, à réaliser.

Enfin, distinguons cette expérience métaphysique des expériences qui, faisant encore partie de la connaissance pratique, sont orientées vers les fins propres de la vie végétative. Il est bien net que ce qui caractérise l'expérience métaphysique, c'est d'une part son réalisme - elle présuppose toujours l'expérience fondamentale du "**ça existe**" -, et d'autre part sa pénétration, sa profondeur. Elle ne peut se contenter d'expérimenter seulement l'existant, de saisir telle ou telle forme, mais elle veut saisir ce qu'il y a de premier dans l'ordre de la détermination, la forme-principe : la **substance** ; ce qu'il

y a de premier dans l'ordre de l'exercice : l'acte. C'est précisément l'union de ces deux types de qualités : pénétration, réalisme, qui manifeste le mieux ce qu'il y a d'unique dans cette expérience. Car la réflexion critique sur les divers contenus de ces expériences (substance, acte, un) va plus loin encore dans l'ordre de la pénétration. On peut dire que cette réflexion critique saisit explicitement une notion plus profonde encore, mais elle doit perdre en réalisme pour pénétrer plus avant. C'est pourquoi cette réflexion critique n'est plus strictement une expérience métaphysique, mais plus exactement une saisie, une "intuition" métaphysique portant sur la notion même de l'être et sur les transcendants. De même, le simple jugement d'existence s'incarnant dans l'exercice même du toucher ou du goût, possède un réalisme plus brutal. Si une telle expérience, à l'état pur pourrait-on dire, nous donne un sens très aigu de l'existant dans son autonomie propre, dans sa singularité ineffable, une telle expérience ne possède pas encore cette saisie pénétrante d'un principe, d'une cause, que possède l'expérience métaphysique au sens propre.

Ce qui caractérise l'expérience métaphysique, c'est donc bien cette pénétration réaliste. L'intelligence pénètre au plus intime de ce-qui-est pour saisir sa détermination essentielle, pour saisir son exercice d'être radical : son acte, pour saisir son indivisibilité première : son unité. Cette saisie se réalise grâce à des jugements de séparation de plus en plus précis. L'intelligence rejette d'abord toutes les déterminations sensibles comme n'étant pas la cause propre de ce-qui-est, puisque toutes ces déterminations sensibles apparaissent comme mouvantes, accidentelles. Puis elle rejette la matière, principe fondamental, radical, essentiel, qui ne peut être cause de ce-qui-est que d'une manière secondaire. Enfin, elle rejette la détermination formelle comme principe d'intelligibilité, ou plus exactement, elle atteint par la détermination formelle, principe d'intelligibilité, la détermination formelle comme cause de ce-qui-est (la substance). Elle l'atteint comme cause de ce-qui-est, donc également comme principe d'intelligibilité, et donc aussi comme capable de spécifier la matière, comme capable d'être principe de toutes les déterminations accidentelles ; mais ces aspects sont secondaires, ils ne sont que des conséquences. Dans cette saisie métaphysique l'intelligence ne s'en occupe pas explicitement, cependant il est important de le noter pour comprendre comment ces séparations successives qui laissent de côté tout ce qui est secondaire, potentiel, partiel, pour ne retenir que les principes propres, les causes propres de ce-qui-est, impliquent bien des abstractions, des rejets, mais d'un type spécial. Ce procédé de séparation - puisqu'il laisse de côté tout ce qui est potentiel, progresse de l'imparfait au parfait -, implique une certaine intégration.

Il serait extrêmement intéressant de comparer ce type d'intégration, qui existe dans cette saisie de la substance, avec celui qui existe dans la saisie de la réflexion critique portant sur l'être et les transcendants. Notons seulement que ce dernier est plus explicite, mais aussi moins existentiel. Il est au niveau des notions et non plus des causes propres de ce-qui-est.

Nous pouvons conclure que toute expérience est un "mixte" qui implique des éléments de connaissances sensibles (externes et internes) et des connaissances intellectuelles. Ce sont évidemment ces dernières qui orienteront diversement les expériences, sauf lorsque les fins de la vie végétative l'emporteront, polarisant ainsi les éléments de connaissances sensibles. Mais laissons de côté ces derniers types d'expériences qui n'intéressent pas immédiatement la critique, et tâchons de bien discerner le partage de ces éléments de connaissances sensibles et des connaissances intellectuelles.

## 5 - DISCERNEMENT CRITIQUE ENTRE LES ELEMENTS DES CONNAISSANCES SENSIBLES ET DES CONNAISSANCES INTELLECTUELLES

La réflexion sur toutes nos expériences - aussi bien l'expérience la plus fondamentale, celle qui nous permet d'affirmer "ça existe", que les expériences les plus élaborées et les plus poussées - nous permet d'affirmer que nos expériences impliquent des connaissances très diverses. Certaines demeurent rivées au sensible, d'autres le dépassent tout en demeurant captives de la quantité, du divisible, d'autres enfin apparaissent comme saisissant des notions, des principes qui par nature n'impliquent aucune référence au monde sensible et matériel, et semblent posséder une universalité absolue. La notion de substance, celle d'acte, semblent bien n'avoir aucune référence nécessaire au monde matériel ; elles peuvent avoir une universalité absolue.

Si l'on essaie de saisir ce qui caractérise la connaissance sensible comparativement à la connaissance intellectuelle, c'est précisément ce caractère de singularité et de non-universalité qui apparaît en premier lieu. Quant à la connaissance imaginative - celle qui demeure captive de la quantité -, elle a une "apparente" universalité, une fausse universalité. Elle semble être comme une connaissance intermédiaire entre la connaissance sensible singulière et la connaissance intellectuelle universelle ; par le fait même, elle est toujours la plus envahissante, celle qui participe des deux extrêmes cherchant toujours à les confondre sans jamais y parvenir. C'est le domaine du faux réalisme et du faux spiritualisme, c'est le domaine des "mirages".

Etant donné le caractère très envahissant de la connaissance imaginative, si l'on ne revient pas constamment à l'expérience brutale du toucher, nous mettant en contact direct avec ce qui existe, ou à l'expérience métaphysique, nous faisant saisir les principes propres de ce-qui-est, notre conscience psychologique risque toujours de se laisser entièrement submerger par cette même connaissance imaginative. N'oublions pas, du reste - et ceci serait extrêmement intéressant à étudier de près - qu'il y a comme une complicité secrète entre l'amour égoïste de notre "moi" psychologique et notre connaissance imaginative car celle-ci lui donne l'illusion de tout avoir, de tout posséder au dedans de lui-même sans être obligé de se soumettre à certains principes ou à certaines réalités, ce que notre amour égoïste cherche avant tout.

De même que la connaissance imaginative a le pouvoir de confondre les divers types de connaissances en les ramenant à cette connaissance intermédiaire, de même elle a le pouvoir de confondre nos activités de connaissance avec celle de l'appétit. Toute connaissance imaginative implique en effet une certaine affectivité, elle est toujours, d'une certaine manière, une connaissance affective, en ce sens qu'elle a un certain mode de connaissance affective et de connaissance esthétique. C'est pourquoi elle tend toujours à confondre le bien et le beau aussi bien que le vrai et le bien. Ceci nous explique pourquoi notre amour égoïste entretient avec une telle vigilance toutes les excroissances de la connaissance imaginative, qui lui sont si utiles et si nécessaires.

Si nous nous laissons emporter par la force des connaissances imaginatives, nous prétendrons vite qu'il n'y a plus de distinction réelle entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, mais uniquement certains degrés de connaissances plus ou moins spirituelles. Par le fait même, il n'y a plus en nous qu'une seule activité de connaissance typiquement humaine, une activité complexe mi-sensible, mi-spirituelle. Cette activité - que l'on appelle "perception", "intuition", "expérience", peu importe - a pour fonction

de nous représenter le réel. L'unique effort philosophique devient un effort de réflexion en vue de décrire cette activité, pour tâcher d'en percevoir la genèse, pour tâcher surtout d'en saisir l'avènement initial, radical, en avoir par là une perception pure ; dans ces conditions, la philosophie ne peut plus prétendre rechercher les causes et les principes de ce-qui-est, puisque, d'une part, on n'admet plus le jugement d'existence au sens fort et, d'autre part, on ne connaît plus d'activité intellectuelle distincte de celle des autres connaissances sensibles. Une telle position philosophique nous semble insoutenable, le simple fait du langage humain est là pour nous l'attester. Car, en n'admettant que cette connaissance imaginative, on ne peut plus expliquer la signification de nos mots. Toute signification des noms implique certaines notions, certaines déterminations formelles que la seule connaissance imaginative ne peut atteindre. C'est pourquoi, si on ne reconnaît plus un certain type de connaissance intellectuelle comme distinct des autres types de connaissances, on ne devrait plus utiliser le langage, car le seul fait d'en user atteste que l'on admet une certaine connaissance intellectuelle capable d'analyser et de saisir certaines notions, certaines déterminations.

Si l'on admet ces divers types de connaissances comme irréductibles, il faut nécessairement poser certains principes divers, certaines facultés qui les expliquent et en rendent raison. Il serait facile, à partir de ces considérations, de montrer comment on doit nécessairement poser une faculté intellectuelle tout à fait spirituelle, sans organe physique, puisque toute faculté qui est acte d'un organe physique ne peut atteindre l'universel comme universel, ne peut atteindre l'être comme être, les transcendants comme convertibles avec l'être, ne peut poser l'existence d'un Etre suprême. Si l'on affirmait que notre faculté intellectuelle était l'acte d'un organe physique, on ne pourrait donc plus expliquer telle ou telle de nos connaissances intellectuelles, et certaines affirmations du langage n'auraient plus aucun sens.

On pourrait faire des raisonnements semblables pour les facultés sensibles et montrer par là leur diversité. Nous reviendrons sur ce problème, c'est pourquoi nous n'insistons pas ici.

## 6 - DISCERNEMENT ENTRE LES TROIS OPERATIONS DE NOTRE INTEL-LIGENCE

Après avoir montré, d'un point de vue critique, comment il est nécessaire de discerner en nous divers types de connaissances, il nous faut considérer en premier lieu l'activité intellectuelle en elle-même. La critique, en effet, étant une connaissance réflexive, doit s'occuper d'abord de notre connaissance intellectuelle, celle-ci étant la seule qui soit par elle-même capable de réflexion. Etant de plus la première dans l'ordre de perfection, il est normal, du point de vue critique, de la considérer avant la connaissance sensible.

Si la réflexion sur nos expériences nous montre toute la complexité de celles-ci, la réflexion plus particulière sur nos activités intellectuelles nous manifeste de nouveau toute la complexité de ces dernières. Nos activités intellectuelles ne nous apparaissent pas comme simples. Que l'on songe aux diverses démarches intellectuelles impliquées dans la seule science métaphysique. Il est facile alors de discerner les distinctions qui existent entre nos **raisonnements** et nos **jugements** : les premiers présupposent les seconds ; en réalité ils ne sont que connexions diverses entre les jugements. C'est pourquoi, comparativement au raisonnement, nos jugements apparaissent comme relativement simples.

Mais nous ne pouvons pas nous contenter de cette première distinction, il faut aller plus loin. En effet, nos jugements, qui peuvent nous apparaître, du point de vue de la conscience psychologique, comme simples et spontanés - de ce point de vue le jugement est en vérité ce qu'il y a de premier, puisque nous n'avons conscience que de nos jugements, que de nos affirmations -, du point de vue réflexion critique, cependant, ne peuvent être considérés comme simples. De ce point de vue, tout jugement apparaît comme une activité complexe de l'intelligence, toute énonciation apparaît comme impliquant divers éléments. Car, de ce point de vue critique, il faut tout examiner sous la lumière de l'intelligibilité de l'être. Or, sous cette lumière, l'énonciation, fruit du jugement, n'est pas ce qu'il y a de premier, même si sous d'autres aspects elle apparaît comme simple, car elle implique toujours une certaine composition ou une certaine séparation entre deux termes. Cette composition ou cette séparation entre ces deux termes ne peut se faire par l'intelligence que si celle-ci connaît déjà ces termes.

Il faut donc poser une certaine activité de l'intelligence antérieure au jugement. Cette activité a pour fonction d'atteindre, de connaître ces termes dans leur contenu propre. On appelle cette activité première l'**appréhension** simple, pour bien la distinguer du jugement. Si l'on refuse de faire une telle distinction et qu'on prétend que le jugement est l'activité première, la plus simple de notre vie intellectuelle, on ne peut plus expliquer comment notre langage humain se sert de "noms" qui ont eux-mêmes une certaine signification absolue, indépendante de leur contexte et de la manière dont on les utilise dans les diverses propositions. Car, si la signification de ces noms était inséparable de celle des propositions dont l'intelligence s'est servie pour la première fois, l'élément premier du langage serait non plus le nom, mais la proposition. Soutenir une telle opinion contredirait l'expérience quotidienne de notre manière d'utiliser le langage humain. Quand nous nous servons de certains noms précis, c'est en raison de leurs significations propres. Et nous savons très bien que ces significations seront modifiées, nuancées, en raison de leur contexte, mais que ces noms possèdent cependant certaines significations propres qui ne proviennent pas de leur contexte. Cette expérience quotidienne atteste donc qu'avant nos jugements, il doit y avoir une certaine activité de notre intelligence atteignant les notions simples signifiées par les mots considérés en eux-mêmes. Notons enfin que, pour toutes les philosophies qui ne veulent pas dépasser le stade de la conscience psychologique, il faut nécessairement qu'elles considèrent le jugement comme l'activité première de notre intelligence, puisque c'est dans un jugement que nous prenons conscience en premier lieu de notre activité intellectuelle. Toutes ces philosophies ne peuvent donc plus expliquer le fait premier du langage : la signification propre et radicale des mots.

De plus, si l'on considère le jugement comme l'activité première de notre intelligence, il faut nécessairement aboutir à un positivisme expérimental ou à un certain idéalisme. En effet, si le jugement est la première activité de notre intelligence, dans une philosophie réaliste, le jugement d'existence - qui est le premier jugement - non seulement sera considéré comme la première activité de l'intelligence, au sens tout à fait fort, mais également ne pourra jamais être dépassé, puisque, pour ce faire, il faut accepter certaines saisies de notions autres que le jugement et antérieures à lui. Accepter l'universalité de certains jugements suppose admise la saisie antérieure de certaines notions universelles. Autrement dit, l'universalité de la connaissance intellectuelle ne peut s'expliquer vraiment que par la simple appréhension et non, en premier lieu, par le jugement, puisque celui-ci est d'abord un jugement d'existence. Si l'on veut expliquer l'universalité par le jugement, celle-ci apparaîtra toujours comme un résidu de connaissance, un dégradé, comme quelque chose de secondaire et de relatif au jugement d'existence,

n'ayant plus de fondement dans ce-qui-est, mais uniquement dans la connaissance. C'est pourquoi, en dehors des sciences expérimentales, il n'existe plus qu'une logique, science de l'univers.

Si l'on considère que le premier acte de notre intelligence, c'est le "je pense", le "cogito", on s'enferme alors dans la conscience que l'on a de sa propre pensée, et on ne peut plus rejoindre l'existence que par un raisonnement. Le jugement d'existence devient alors un dégradé de la conscience. Celle-ci est première et juge de tout. Tout n'existe qu'en fonction d'elle. Voilà bien une des formes de l'idéalisme.

L'erreur la plus foncière des ontologistes et des positivistes est une erreur commune. Ces philosophes n'ont pas su faire la distinction entre l'appréhension et le jugement. Et par là, ils ont identifié l'intelligence humaine aux intelligences parfaites. Une intelligence parfaite peut avoir comme première activité le jugement, qui est une connaissance parfaite, mais l'intelligence humaine, qui doit tout apprendre, qui est en dépendance des connaissances sensibles, ne peut avoir comme première activité le jugement. Prétendre que l'intelligence humaine a comme première activité le jugement, c'est la nouer soit sur les réalités, sur l'existence physique des réalités, soit sur elle-même, dans sa propre conscience.

## 7 - L'APPREHENSION SIMPLE : LE CONCEPT

Pour expliquer la connaissance des notions signifiées par les divers noms, nous posons cette activité première de notre intelligence que nous appelons "simple appréhension". Notre intelligence, en effet, doit commencer par atteindre certaines déterminations, certaines notions, les considérant en elles-mêmes, avant de juger de leurs existences et de leurs diverses connexions. Ce qui caractérise cette première opération, c'est d'une part d'être la première opération de notre vie intellectuelle et, d'autre part, d'être spécifiée par les **déterminations formelles** des diverses réalités. Etant la première opération vitale de l'intelligence, elle est la plus imparfaite, mais elle possède aussi le mode le plus caractéristique des opérations vitales : le **mode d'assimilation**. Ce qui distingue, en effet, l'opération vitale des autres opérations, c'est en premier lieu ce mode d'assimilation. Les opérations vitales peuvent avoir d'autres propriétés, mais ce mode d'assimilation demeure toujours le mode le plus caractéristique. Aussi le trouvons-nous réalisé de la manière la plus parfaite dans la première opération vitale de chaque degré de vie, et d'une manière toute spéciale pour ce degré de vie le plus parfait, la vie intellectuelle. Autrement dit, si toute connaissance est une assimilation - celui qui connaît devient l'objet connu -, la connaissance appréhensive est plus que tous les autres types de connaissances "assimilatrice".

Mais évidemment, cette assimilation est d'une nature tout à fait particulière. Il ne s'agit pas d'assimilation physique, comme dans le cas de la nutrition, ni même d'une assimilation sensible, mais d'une assimilation spirituelle, immatérielle, en ce sens que la réalité connue n'est modifiée en rien du fait même qu'elle est connue. Seul le sujet connaissant est spirituellement enrichi par ce nouvel acte de connaissance. Pour mieux exprimer non seulement le caractère immatériel de cette assimilation, mais aussi son caractère de dépendance à l'égard de la réalité connue - puisque cette assimilation ne modifie pas cette réalité connue, mais modifie le sujet connaissant en lui permettant de devenir d'une certaine façon spirituellement et partiellement la réalité connue -, on l'appelle assimilation "intentionnelle". Cet

"intentionnel" possède donc une signification toute différente de celle de l'"intention" en morale. Il ne faut pas les confondre. En morale, l'intention exprime bien une certaine tension volontaire ordonnée, dirigée vers tel but à acquérir : "J'ai l'intention d'apprendre les mathématiques". L'"intentionnel", tel qu'il est utilisé ici, exprime quelque chose de spirituel et de dépendant, de second, de relatif à quelque réalité absolue considérée en elle-même.

Cette assimilation est donc dite "intentionnelle" pour nous empêcher de la comprendre d'une manière physique tout en reconnaissant son réalisme spirituel. Il est facile de saisir comment quelqu'un comme Sartre, et bien d'autres avant lui, ont mal compris la nature de cette assimilation intentionnelle, lorsqu'ils la critiquent. Ces philosophes, n'arrivant pas à distinguer l'être de son mode physique et sensible, pensent que les autres modes sont comme lui. Dans leurs perspectives, leurs critiques sont évidemment exactes, mais elles n'atteignent en aucune façon la nature propre de l'assimilation "intentionnelle".

Cette assimilation "intentionnelle" considère les déterminations formelles des réalités, ce qui est exprimé par la signification des noms, considérés selon leur sens propre. Cet acte de connaissance appréhende les diverses déterminations formelles, les diverses structures formelles, les diverses formes propres (les quiddités comme dit saint Thomas à la suite d'Aristote), selon leur valeur d'intelligibilité essentielle, selon leur nature propre. Par là, nous pouvons préciser encore le caractère d'assimilation de cette première opération de l'intelligence, puisque l'objet spécifiant l'opération nous fait connaître sa nature propre. Or, précisément, ces déterminations formelles, considérées en elles-mêmes, sont **indivisibles**, elles sont simples. La forme considérée en elle-même est quelque chose de simple. C'est pourquoi on la saisit ou on l'ignore. On la saisit avec plus ou moins d'acuité, de pénétration, mais on ne peut pas se tromper à son égard, car elle est simple. Cette première opération est donc simple, elle aussi. C'est pourquoi **elle ne réalise pas simplement l'union avec ce qu'elle appréhende, mais une certaine unité**. C'est pourquoi, parmi les diverses assimilations vitales, l'assimilation "intentionnelle" est celle qui se réalise de la manière la plus parfaite, puisqu'elle réalise l'unité.

Cette simple appréhension se réalise, de fait, de diverses façons dans notre vie intellectuelle ; depuis la première appréhension se portant sur les déterminations qualitatives et relatives, jusqu'aux appréhensions considérant les déterminations substantielles, et même les notions d'être et les transcendants, il y a divers degrés, mais nous retrouvons toujours le même caractère : un acte d'assimilation intentionnelle se portant sur des déterminations indivisibles. Mais il est clair que ces divers types d'appréhensions n'existeront que progressivement, demeurant toujours antérieurs à certains types de jugements qui les supposent et les réclament.

Si nous voulons pousser plus loin l'analyse critique, en nous demandant comment se réalise une telle "assimilation intentionnelle", nous devons préciser la **nature du concept**. Cette assimilation intentionnelle doit être, en effet, une assimilation conceptuelle, elle doit se réaliser dans et par un concept, un verbe intérieur, qui est une "similitude intentionnelle" de l'objet connu, appréhendé. Car cette "assimilation intentionnelle" permet au sujet qui connaît de devenir au plus intime de son activité intellectuelle l'objet connu. Toute assimilation vitale implique cette transformation. Celui qui assimile vitalemment telle réalité la devient d'une manière intime. S'il l'assimile physiquement, il la devient physiquement. S'il l'assimile spirituellement, il la devient spirituellement. Or, pour devenir l'autre, pour le posséder au plus intime de son être, il est nécessaire que cet autre soit co-principe d'une

telle opération. On ne s'assimile pas une réalité sans que cette réalité ne coopère à cette assimilation, sans qu'elle ne soit complice, quelquefois d'une manière tout à fait passive, mais elle est toujours complice, d'une manière ou d'une autre, en ce sens qu'elle doit coopérer toujours comme co-principe. L'exemple de la nutrition physique nous manifeste ces principes d'une manière éclatante.

Lorsqu'il s'agit des "formes intentionnelles", il faut préciser d'une part le rôle spécial de celle qui spécifie l'intelligence et lui permet d'appréhender telle détermination formelle, d'autre part, le rôle spécial de celle qui termine l'appréhension et qui en est en même temps le fruit propre, ce qu'on appelle le "verbe". Toutes deux sont des "formes intentionnelles" réelles, mais spirituelles et toutes relatives aux déterminations formelles objectives dont elles dépendent par l'intermédiaire des images. Toutes deux sont comme des "substituts" de l'objet. Ceci est nécessaire vu les fonctions propres qu'elles doivent remplir et pour lesquelles on les a posées : permettre cette "assimilation intentionnelle" et, pour cela, jouer le rôle de "co-principe" de cette assimilation, donc spécifier l'intelligence avant son appréhension assimilatrice, et, d'autre part, être au terme de cette "assimilation intentionnelle" immanente, rendre présent l'objet comme au plus intime de l'appréhension, puisque les déterminations formelles, selon leur être propre, ne peuvent spécifier directement l'intelligence et terminer formellement ses appréhensions.

Le "concept", le "verbe", est donc le fruit propre de l'appréhension assimilatrice. Il a pour fonction de rendre présent l'objet connu au plus intime de l'acte de connaissance, en ce sens il termine cette opération immanente ; mais comme, par nature, il est tout entier relatif aux déterminations formelles qu'il présente, il termine en rendant l'appréhension assimilatrice tout entière relative à ces mêmes déterminations. C'est pourquoi, lorsqu'on dit que le "verbe" termine l'appréhension, il faut le comprendre d'une manière très précise, car c'est selon sa nature propre qu'il termine l'appréhension ; il la termine donc "intentionnellement", en l'orientant, en la mettant en totale dépendance de ce pourquoi il existe. C'est pourquoi l'on peut et l'on doit dire à la fois que le verbe termine l'appréhension et que, par et dans le verbe, l'intelligence appréhende les déterminations formelles représentées par ce verbe. Autrement dit, selon l'ordre "intentionnel", c'est-à-dire l'ordre tout à fait propre de la connaissance intellectuelle, on ne peut séparer le "verbe" de ce qu'il représente ; le "verbe" est intentionnellement ce qu'il représente ; non seulement il lui est tout relatif, mais il est à son égard pur signe formel (1) ; en ce sens on ne peut s'arrêter au verbe, ce serait contradictoire. Le verbe ne fait pas nombre avec ce qu'il représente, car il est là tout entier pour ce qu'il représente. C'est pourquoi il est plus exact de dire que l'appréhension se termine aux déterminations formelles de ce qui est représenté par le verbe, puisqu'en disant que le "verbe" termine on dit en même temps et d'une manière plus absolue que ce qui est représenté par le verbe termine, dans la mesure où le verbe ne peut se séparer de ce qu'il représente, étant son pur "signe formel". C'est pourquoi, selon l'ordre

---

(1) On distingue le signe instrumental du signe formel, en ce sens que le signe instrumental fait connaître celui qu'il représente en étant d'abord connu, tandis que le signe formel fait connaître ce qu'il représente sans être connu précédemment. Il est donc vraiment une pure voie d'accès à ce qu'il représente - un pur "quo" -, quelque chose qui détermine vers un autre, sans terminer. Le signe instrumental est un "quod" (une réalité) et un "quo". C'est une réalité qui ordonne vers.

de l'exercice, c'est-à-dire l'ordre commun avec toutes les autres opérations vitales, le verbe termine cette opération immanente. Donc, opposer ces deux affirmations : le verbe termine l'appréhension, et l'objet considéré en lui-même termine l'appréhension, n'a pas de sens, car le verbe ne peut s'opposer à l'objet qu'il représente, il est "intentionnellement" l'objet qu'il représente ; ce qu'il fait, l'objet le fait mieux que lui, plus que lui. C'est pourquoi le verbe réalise la connaissance de l'objet qu'il représente, sans être lui-même premièrement connu.

On ne peut connaître ce verbe de l'appréhension par une expérience directe ; ce n'est que grâce à une connaissance réflexive et dans une inférence que nous pouvons tâcher de préciser sa nature si particulière. C'est pourquoi on peut si facilement nier son existence. Toute philosophie, qui ne reconnaîtra comme réel que ce qui est objet d'expérience immédiate, rejettera l'existence du verbe. C'est ce que nous voyons se passer dans la philosophie d'Occam. Inutile de poser le verbe, il suffit que face à la connaissance intellectuelle se trouve l'objet connu, dans son existence réelle ou dans son existence imaginaire. La seule présence de l'objet, présence réelle ou imaginative, suffit à expliquer la connaissance intellectuelle, celle-ci étant considérée avant tout comme une simple représentation. Evidemment, une telle doctrine n'expliquant plus la connaissance comme une assimilation "intentionnelle", n'a plus besoin de poser le verbe, une telle doctrine demeure logique avec elle-même. Mais on peut se demander dans quelle mesure on peut expliquer l'appréhension intellectuelle indépendamment de l'assimilation "intentionnelle". Car, si l'on prétend qu'elle n'est qu'une **simple représentation**, on confond la cause avec son effet ; que l'appréhension représente l'objet connu, nous en sommes persuadés, mais ce n'est là qu'un des effets de l'appréhension, c'est une de ses conséquences psychologiques, mais ce n'est pas sa nature propre. Et de même que ces philosophes ont confondu la cause et l'effet lorsqu'il s'agissait de l'appréhension, de même ils ont confondu la cause et l'effet lorsqu'il s'agissait du fruit propre de cette appréhension : le verbe ; ils ont identifié le concept et le nom. Celui-ci est un certain effet du verbe, un certain effet incarné de celui-ci pourrait-on dire, et comme le nom tombe sous l'expérience, mais pas le verbe, ils ont prétendu que le verbe et le nom étaient identiques.

Mais il n'est pas suffisant de préciser la nature de ces "formes intentionnelles", il faut encore essayer de préciser par quel principe elles sont produites. Après avoir précisé la nature, il faut préciser l'origine. Les philosophes ont de fait donné à ce problème des solutions extrêmement variées ; pour les uns, l'intelligence humaine possède initialement ces déterminations formelles ; pour d'autres, l'intelligence humaine les acquiert progressivement grâce à ses expériences diverses.

Exposons très brièvement la manière dont on peut concevoir ces deux théories explicatives de l'assimilation "intentionnelle".

Poser que l'intelligence humaine possède d'une manière innée des déterminations formelles, peut s'entendre de diverses manières :

a) Grâce au choc provoqué par la connaissance sensible, l'âme se ressouvient de ce qu'elle a possédé antérieurement, les **formes-idées** (Platon). Les formes-idées sont donc le bien de l'âme et, en même temps, les principes de tout ce-qui-est. En les connaissant, on connaît toute l'intelligibilité de ce-qui-est.

b) On pourrait aussi concevoir la possession de ces déterminations formelles comme des formes "intentionnelles", possédées par l'intelligence, dont elle

peut se servir quand elle veut pour connaître les diverses réalités. Ces formes "intentionnelles" sont les similitudes des déterminations de diverses réalités physiques ou spirituelles. La Cause première a réalisé cette harmonie préétablie entre les formes intentionnelles de l'intelligence humaine et les diverses réalités (la doctrine de saint Thomas et saint Augustin à l'égard de la connaissance angélique serait transposée à l'égard de l'intelligence humaine).

c) Enfin, d'autres affirment que ces déterminations formelles n'existent à proprement parler que dans l'intelligence humaine. C'est notre intelligence qui les projette dans les réalités qu'elle connaît. Selon cette dernière théorie, l'intelligence, en réalité, ne fait que mesurer les réalités sans se les assimiler. Son activité est de mesurer le monde physique, par là elle le domine.

En face de ces théories, et à l'égard de cette dernière opinion, il faut noter que nous ne nions pas que l'une des fonctions caractéristiques de l'intelligence soit de mesurer, de dominer en mesurant, mais que cette fonction n'est pas sa fonction première, la plus belle caractéristique de ce qu'elle est. Mesurer ne peut être son activité essentielle, car, pour mesurer, pour donner en mesurant, il faut déjà connaître, il faut connaître la mesure, autrement on mesurerait sans savoir ce que l'on fait et il n'y aurait plus aucune connaissance. Il faut donc admettre que l'intelligence connaît ses déterminations formelles avant de les projeter sur les réalités physiques en les mesurant. Et ceci nous ramène pratiquement aux deux autres opinions. Car, dans les deux cas, l'intelligence connaît les déterminations formelles innées et par celles-ci elle connaît les existants, elle ne les connaît donc que relativement à celles-ci, en devenant leur mesure. Mais cette dernière manière de considérer la formation de notre connaissance intellectuelle, sa genèse, s'oppose à notre expérience quotidienne. On constate, en effet, la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de progresser dans le développement intellectuel quand on est privé de certains sens, donc de certaines expériences. On constate que l'expérience apparaît comme nécessaire aussi bien au développement de la connaissance philosophique qu'à celui des sciences intellectuelles, en laquelle elles peuvent toujours reprendre une nouvelle fraîcheur.

Evidemment, si l'on ramène toutes nos connaissances intellectuelles aux seules connaissances mathématiques, on comprend alors comment la nécessité de l'expérience ne sera plus envisagée que comme une nécessité de condition **sine qua non**. C'est pourquoi, la manière dont Platon conçoit la genèse de la connaissance intellectuelle, ainsi que tous les partisans des idées innées, apparaît bien comme une sorte de généralisation des connaissances mathématiques. L'expérience sensible n'est plus qu'un choc initial qui a été l'occasion d'un réveil, d'une inspiration. Si l'on distingue les connaissances philosophiques et les connaissances des sciences expérimentales des connaissances mathématiques, le rôle de l'expérience apparaît tout autre. En raison même de ce rôle de l'expérience que nous pouvons constater, la théorie des idées innées apparaît comme une théorie tout à fait a priori, s'opposant à un fait, à une expérience quotidienne. Une telle théorie, n'expliquant pas ce que nous pouvons constater, ne peut être qu'a priori, et donc non philosophique.

Enfin, ces trois opinions sont incapables d'expliquer l'union naturelle d'une âme spirituelle avec un corps. Elles doivent faire appel à l'idée de peine, pure hypothèse pour le philosophe. Car la peine, du point de vue philosophique, ne peut être qu'une conséquence, un effet, et non un principe. L'âme spirituelle, à cause de sa mauvaise conduite - que l'on suppose - est unie au corps pour un certain temps. Car si l'âme est la forme substantielle du corps, leur union est en vue de l'âme, pour que celle-ci puisse exercer ses facultés et ses opérations. Donc, il faut que la connaissance sensible soit ordonnée essentiellement à la connaissance intellectuelle, ce que rejettent diverses

théories.

Poser l'opinion inverse, à savoir que l'intelligence humaine acquiert ses "formes intentionnelles", peut encore s'entendre de diverses façons : soit elle les acquiert en ce sens qu'elle se les donne, soit elle les acquiert en les recevant d'un autre, de Dieu ou des réalités physiques.

Si l'on considère séparément ces diverses hypothèses, on s'aperçoit vite qu'elles se ramènent en somme aux théories précédentes, sauf la dernière qui affirme que ces déterminations viennent des réalités physiques. Ces déterminations proviennent des réalités physiques, immédiatement ou par l'intermédiaire des autres types de connaissances. Prétendre que ces déterminations proviennent immédiatement des réalités physiques, est bien la position extrême comparativement aux opinions précédentes. Il est facile de saisir qu'une telle position est insoutenable, puisque la faculté spirituelle de l'intelligence ne peut être directement sous l'influence des réalités physiques, à moins que l'on n'en arrive à confondre la faculté de l'intelligence avec les autres facultés de connaissances sensibles et à ne plus discerner son pouvoir propre.

Si ces formes intentionnelles proviennent des réalités physiques par l'intermédiaire des autres types de connaissances sensibles, il faut alors reconnaître le rôle capital de l'imagination, puisque c'est la connaissance imaginative qui est comme l'intermédiaire entre la connaissance des sens externes, en contact direct avec les réalités physiques, et celle de l'intelligence appréhendant des "formes intentionnelles spirituelles". Mais évidemment, la distance qui sépare la connaissance imaginative de la connaissance intellectuelle est toute différente de celle qui sépare la connaissance imaginative de la connaissance des sens externes. Car, entre l'imagination et le spirituel, l'immatériel, on est en présence de la différence qui existe entre l'ordre quantitatif - si idéalisé qu'il puisse être - et l'ordre immatériel. Pour expliquer ce passage il faut nécessairement poser un certain pouvoir de l'intelligence sur la connaissance imaginative, sur les images émergeant de cette connaissance, puisque c'est l'être plus parfait qui peut attirer à lui l'être inférieur ; celui-ci ne peut pas, sans cette influence qui lui vient de son supérieur, s'élever jusqu'à lui.

Ce pouvoir de l'intelligence, Aristote, et saint Thomas à sa suite, l'ont appelé **l'intellect actif** (l'intellect agent), précisément parce qu'il a pour fonction d'agir sur les images (les phantasmes) et de les faire passer de l'état sensible à l'état spirituel. L'image, fruit de la connaissance imaginative, devient alors, sous la lumière de "l'intellect actif", une "forme intentionnelle" (*species impressa*), capable de déterminer et de spécifier l'intelligence (intellect possible-passif). L'intelligence, spécifiée par cette "forme intentionnelle", peut alors l'appréhender en se l'assimilant vitalelement ; et en appréhendant cette "forme intentionnelle", elle appréhende la détermination formelle de ce qu'elle représente.

Cette théorie maintient que les "formes intentionnelles" proviennent bien des réalités physiques, mais qu'elles proviennent aussi de l'intelligence, capable d'extraire des images de notre connaissance imaginative, son aliment propre, les "formes intentionnelles". Ces formes ont donc comme une double source : les images et l'intellect actif, ou, si l'on préfère, l'expérience qui fournit les diverses déterminations formelles et l'intellect actif qui leur donne un mode immatériel. La fonction de l'intellect actif se situe exclusivement dans l'ordre de la causalité efficiente spirituelle : c'est une pure lumière. Le rôle propre des expériences et des images se situe exclusivement dans l'ordre de la cause formelle, l'ordre de la spécification et de la détermination. Grâce à ces distinctions, on peut expliquer le rôle de la connaissance sensible

et des images dans notre vie intellectuelle, dans nos appréhensions intellectuelles, tout en sauvegardant la spiritualité propre de notre activité intellectuelle et sa spontanéité, ce que l'expérience quotidienne ne cesse de nous manifester.

Précisons que l'intellect actif, en illuminant les images et en produisant par là les "formes intentionnelles", agit aussi sur l'intellect passif et sur l'appréhension. La causalité de l'intellect actif est, en effet, une causalité naturelle, en ce sens que sa causalité est selon sa propre nature, mais cette causalité est aussi spirituelle, et son effet, comme nous allons le préciser dans un instant, possède une certaine universalité. Il faut donc que cette cause possède une certaine universalité. C'est pourquoi cette causalité naturelle de l'intellect agent est une causalité équivoque. Sa causalité demeure même lorsque l'effet est produit, car elle agit sur la forme même de son effet et non seulement sur son devenir. Aussi peut-on dire que l'intellect agent, par la "forme intentionnelle" qu'il produit, agit sur l'intellect possible et sur l'appréhension intellectuelle.

Grâce au caractère "équivoque" de sa causalité spirituelle et universelle, "l'intellect agent" peut être à l'origine des "formes intentionnelles" plus ou moins spirituelles et universelles. Il n'est pas nécessaire de poser divers intellects agents, même si nous constatons que les appréhensions de l'intelligence ont divers degrés de pénétration et d'assimilation intentionnelle, ce qui exige des "formes intentionnelles" de degrés divers de spiritualité et d'universalité.

Cette "illumination" de l'intellect agent sur les images, fruit de nos connaissances imaginatives, on peut aussi l'appeler une "abstraction", si l'on ne considère plus ce qui est illuminé, mais ce qui est abandonné. En effet, en illuminant certaines déterminations formelles de l'image, l'illumination de l'intellect agent laisse de côté d'autres déterminations, sensibles, individuelles, particulières. Car, transfigurant des images, représentant des réalités individuelles, singulières, en des "formes spirituelles", elle les abstrait de toutes les notes individuantes. Une telle abstraction est nécessaire, étant donné le caractère quantitatif, sensible, de ces déterminations individuelles et singulières, l'individuation se fait par la matière. Pour produire, à partir des images, une certaine "forme spirituelle", représentant ces mêmes images selon un mode spirituel, il faut nécessairement jeter du lest, abandonner tout ce qui se tient du côté de l'individuation, et ne garder que ce qui est essentiel.

Ceci, du reste, rejoint ce que nous pouvons constater lorsque nous réfléchissons sur la signification des mots, réflexion qui nous a conduits à poser une opération intellectuelle antérieure au jugement : l'appréhension. Or, cette signification nous apparaît comme possédant toujours une certaine universalité. Il faudra, de fait, ajouter certaines particules (pronoms démonstratifs) pour contracter cette universalité.

Nous devons donc préciser que ces "formes intentionnelles", en tant qu'elles sont "effets" de l'intellect agent, possèdent un certain mode universel abstrait. Ce mode universel abstrait n'affecte pas, en effet, la nature même de la "forme intentionnelle", mais la nature de **telle** "forme intentionnelle", celle qui est l'effet propre de l'intellect agent et qui spécifie l'intelligence humaine, intelligence qui ne peut se séparer du concours et de l'activité des facultés de connaissances sensibles.

Du point de vue critique, il est toujours très utile de bien saisir que la raison qui nous oblige à poser le verbe, les "formes intentionnelles", est

toute différente de celle qui nous oblige à poser un verbe abstrait universel. La plupart du temps, les philosophes qui critiquent la connaissance conceptuelle, critiquent en réalité la connaissance conceptuelle abstraite, celle qui existe de fait. Ajoutons même qu'ils critiquent en réalité tel ou tel type de connaissance conceptuelle abstraite, prétendant critiquer toute connaissance conceptuelle abstraite ou même la connaissance conceptuelle comme telle.

En un mot, nous devons poser la connaissance conceptuelle pour expliquer le mode d'assimilation "intentionnelle" de l'appréhension, tandis que nous devons admettre une connaissance conceptuelle abstraite, en raison du concours des images dans notre appréhension intellectuelle, ce que l'expérience nous manifeste.

## L'UNIVERSEL

On justifie le caractère propre de la science par l'universel, et non l'universel par la science. Mais c'est bien l'existence d'une **connaissance nécessaire** qui a obligé le philosophe à regarder attentivement le problème de l'universel. "Sans l'universel, il n'est pas possible d'arriver à la science, mais la séparation de l'universel est la cause de toutes les difficultés qu'entraîne la doctrine des Idées." (Aristote, Met., 9, 1086 b 5-6)

Les diverses positions critiques à l'égard de l'universel semblent toujours plus ou moins en connexion avec les positions adoptées à l'égard de la science. On pourrait croire qu'il y a influence réciproque ; en réalité, l'universel est comme le fondement de la science, et celle-ci en explicite toutes les virtualités. Historiquement, il est bien évident que le problème philosophique de l'universel se présente comme le problème du fondement de la science, et non l'inverse. Celle-ci, en effet, ne peut s'arrêter au singulier, à l'existant singulier, qui apparaît toujours dans le devenir et la contingence. Il faut donc dépasser le singulier pour fonder cette connaissance nécessaire. On est alors amené à poser l'universel. Disons d'une manière plus précise que la recherche critique de l'universel est inséparable de la conception que l'on se fait de la définition. Celle-ci, du reste, est comme le point de départ et le fruit de la science. On affirme couramment que le singulier est inférable, en ce sens qu'on ne peut le définir ; on peut tout au plus le décrire. La définition regarde donc, comme la science, quelque chose qui est au-delà du singulier ; elle considère quelque chose d'universel. Mais ce quelque chose d'universel qu'atteint la définition et que réclame la science, quelle est sa nature ? Est-il un produit de notre intelligence avide de classer les réalités, de les mesurer selon ses propres vues ?

Ces diverses solutions ont eu des partisans. Il faudrait préciser comment certains, pour fonder objectivement la science et la définition, ont prétendu que certaines substances, "formes idéales", existaient séparées du monde physique et possédaient, grâce à cette séparation, non seulement un caractère de nécessité, mais aussi d'universalité. On connaît la position de Platon et de ses disciples les plus fervents. D'autres, poussés par le même désir, ont prétendu au contraire que l'universel était pure fabrication de notre intelligence et n'avait de sens que relativement à celle-ci. Dans la réalité, il n'existe que des existants singuliers. Mais l'intelligence les rassemble et les unit en les connaissant, et en les connaissant elle leur donne un nom commun, un nom universel. L'universel se situe donc au niveau de cette dénomination commune, oeuvre de l'intelligence cherchant toujours à classer, à ordonner, à unifier. On reconnaît la position première des nominalistes. Cette position

des nominalistes se nuance de multiples manières, depuis l'universel "nom-commun" imposé par l'intelligence à tout un ensemble de réalités singulières ayant certaine parenté, certaine similitude, jusqu'à l'universel, "forme a priori" de l'intelligence ou oeuvre propre d'une intelligence qui se crée, qui se construit ses lois et celles de l'univers.

Ces deux positions, extrêmes, celle des platoniciens et celle des nominalistes, sont insoutenables, car l'existant comme tel ne peut être que singulier ; même s'il est spirituel et séparé de la matière, il demeure toujours un singulier, car l'existant comme tel implique l'acte ultime d'être, donc l'incommunicabilité dans cet ordre de l'être. Car celui qui est en acte est distinct des autres et indivisé en lui-même ; il répugne comme tel à être universel puisque l'universel, selon sa signification propre, dit "relation à plusieurs", "ordre à plusieurs réalités distinctes". L'universel est essentiellement communicable, l'existant est essentiellement incommunicable.

En face de la théorie des nominalistes, il faut montrer que s'il existe bien des "noms-communs" distincts des noms propres et singuliers, ayant une certaine universalité en ce sens qu'ils sont capables d'être attribués à plusieurs ou de rassembler sous leur signification propre plusieurs réalités diverses, cependant ces "noms-communs" ne possèdent cette universalité que dans la mesure où ils sont des signes de nos concepts. Seuls ceux-ci possèdent proprement cette manière d'être universelle (1). Evidemment, si l'on nie l'existence de nos concepts, on comprend comment l'on est amené à considérer que les noms sont en premier lieu ce qui est dit universel, car eux seuls semblent alors rassembler dans l'unité une multitude de réalités singulières. Mais nous avons déjà noté que ce refus du verbe intérieur, du concept, s'il se comprenait en quelque sorte du point de vue de la conscience psychologique, était inadmissible du point de vue de l'analyse critique métaphysique.

De même, si l'on identifie l'universel avec une "forme a priori" de notre intelligence, on supprime en réalité l'universel, car, à la manière de Platon, on prétend qu'une réalité existante, une forme, qualité de l'intelligence, est universelle, ce qui est impossible.

En réalité, nous devons concevoir l'universel d'une manière toute différente. En effet, nous l'avons déjà noté, notre intelligence est une intelligence très imparfaite, très faible, qui ne peut s'exercer qu'avec le concours des facultés sensibles. Cette intelligence, en raison de son imperfection congénitale, ne saisit pas intuitivement la nature des réalités physiques. Elle ne la pénètre que progressivement par l'abstraction. Autrement dit, notre intelligence n'atteint son objet propre, la nature de ce-qui-est, et ne se l'assimile qu'à travers tout un ensemble de déterminations secondaires qui ne peuvent la satisfaire pleinement. Aussi notre intelligence ne peut être parfaitement elle-même que lorsque, au-delà de ces déterminations secondaires, elle atteint

---

(1) En considérant le "nom-commun" comme l'universel proprement dit, on attribue à l'effet, au dérivé, ce qui n'est vrai que de sa cause. Et comme cette cause est une cause spirituelle, analogique, relativement à son effet, cette erreur implique une réification et une matérialisation de l'universel. On saisit par là comment la position nominaliste est à la fois semblable et contraire à celle de Platon. Celui-ci réifie l'universel en l'idéalisant, en le situant dans un au-delà du monde physique. Certains nominalistes réifient l'universel en le confondant avec son "signe-effet".

"ce quelque chose d'essentiel", qui donne à la réalité sa véritable signification et explique ce qu'elle est. "Ce quelque chose d'essentiel" est toujours saisi d'une manière universelle dans et par l'abstraction des déterminations secondaires et accidentelles. Pour expliquer ce dépassement à l'égard des données sensibles et l'apparition des "espèces intentionnelles" capables d'exprimer ce quelque chose d'essentiel, il est nécessaire de poser "l'intellect agent". Le verbe, fruit de l'intellect spécifié par de telles "formes intentionnelles" (species), possède un mode d'être propre : il est "universel", en ce sens qu'il exprime en sa signification propre les principes constitutifs essentiels d'une multiplicité de réalités singulières ayant même nature.

**L'universel est donc le mode d'être particulier de notre verbe intérieur, en tant que fruit d'une forme intentionnelle abstraite des images par l'intellect agent. L'universel n'existe donc que dans l'ordre intentionnel et ne peut exister que comme une manière d'être de l'être intentionnel. L'être intentionnel, en effet, tout en ayant une certaine entité singulière - puisque c'est un être accidentel, affectant telle ou telle intelligence - demeure formellement ordonné à l'être existant qu'il représente. C'est pourquoi il pourra très bien posséder un caractère "singulier" ou "universel", suivant qu'il représente une seule réalité ou plusieurs réalités. Si donc l'être réel répugne, en raison de son acte ultime, à être universel, l'être intentionnel, à cause de son ordre essentiel à celui qu'il représente, ne répugne pas à être universel.**

L'universalité affectant notre verbe intérieur implique donc une certaine **séparation à l'égard des réalités singulières** (et de leurs images dont notre intellect agent a abstrait la "forme intentionnel", principe formel du verbe) et une **certaine relation de représentation et d'attribution à l'égard de ces mêmes réalités**, en tant qu'il exprime ce qu'elles ont de commun, leur nature semblable. Quand je saisis ce qu'est la nature humaine, le concept d'homme que je forme implique bien une certaine séparation à l'égard des diverses personnes singulières, Pierre, Jacques etc., que je connais et qui m'ont permis de saisir réellement ce qu'est la nature humaine. Ce concept implique aussi une relation à l'égard de ces mêmes singuliers, en ce sens qu'il exprime leur nature commune et qu'il peut leur être attribué. Pierre est un homme, Jacques est un homme. Ce concept possède une certaine universalité. **C'est précisément en raison de cette séparation et de cet ordre vers plusieurs que l'universel s'oppose au mode d'être singulier des réalités existantes.**

En tant qu'il exprime la nature des réalités singulières, qu'il peut leur être attribué, et qu'il présuppose l'activité propre de l'intellect agent sur nos images et nos expériences, l'universel est à la fois objectif, en relation immédiate avec ce qu'il représente, et oeuvre propre de notre intelligence. S'il n'existe qu'en celle-ci, il exprime cependant une forme, une nature, autre que celle-ci. On pourra même appeler cette nature "universel métaphysique", en ce sens qu'elle est l'objet propre d'un concept universel, mais cette nature n'existe d'une manière concrète que dans le singulier. L'universel métaphysique se distingue alors de l'universel dit "logique" qui, lui, n'exprime que la relation de raison affectant notre concept et l'ordonnant aux diverses réalités. Cet universel logique est du reste la première relation de raison, la plus simple. L'universel métaphysique est ainsi le fondement objectif de l'universel logique. Une telle distinction est nécessaire pour mieux saisir l'erreur de la théorie des nominalistes. Ceux-ci, en effet, avec Occam, prétendent que l'universel n'a pas de fondement objectif, puisque dans la réalité, il n'y a que des singuliers. Ainsi la connaissance de Pierre et de Paul va engendrer en mon âme l'universel "homme", mais cet universel "homme" n'est qu'un signe qui exprime la "**convenance**" plus grande qui existe entre Pierre et Paul qu'entre Pierre et "chien". Cette convenance n'est pas une forme commune qui unit Pierre et Paul, mais elle n'a de fondement propre

que dans les connaissances diverses des singuliers. Dans de telles conditions, l'universel n'a plus qu'une valeur subjective et conventionnelle, celle du nom. Notre connaissance intellectuelle elle-même est réduite à n'être plus qu'une expérience ou une classification.

Si notre connaissance intellectuelle, au contraire, est une assimilation intentionnelle abstraite, le concept universel est comme le fruit tout à fait propre et intime de cette assimilation intentionnelle abstraite et il en possède les diverses dimensions : fruit d'une assimilation, il est **telle** forme ; fruit d'une assimilation intentionnelle, il est telle forme dans l'ordre de la représentation, c'est-à-dire, il est telle forme **exprimant l'objet** ; fruit d'une assimilation intentionnelle abstraite, il est telle forme représentant et exprimant l'objet en tant que cette forme provient de plusieurs singuliers et existe en plusieurs singuliers et, par conséquent, est capable de leur être attribuée.

Ayant formellement situé l'universel au niveau du concept et ayant précisé son fondement objectif - l'universel métaphysique -, nous pouvons légitimement parler du caractère universel de certains "noms". Ceci est normal puisque les mots qui forment notre langage sont universels, les noms qui les expriment le sont aussi, puisqu'il y a une relation entre le signe et le signifié. L'erreur des nominalistes est donc de confondre le signe et le signifié, d'attribuer au signe ce qui n'est parfaitement vrai que du signifié. Cette erreur est d'autant plus néfaste que le signe n'est ici qu'un signe conventionnel, et non un signe naturel, et n'est donc pas du même ordre.

## 8 - DIVERSITE DE CONCEPT : CONCEPT UNIVOQUE, ANALOGIQUE

En considérant le caractère propre de l'appréhension : l'activité intellectuelle antérieure au jugement, il est facile de comprendre qu'aux divers types de jugements : jugement d'existence, jugement sur la cause propre de ce-qui-est, jugement critique, correspondront divers types d'appréhensions, comme nous l'avons déjà signalé. Ne relevons ici que les types caractéristiques nous mettant en présence d'appréhensions originales, nous permettant de saisir une diversité de concepts.

Si l'on considère nos appréhensions qui sont génétiquement antérieures à nos jugements les plus simples, nos jugements ordinaires, ainsi qu'à nos jugements d'existence (l'homme est un animal, ça existe), ces appréhensions tout à fait premières se portent sur certaines déterminations, sur le "ça", sur "ce quelque chose de déterminé".

Si l'on considère nos appréhensions métaphysiques portant sur les causes propres de ce-qui-est, ces appréhensions ne sont évidemment plus tout à fait premières, en ce sens qu'elles impliquent beaucoup d'autres jugements et qu'elles se présentent elles-mêmes comme le fruit de toute une élaboration lente et progressive de l'intelligence. Ces appréhensions saisissent les notions de **substance**, celle d'**acte**, celle de l'**un**, mesure de ce-qui-est.

Enfin, si l'on considère nos appréhensions réflexives et critiques, comme nous avons tâché de le faire aux paragraphes 2 et 3, elles ont encore un caractère particulier. Elles présupposent toute l'élaboration en montrant son ultime fondement. Ces appréhensions réflexives saisissent la notion de l'être selon ses explications dernières et sa convertibilité avec les divers transcendants.

On peut donc préciser que certaines appréhensions sont pré-scientifiques, d'autres scientifiques, d'autres réflexives et critiques. Toutes les trois atteignent quelque chose d'invisible, la simple détermination formelle, le "ça", la détermination substantielle, cause propre de ce-qui-est, la notion d'être et des transcendants, c'est-à-dire, l'indivisible formel, quidditatif, l'indivisible de la cause propre, l'indivisible de la notion d'être.

A ces trois types d'appréhensions, que l'on pourrait retrouver d'une façon semblable dans d'autres domaines de la connaissance, correspondent trois types de **verbes**, de **concepts**, ayant une universalité spéciale.

Au premier type d'appréhension correspond un "verbe" dont la signification apparaît comme toujours la même. Cette appréhension est obtenue grâce à une abstraction première, l'abstraction la plus commune, la plus fondamentale, celle qui consiste à abandonner tous les éléments individuels de la réalité, à ne retenir que la détermination essentielle. Saint Thomas appelle cette première abstraction **l'abstraction totale ou universelle**, car précisément, en ne regardant que la détermination essentielle, elle rassemble tous les individus ayant cette même détermination. Elle les réunit sous ce "tout" que représente leur nature abstraite. Elle est dite "universelle", car elle est celle qui réalise ce premier passage du particulier à l'universel. Elle s'est donc dénommée par l'effet commun de toute abstraction. Si on analysait les divers degrés d'universalité de cette abstraction, on serait en présence des divers prédicables qui représentent bien les diverses manières dont on saisit la détermination essentielle de la réalité physique. Ces divers prédicables se hiérarchisent entre eux suivant une universalité plus ou moins ample, et une détermination plus ou moins grande. Tous ces concepts ont ceci de commun qu'ils ont une signification très définie, une signification que l'on dénomme "univoque", en ce sens qu'elle est unique et toujours la même. Ces significations univoques sont celles de concepts parfaitement "déterminés" et donc très limités.

Au second type d'appréhension correspond un "verbe" dont la signification apparaît également comme très déterminée, mais comportant cependant certaines modalités diverses. Le concept de "substance" est d'un autre type que le concept d'"homme". Il fait partie de la science métaphysique et se situe sous sa lumière particulière. Il suppose tout une série d'activités intellectuelles, tout spécialement des jugements négatifs de séparation. Cette appréhension et son concept sont le fruit d'une abstraction beaucoup plus complexe, qui présuppose des jugements et s'en sert pour mettre en lumière tel "mode spécial" de ce-qui-est, telle cause propre de ce-qui-est, telle forme substantielle de ce-qui-est. Une telle abstraction présuppose toujours l'abstraction totale, mais elle va plus loin, elle la dépasse. Elle essaie de saisir ce qu'il y a de **premier** dans ce-qui-est, et de le séparer, non plus seulement des éléments individuels, mais aussi des éléments formels secondaires. Saint Thomas appelle cette abstraction propre à telle ou telle science, **l'abstraction formelle**. Une telle abstraction, parce qu'elle se réalise toujours dans un jugement, est consciente et implique une certaine application particulière. Si l'on a **"l'habitus"** de telle ou telle science, et s'il n'y a pas d'empêchements, on peut, quand on veut, saisir tel ou tel principe, ou telle ou telle cause propre à telle science ; on peut donc saisir consciemment, quand on veut, telles ou telles notions propres à telle science. Tandis que "l'abstraction totale", dans ce qui lui est propre, est toujours la même dès que notre intelligence est en exercice.

Le verbe, fruit d'une telle abstraction, possède une universalité qui n'est plus seulement "univoque", mais qui possède une certaine diversité qualitative, ordonnée. Le concept de "substance" possède une certaine universalité uni-

voque, en ce sens qu'on peut le considérer comme un genre suprême, signifiant une certaine détermination particulière univoque de ce-qui-est. Mais en même temps sa signification demeure ouverte à un certain ordre, à une certaine diversité qualitative. Ce concept implique en acte, mais sans les expliciter, les modalités particulières des autres déterminations formelles de ce-qui-est, ce que l'on appelle les autres prédicaments : qualité, quantité... Donc ce concept, fruit de l'abstraction formelle, n'est plus un concept totalement déterminé et limité. Il possède une certaine ouverture, une certaine amplitude qualitative. Cette amplitude qualitative, dans la signification du concept, est ce que l'on appelle sa signification analogique, exprimant par là que sa signification est plus riche, plus ample que la simple univocité.

Enfin, au troisième type d'appréhension correspond un verbe dont la signification apparaît comme ayant une universalité "maxima". Rien ne peut être plus universel que la signification de la notion d'être et des transcendants. Mais cette signification apparaît en même temps comme "totalement analogique", en ce sens que sa signification implique en premier une diversité : tout ce-qui-est est signifié par cette notion d'être. Le principe de distinction, d'opposition, de séparation des êtres entre eux est également signifié par cette notion d'être, puisque ce principe est encore un certain être. Donc, la signification de cette notion implique non seulement la diversité, mais la source même des diversités des êtres entre eux. Mais en même temps elle signifie ce par quoi, ce en quoi cette diversité et ce qui est source de diversité sont intimement unis : ils sont unis dans l'être, comme étant une certaine détermination propre de l'être.

Ce concept d'être apparaît donc comme ayant une richesse analogique illimitée : rien de ce qui est n'échappe à sa signification. De plus, ce concept d'être s'explique suivant les divers transcendants, qui lui sont tous convertibles, ce qui nous montre les diverses dimensions qualitatives de ce **concept d'être**. Celui-ci possède non seulement une universalité analogique illimitée, mais aussi comme diverses modalités en lesquelles s'explicitent ses cinq qualités. Autrement dit, cette universalité analogique de la notion d'être s'explique selon les cinq transcendants.

Ce **concept analogique de l'être** est le fruit d'une abstraction formelle parfaite et ultime qui ne peut se réaliser que dans une réflexion métaphysique sur les diverses saisies des causes propres de ce-qui-est : la substance, l'acte, le vrai, le bien, l'un. Cette ultime abstraction formelle se réalise grâce à un jugement négatif séparant dans la notion même de substance le mode particulier de l'être (mode particulier qui s'oppose et se distingue des autres modes particuliers : détermination qualitative, quantitative) de la raison d'être qu'il contient. On saisit par là combien l'être est essentiellement déterminé en tout ce qu'il est. Ce jugement négatif peut successivement se porter sur les notions d'acte, de vrai, de bien, d'un, et opérer une séparation analogue permettant dans une ultime abstraction, une saisie de l'être comme essentiellement distincte des autres, comme capable de perfectionner l'intelligence, comme absolument indivisible en lui-même. Chacune de ces notions implique celle de l'être ; c'est vraiment celle-ci qui les unit formellement, les ramenant toutes à l'unité. Toutes ces notions s'intègrent donc dans une ultime notion de l'être, impliquant une séparation dernière de l'être réel relativement à l'être de raison, puisque la signification analogique de ce concept d'être regarde l'être réel dans toute sa diversité analogique, tandis que son universalité analogique est bien un certain être de raison, l'être de raison le plus subtil qui soit et le plus ténu. C'est dans cette ultime séparation que l'intelligence saisit la **notion** d'être selon toute sa pureté analogique, distinguant explicitement sa signification analogique objective de son mode d'universalité analogique, tout en comprenant que la notion

d'être ne possède cette pureté analogique qu'à la condition d'être saisie en acte par l'intelligence et donc de posséder comme propriété cette universalité analogique. Dans cette ultime séparation, l'intelligence saisit explicitement ce qui distingue et relie l'être réel, l'être intentionnel, l'être de raison. L'être réel a comme propriété l'intelligibilité (le vrai) : en tant qu'il est connu par l'intelligence, l'être est en celle-ci selon un mode "intentionnel" (le concept), qui lui-même possède comme mode spécial une universalité analogique (être de raison).

Enfin, notons que le caractère analogique du concept d'être et celui du concept de substance fondent deux types d'analogies que nous retrouvons plus loin : l'**analogie de proportionnalité** et l'**analogie d'attribution**. Il est facile, en regardant les fondements de ces deux types d'analogies, de comprendre immédiatement leur relation ; de comprendre comment, génétiquement, l'analogie d'attribution précède l'analogie de proportionnalité et comment, selon l'ordre de nature, de perfection, l'analogie de proportionnalité est plus parfaite, car elle possède une universalité qualitative illimitée, ouverte à l'infini. Mais évidemment, ce que cette analogie gagne en universalité, elle le perd en détermination explicite. C'est pourquoi, du point de vue "attribution", l'autre sera première, d'où son nom.

Toute philosophie de l'être qui ne saisit pas explicitement la distinction entre l'**être réel**, l'**être intentionnel** et l'**être de raison** confondra plus ou moins **logique** et **métaphysique**, et, par le fait même, une certaine univocité demeurera dans l'analogie même de l'être, puisque l'être de raison est un mode particulier de l'être. Seul l'être "réel" n'est pas un mode particulier, mais l'être considéré selon sa propre nature. Le manque de netteté de la métaphysique de Duns Scot provient de ce manque de distinction, et le fondement dernier de l'erreur du nominalisme provient de cette confusion.

Ce manque de distinction entre l'être réel et l'être de raison risque toujours de réduire l'être réel à l'être de raison, de réduire la métaphysique à la logique ; étant donné que cet être de raison (intention seconde) n'existe que dans notre acte de connaissance, il est donc très connaturel à notre activité intellectuelle, et, par le fait même, s'impose à celle-ci d'une manière très spéciale.

Cette réduction de la métaphysique à la logique conduit fatalement celui qui l'admet à rejeter la **cause finale** en la remplaçant par la **cause exemplaire** (ce que nous voyons d'une manière éclatante chez Descartes, mais qui est déjà vrai chez Duns Scot et les nominalistes). Car l'être de raison ne peut pas être bon, mais il peut être **beau**, il peut posséder une certaine beauté. Étant une relation, il est une certaine forme. Étant exclusivement relation, il est forme-pure, ayant une lumière propre, reflet de l'acte même de l'intelligence.

Tout ce problème critique de la connaissance conceptuelle, saisie par et dans l'assimilation "intentionnelle" de l'appréhension intellectuelle, nous manifeste l'immanence vitale de notre vie intellectuelle dont la fécondité même demeure immanente, tant cette vie est profonde et spirituelle. Par là, nous sommes en communion avec les idéalistes, affirmant avec eux que tout ne peut être vraiment connu que du dedans, de l'intérieur. L'intelligence a ce pouvoir de nous faire lire de l'intérieur tout ce qu'elle saisit, appréhende, perçoit ; mais nous allons plus loin que les idéalistes dans cette immanence, en affirmant que nous possédons au plus intime de notre activité intellectuelle un "verbe", une "semence vitale", un principe" qui nous fait vivre en unité avec tout ce que nous connaissons. Ce que nous connaissons est d'une manière vitale et spirituelle "nôtre", c'est la vie même de notre vie, c'est ce qu'il

y a de plus actuel, de plus vital, de plus spirituel, de plus pur en nous-mêmes. C'est "nôtre", et en même temps c'est cela même qui est appréhendé. On ne peut rêver une identité vitale plus parfaite, une assimilation plus intime, où ce qui est assimilé sans être modifié, transformé, communique cependant à celui qui l'assimile sa propre forme. Ce n'est pas l'intelligence qui domine et impose sa forme propre à tout ce qu'elle appréhende, ce qui empêcherait une immanence parfaite entre elle et ce qu'elle connaît, mais c'est précisément ce qu'elle connaît qui exerce sur elle son pouvoir fascinateur d'objet en la spécifiant, en la déterminant, en lui communiquant sa propre forme. L'intelligence, recevant la détermination de l'objet, porte celui-ci en elle et en vit. Se laissant comme absorber par l'objet, elle est comme maternelle à l'égard de l'objet ; elle le porte en elle-même et en vit. Voilà comment d'une certaine manière, toute spirituelle, elle l'enveloppe et lui donne une vie nouvelle.

Les trois degrés de la connaissance conceptuelle, que nous avons relevés comme étant trois degrés typiques de cette connaissance, nous permettent de préciser comme trois degrés d'immanence de notre vie intellectuelle : une immanence formelle, univoque, une immanence plus qualitative, une immanence tout à fait qualitative. En effet, on est immanent à quelqu'un dans la mesure où on le pénètre, dans la mesure où l'on vit en lui et lui en nous. Or, précisément, ces trois types de connaissances conceptuelles nous montrent la triple manière selon laquelle l'intelligence pénètre ce qu'elle connaît. Elle pénètre la forme de ce qu'elle connaît comme une certaine détermination formelle, quidditative, sans entrer plus profondément ; en connaissant, elle pénètre les principes propres de ce-qui-est : sa substance, son acte... Elle pénètre la valeur d'être de ce qu'elle appréhende, sa noblesse, son intelligibilité ultime, sa bonté. Par là, elle pénètre en ses profondeurs les plus intimes.

## 9 - LE JUGEMENT : VERITE FORMELLE

Au paragraphe 6, on a précisé comment la réflexion critique sur la métaphysique nous obligeait à distinguer avec précision trois opérations de l'intelligence humaine : l'appréhension, le jugement et le raisonnement.

Après avoir étudié l'appréhension et situé les divers problèmes critiques qui s'y ramènent, il faut réfléchir maintenant sur cette activité spéciale de l'intelligence : le **jugement**. Si, du point de vue réflexion critique, l'étude de l'appréhension est le problème fondamental - le concept est comme "l'élément premier" de la réflexion critique, et, parmi les concepts, le concept analogique d'être, étant le concept par excellence, le concept le plus simple, joue, par le fait même, le rôle d'élément ultime du noyau central irréductible auquel il faut tout ramener -, l'étude du jugement sera bien le problème principal. En effet, comme la métaphysique regarde en premier lieu ce-qui-est et demeure tout ordonnée vers l'Être nécessaire, premier, la critique partant de la réflexion sur l'ensemble de la métaphysique, sommet de toute notre connaissance humaine, ramène toutes ces analyses à ce concept pur, celui de l'être ; à partir de ce concept, elle réfléchit de nouveau sur toute la synthèse de notre vie intellectuelle pour en mieux saisir la vérité. Voilà comment cette étude du jugement est vraiment le problème principal de la critique.

Ce qui caractérise l'appréhension comme premier acte vital de l'intelligence, c'est d'être une opération "d'assimilation intentionnelle". Le jugement,

demeurant un acte vital, possède ce même caractère, il est une opération "d'assimilation intentionnelle", mais présupposant l'appréhension, il possède un **mode nouveau**, correspondant à l'activité vitale parfaite.

Si nous réfléchissons sur l'ensemble de l'activité judiciaire de notre intelligence, nous nous apercevons facilement que, si différents que soient nos divers jugements quant au contenu qu'ils affirment et explicitent, si différents qu'ils soient quant à leur situation dans la genèse de notre vie intellectuelle, cependant ils apparaissent tous comme ayant quelque chose de commun : ils apparaissent comme des activités où notre intelligence, tout en énonçant ce-qui-est, y adhère ou le rejette. De telles activités apparaissent comme complexes, tout en ayant leur unité propre. De telles activités apparaissent comme des actes dont nous sommes pleinement conscients, impliquant une certaine vérité ou erreur, d'où naît en nous une certitude ou un doute.

Si l'on voulait décrire les caractères propres du jugement, il faudrait préciser successivement ses différents aspects, affirmation, déclaration, adhésion, conscience, certitude ou doute, vérité ou erreur, en comprenant bien les qualités différentes de ces jugements : "ceci existe", ou "il est possible que demain il fasse beau", ou encore, "pourvu que demain il fasse beau".

Toute l'activité judiciaire de l'intelligence apparaît donc comme très complexe, parce que "parfaite". L'intelligence, en effet, se repose dans toute affirmation, et elle ne peut se reposer que dans une affirmation. C'est donc bien par l'affirmation qu'elle possède son bien propre.

A travers toute l'extension de cette activité judiciaire, on peut préciser comme divers extrêmes : le premier jugement d'existence, "ça existe", et un jugement de sagesse comme celui-ci, "tout être qui n'est pas l'Être premier est complexe" ; ou encore ce premier jugement d'existence et tel ou tel jugement modèle portant sur le possible ou l'impossible : il est possible que... il est impossible que... ; ou encore ce jugement d'existence et l'ultime jugement critique réfléchissant sur le premier principe de non-contradiction, saisi alors selon toute son universalité métaphysique.

Ce premier jugement d'existence, qui porte sur ce-qui-est, est extrêmement significatif, parce qu'il nous révèle l'originalité du jugement d'une manière très concrète, très réaliste. **Le jugement est ce qui met l'intelligence en contact avec ce qui existe.** Voilà ce qui lui est propre. C'est par le jugement que l'intelligence peut affirmer qu'il y a une réalité existante qui, dans son existence même, échappe à l'appréhension et donc ne peut être qu'énoncée et affirmée.

Mais ce premier jugement n'exclut pas d'autres types de jugements qui nous mettent en présence d'un contenu beaucoup plus élaboré : celui de la manière d'être de tel ou tel être, celui de la manière d'être de l'être participé ou de l'Être premier, celui de la condition essentielle et primordiale de tout ce-qui-est. C'est pourquoi le jugement regarde l'existence dans son exercice même d'exister, impliquant par le fait même ces diverses modalités. En effet, si l'on compare l'activité du jugement à celle de l'appréhension, on peut préciser que l'appréhension nous fait saisir la signification des mots, le jugement celle du verbe, en ce sens que l'appréhension regarde la signification des mots à l'état pur, pourrait-on dire ; ce sont des notions, des déterminations formelles qu'elle saisit, tandis que le jugement regarde les connexions de ces mots entre eux et, plus spécialement, leurs connexions avec le verbe. Il ne s'agit pas seulement de l'ordre de leurs significations, mais de la manière dont celles-ci s'exercent et se réalisent. C'est le verbe qui exprime de la manière la plus explicite cet exercice, car il exprime toujours

une action, l'action à l'état pur, c'est l'exister en exercice, exprimé par le verbe à l'état pur, le verbe "être".

C'est pourquoi l'objet propre du jugement, c'est l'exister : l'existence dans son exercice même d'exister et selon ses diverses modalités d'exister. On comprend alors comment appréhension et jugement se complètent et se compénètrent comme la forme et sa manière d'être, comme l'essence et l'existence, comme la signification et son exercice.

On comprend aussi comment l'appréhension n'a rien de commun avec l'appétit, tandis que le jugement est beaucoup plus proche de celui-ci. L'appétit regarde le bien, qui implique l'existence ; la forme pure, abstraite de l'existence, celle que saisit l'appréhension, ne peut être bonne. C'est pourquoi le jugement, qui considère l'existence, pourra connaître certaines connexions ou complicités avec l'appétit, tandis que l'appréhension ne peut les connaître. C'est précisément ce qui se passe dans les jugements pratiques, dans les jugements affectifs. On ne peut parler d'appréhensions pratiques ou affectives. C'est par le jugement que l'intelligence peut intervenir dans la vie de la volonté et spécifier certaines de ses activités. C'est grâce au jugement aussi que l'on peut saisir comment l'amour peut modifier certains jugements pratiques ou affectifs.

Etant donné que le jugement considère "l'exister", il est facile de comprendre que ce qui caractérise son activité, ce n'est plus le mode d'assimilation intentionnelle, puisque l'exercice même d'exister se réalise toujours dans un être singulier et répugne, par le fait même, à toute abstraction. Il ne peut y avoir pour notre intelligence de "formes intentionnelles" de l'exercice d'exister, fruits de l'abstraction de l'intellect agent. Cependant, n'oublions pas que le jugement présuppose l'appréhension, et une appréhension actuelle. Le jugement serait impossible et impensable sans appréhensions actuelles. Par le fait même, une certaine assimilation demeure actuelle au sein même de l'activité judiciaire, mais celle-ci, dans ce qu'elle a de tout à fait propre, possède un mode nouveau. A l'égard de l'exister, l'intelligence, en l'affirmant, s'y conforme ; en le niant, elle s'y oppose. C'est donc un mode d'adhésion ou de non-adhésion qui caractérise cette activité intellectuelle, mais adhésion dans une "assimilation intentionnelle", ce qu'il ne faut jamais oublier. L'intelligence se conforme d'une manière vitale et spirituelle à ce-qui-est, en y adhérant. Cette adhésion, cette conformité prolonge l'assimilation intentionnelle qu'elle achève et perfectionne. L'assimilation intentionnelle permet à l'intelligence d'être intentionnellement son objet, mais puisque cet objet existe possédant tel ou tel mode d'exister, l'assimilation intentionnelle demande de saisir cette manière d'exister qui affecte l'objet, qui lui est inséparable et fait partie de son être. C'est pourquoi cette "assimilation intentionnelle", pour épuiser toute l'intelligibilité de l'objet - en raison même de la nature de cet objet qui, dans sa réalité, n'est pas pure forme, pure détermination, mais détermination de tel être -, doit être dépassée par une activité dont tout le but est d'atteindre ce qui échappe à "l'assimilation intentionnelle", ce qui est comme "un au-delà" pour celle-ci, et qui fait partie de l'objet en tant qu'existant, en tant qu'être en acte. Saisir, êtreindre intellectuellement (spirituellement et intentionnellement) cet "au-delà" de l'intelligibilité première et essentielle de l'objet existant ne peut se réaliser que dans l'activité de jugement, qui adhère à ce-qui-est : l'objet en tant qu'être.

On peut se demander comment s'opère cette sorte de dépassement de l'appréhension, de "l'assimilation intentionnelle". Il faut d'abord le constater. L'appréhension a été posée par l'analyse critique comme un élément de notre vie intellectuelle, élément imparfait que nous ne pouvons saisir que par et

dans une autre activité intellectuelle. Cette autre activité intellectuelle, qui n'est autre que le jugement, implique donc nécessairement quelque chose de plus dans l'ordre de la connaissance, irréductible à l'appréhension. Pour expliquer cette sorte de dépassement du jugement à l'égard de l'appréhension, il faut faire appel d'une part à la nature même de l'objet appréhendé - ce que nous avons déjà noté - et, d'autre part, à la nature même de l'**intelligence, faculté ordonnée à l'être et non à la forme**. Etant ordonnée à l'être, l'intelligence ne peut s'arrêter à la forme, s'en satisfaire, mais elle doit la dépasser et, par elle, à travers elle, atteindre ce-qui-est. C'est précisément ce qui se fait par le jugement.

On peut donc dire "assimiler intentionnellement" pour "adhérer intellectuellement", en ce sens que l'appréhension ne trouve toute sa perfection que dans le jugement ; mais on peut dire aussi "adhérer" pour "assimiler" plus profondément, plus totalement, car de fait l'adhésion du jugement d'existence permet une nouvelle saisie appréhensive et ainsi de suite... Ces deux opérations sont bien deux **moments complémentaires** d'une vie intellectuelle : **par l'assimilation, l'intelligence attire en quelque sorte en elle ce qu'elle connaît, par l'adhésion du jugement, elle se porte vers ce qu'elle juge**. Les diverses relations mutuelles que l'on peut analyser du point de vue métaphysique entre "essence" et "existence", sont analogiquement les mêmes entre "appréhension" et "jugement". Et l'on pourrait ajouter que les diverses erreurs qui ont été élaborées à l'égard des relations entre "l'essence" et "l'existence", sont elles-mêmes semblables à celles qu'on peut commettre à l'égard des relations entre "l'appréhension" et "le jugement" (1).

Nous avons vu que l'appréhension nous obligeait à poser un verbe, un concept, en raison même de son caractère d'"assimilation intentionnelle". Le jugement exige-t-il de poser un nouveau verbe intérieur ? A première vue, on pourrait être tenté de dire que le mode propre de l'activité du jugement n'exige pas de poser un nouveau verbe. Car l'adhésion comme telle ne semble pas exiger de verbe ; en effet, lorsque l'on adhère, on est en "contact" avec la réalité à laquelle on adhère, ce qui suffit pour expliquer l'adhésion. Il est donc inutile de poser un verbe nouveau pour le jugement. Mais si l'on réfléchit plus profondément sur le caractère de cette adhésion, qui se fait à partir de l'appréhension, et en l'impliquant en acte, on peut dire qu'une telle adhésion doit avoir également un certain verbe ou, plus exactement, doit modifier les verbes de l'appréhension qu'elle utilise en leur donnant un exercice nouveau, de nouvelles explicitations, de nouvelles orientations, de nouvelles connexions, puisqu'en cet acte d'adhésion deux concepts se trouvent unis ou séparés et par le fait modifiés en vertu même de cette union ou de cette séparation. Ce verbe nouveau du jugement est ce que l'on appelle l'"énonciation". Celle-ci implique une certaine composition ou division. En

---

(1) Soit on a identifié "essence" et "existence", soit on les a isolées et réifiées comme on a bloqué ou isolé "appréhension" et "jugement". Le jugement a alors été considéré soit comme appréhensif, perceptif, intuitif, soit comme dérivé et secondaire. D'où l'on est conduit à refuser toute analyse (la perception, l'intuition refusent l'analyse) ou à ne plus considérer que les relatifs, les connexions successives du "relatif". Et ces deux positions extrêmes sont très voisines. Le refus d'analyse conduit à la dialectique et la dialectique implique un refus d'analyse. Ne vouloir regarder que l'existant conduit à isoler l'essence et à la réifier, à lui donner une certaine existence, même si c'est pour l'identifier au "non-être". Considérer l'essence et l'existence comme deux réalités isolées, c'est ne plus regarder que ces existants.

effet, étant le fruit d'une opération complexe, l'énonciation l'est aussi nécessairement, car la cause est toujours plus simple que son effet. Si la cause est complexe, nécessairement son effet propre l'est également. Or, le jugement en nous est une opération qui implique composition et division. C'est donc une opération complexe. De plus, cette opération présuppose toujours l'appréhension et la dépasse ; elle lui ajoute quelque chose, et, par le fait même, elle implique toujours composition ou division, suivant qu'il s'agit d'affirmation ou de négation ; elle est donc bien complexe. Elle gagne en perfection ce qu'elle perd en simplicité.

Etant un acte d'adhésion à ce qui existe, le jugement a comme qualité d'être vrai ou faux. En effet, ce qui adhère à une réalité lui est conforme ou ne l'est pas. Suivant qu'il lui est conforme ou non, il lui est adéquat ou non. Or, la vérité consiste précisément dans cette adéquation de l'intelligence à l'égard de ce-qui-est. Si l'intelligence est conforme à ce-qui-est, elle est dite vraie ; si elle ne l'est pas, elle est dite fausse.

Ceci est bien la propriété caractéristique du jugement en raison de son mode d'adhésion. L'appréhension, qui est "assimilation intentionnelle pure", est nécessairement "un" avec ce qu'elle assimile ; il n'y a donc ni problème de conformité ou de non-conformité qui se pose à son égard, ni problème de vérité ou d'erreur.

Evidemment, quand on parle de vérité, il faut toujours bien préciser s'il s'agit du vrai transcendantal, propriété de l'être, ou du vrai, en ce sens que le vrai transcendantal est le fondement de l'autre. C'est parce que l'être est **intelligible, capable d'être perfection de l'intelligence**, que l'intelligence connaît, s'assimile ce-qui-est et s'y conforme en y adhérant. Mais ces deux vrais se distinguent, en ce sens que cette qualité de l'intelligence n'est qu'un mode spécial de l'être, qui seul explicite parfaitement le vrai en tant qu'adéquation. C'est pourquoi on l'appelle "vérité formelle", pour bien montrer que le vrai, propriété de l'être, capable de perfectionner l'intelligence, demande à être intelligé en acte, et donc à être immanent à l'activité de connaissance. Autrement, il demeure toujours le vrai fondamental, le vrai intelligible, et n'est pas le vrai en acte ultime (1).

Ayant déjà parlé du vrai transcendantal, nous ne nous occuperons plus que du vrai formel : **la qualité propre du jugement**. D'après ce que nous avons dit précédemment, on peut définir la **vérité formelle** comme la conformité de l'intelligence avec **ce-qui-est**, ou d'une manière plus précise : **la conformité du jugement avec l'objet existant**. Quand on dit "conformité du jugement avec ce-qui-est", il faut le comprendre d'une manière très précise. Il s'agit du jugement en tant qu'il est relatif à ce-qui-est. Or, le jugement considéré dans son exercice vital n'est pas relatif à l'objet existant, mais il dépend du sujet connaissant. Le jugement n'est relatif à l'objet existant qu'en tant qu'il est **tel** jugement déterminé par tel et tel concept. La vérité formelle consiste donc dans l'adéquation de l'énonciation (verbe propre du jugement) et de ce-qui-est, son objet propre en tant qu'existant.

On comprend immédiatement comment ceux qui rejettent la réalité du concept doivent prétendre (comme les nominalistes) que la vérité formelle consiste dans la conformité de la réalité en tant que connue et de la réalité

---

(1) On peut encore dire que telle parole est vraie (il y a une vérité au niveau des paroles) quand la parole exprime bien le concept qu'elle doit signifier.

existante. Or, entre la réalité en tant que connue et la réalité considérée en elle-même, en tant qu'existant, il n'y a pas conformité, mais **identité**. De plus, la vérité formelle, dans ces conditions, n'est plus une qualité affectant l'activité de notre intelligence, la connaissance. En réalité une telle conception ramène la vérité formelle à un être de raison et, par le fait même, la supprime ou l'identifie avec le vrai transcendantal.

L'autre position, diamétralement opposée à celle des nominalistes, prétend que la vérité formelle consiste dans la mensuration de l'intelligence. Mais dans ce cas, la vérité formelle disparaît également, car c'est le mesuré et non le mesurant qui est dénommé vrai en fonction de son adéquation à sa mesure.

Si la vérité formelle consiste dans la conformité de l'énonciation à l'objet existant, on comprend comment, considérée en elle-même, la vérité formelle est une certaine relation de mesuré à mesure. En effet, elle ne peut être une certaine réalité absolue qui s'ajouterait à l'acte même du jugement, car elle modifierait alors la réalité du jugement. Or, l'expérience nous atteste le contraire. Si j'affirme que telle réalité existe, et qu'elle existe réellement à ce moment, mon jugement est vrai. Si cette réalité vient ensuite à disparaître et que mon jugement continue d'exister, de vrai qu'il était, il devient faux, sans être intrinsèquement modifié en rien. Donc, la vérité formelle, qualité du jugement, ne peut pas affecter celui-ci comme une certaine entité absolue. De même, cette vérité formelle ne peut être envisagée comme une relation transcendantale, car une telle relation implique toujours une certaine forme absolue relative à une autre, dépendante d'une autre. Une telle forme ne peut disparaître par la seule disparition d'une réalité qui lui est extrinsèque.

Enfin, la seule connotation extrinsèque du jugement à la réalité connue ne suffit pas à expliquer la vérité formelle, puisque cette seule connotation extrinsèque n'est pas une réalité réelle. Donc, la vérité formelle consiste bien dans une relation réelle. Cette relation d'adéquation, de conformité, par laquelle le verbe intérieur de l'acte d'intelligence est tout entier orienté, ordonné à l'objet en tant qu'existant, à ce qui est connu, cette relation est en réalité une relation de mesuré à mesure. Le verbe intérieur est mesuré par ce-qui-est, par l'objet en tant qu'existant, qui joue bien le rôle de mesure. C'est, en effet, celui qui connaît qui s'adapte à ce qu'il connaît. C'est celui qui juge, qui adhère à ce-qui-est - et ce-qui-est s'impose comme tel à celui qui l'atteint -, tandis que ce qui existe, l'objet dans sa réalité existante, n'est modifié en rien par l'intelligence humaine qui le juge, qui le connaît. Ce qu'il y a de tout à fait propre à la relation de mesuré à mesure, c'est précisément que **le mesuré seul est relatif à la mesure** ; que seul il possède une relation réelle à l'égard de sa mesure, tandis que celle-ci n'est pas dépendante de celui qu'elle mesure - elle **n'est pas relative au mesuré** - car, en tant que mesure, elle est cause.

Comprenons, du reste, que le mesuré, ici, est un verbe, donc un "être intentionnel" qui, par sa nature même, est tout entier relatif à l'objet qu'il représente. Mais, tandis que l'être intentionnel du verbe de la première opération, selon sa nature propre, est tout **entier relatif** à son objet, à tel point qu'il **est objet lui-même**, l'être intentionnel du verbe de la seconde opération, par sa nature, est en relation avec son objet propre. Autrement dit, le verbe de la seconde opération, en tant qu'il présuppose celui de la première opération, est tout entier connu ; mais en tant qu'il possède un mode propre, ce verbe est mesuré par l'objet connu en tant qu'il existe en lui-même selon son être propre. Ce verbe du jugement est complexe : il est à la fois comme le verbe simple de l'appréhension, et il est quelque chose de nouveau. Et

ce quelque chose de nouveau permet la réalisation de ce mode d'adhésion caractéristique du jugement. Or, ce mode d'adhésion tend vers l'adéquation, la **conformité parfaite**, qui demeure toujours une "union", à la différence du **mode d'assimilation**, qui tend vers l'unité. En effet, cette conformité implique à la fois deux termes saisis dans leur irréductibilité, saisis dans leur originalité propre, et un certain ordre unissant ces deux termes, mettant l'un en dépendance de l'autre, et, dans cette dépendance même, lui donnant une certaine supériorité d'un autre ordre.

C'est pourquoi il faut que l'énonciation, ce verbe du jugement, soit consciente de son mode propre d'existence ; elle est immanente à l'intelligence, et elle n'est pas ce qu'elle affirme, "exister". Et dans cette conscience de sa distinction existentielle, c'est-à-dire dans la conscience de son autonomie existentielle, l'énonciation saisit en même temps son ordre de dépendance à l'égard de celui qu'elle affirme, qui joue à son égard le rôle de mesure, de principe. Il n'y a aucune contradiction à cela, puisque la conscience de cette distinction existentielle se réalise à l'intérieur d'une unité formelle d'intelligibilité (le jugement présuppose l'appréhension). Cette conscience de distinction, qu'apporte le jugement, vient préciser le caractère de cette unité formelle et en montre les limites. Il s'agit d'une unité formelle d'intelligibilité qui, comme telle, dépend à la fois de l'objet, selon sa manière d'être (détermination spécifique), et de l'intelligence, quant à son existence propre. Cette unité a son mode d'existence spirituel, dépendant de l'objet en tant qu'objet, et selon l'existence propre de cet objet comme réalité. Cette unité est une unité dans une dépendance, dans une certaine relation, relation de mesuré à mesure, puisque cette relation n'est pas réciproque et qu'elle demeure dans l'ordre de l'intelligibilité (propriété de l'être).

On saisit par là ce qu'il y a d'original au "verbe" du jugement. Grâce à sa perfection, il donne au jugement une conscience de son autonomie existentielle et de sa dépendance formelle ; par le fait même son rôle de "terme immanent" du jugement est plus explicite, et son impossibilité de terminer l'activité du jugement sur lui-même l'est aussi. Ce verbe termine en projetant, en ordonnant le jugement vers la réalité - celle-ci seule mesure. C'est pourquoi le verbe qualifie bien le jugement, il est à la fois son fruit intime et son bien le plus propre, sa qualité vitale, tandis que la réalité connue mesure, elle est comme le bien extérieur, transcendant, dont le bien immanent du verbe dépend, puisque le bien immanent n'est véritablement "bien" de l'intelligence qu'en tant qu'il est la vérité, donc dans la mesure où il est conforme à l'objet en tant qu'existant.

Précisons encore que la vérité formelle, considérée en elle-même en tant que relation de conformité, d'adéquation, est tout à fait indivisible. Elle est ou elle n'est pas. Il n'y a pas de milieu. "Est, est ; non, non". C'est le caractère si impérieux de la vérité qui contraint notre intelligence à regarder les réalités en face et à ne pas "biaiser". Tandis que si nous considérons cette relation de vérité avec son fondement propre, qui est le verbe lui-même, alors on peut admettre certains degrés dans la vérité. Car le verbe peut être plus ou moins actuel, plus ou moins intense (d'un point de vue vital). Il peut être plus ou moins net et précis. De ce point de vue là, on peut admettre un certain progrès dans l'acquisition de la vérité, on peut parler de vérités participées.

Parallèlement au problème de la vérité formelle, il y a le problème de l'erreur. Lorsque notre jugement affirme que "ceci est", alors qu'en réalité "ceci n'est pas", il n'y a pas alors adéquation entre notre jugement et l'objet connu en tant qu'existant, mais au contraire inadéquation. Notre verbe n'est plus conforme à sa mesure, il n'est plus vrai, il est erroné. Il y a fausseté.

Cette fausseté ne peut exister formellement que dans le jugement.

On peut dire d'une certaine façon que nos appréhensions sont inexactes, en ce sens qu'elles ne représentent pas leur objet ; mais en réalité, ce n'est pas une erreur, c'est une privation qui engendre l'ignorance. On peut dire aussi d'une certaine façon que les réalités physiques sont fausses, mais ce n'est pas parler avec exactitude. Car toutes les réalités, du fait même qu'elles existent, dépendent de la Cause première, sont mesurées par celle-ci, et sont capables de perfectionner notre intelligence. Elles sont donc vraies. Si l'on peut quelquefois prétendre qu'elles ne sont pas authentiques, qu'elles sont fausses, c'est dans la mesure où leurs apparences peuvent nous faire penser qu'elles sont autre chose que ce que nous avons pensé. Autrement dit, elles sont dites fausses en tant qu'elles peuvent offrir à l'intelligence une occasion de se tromper. Donc, ce n'est qu'indirectement et d'une manière accidentelle qu'elles sont dites fausses.

Comme nous avons précisé que la vérité formelle, considérée en elle-même comme relation d'adéquation, est indivisible, mais qu'en raison de son fondement propre elle peut admettre du plus et du moins, on peut affirmer également que l'erreur, considérée comme relation d'inadéquation, est indivisible, mais que, considérée en fonction de son fondement, elle admet, elle aussi, du plus et du moins.

Le verbe du jugement, en tant qu'il est affecté de cette relation d'inadéquation, est dans un état d'imperfection ; il implique une certaine privation, puisque, par nature, il demande cette adéquation de mensuration qui est son apanage propre.

C'est précisément le problème de la vérité qui pose explicitement le problème du réalisme de l'intelligence. Celle-ci est faite pour ce-qui-est. Ayant un mode d'adhésion, le jugement explicite consciemment cette dépendance de l'intelligence dans son activité, à l'égard de ce-qui-est : la réalité. Et celle-ci apparaît comme sa mesure extérieure, ce qui la transcende, étant indépendante dans son être même, et ce qui la perfectionne, lui communiquant son bien propre. C'est dans le premier jugement d'existence que nous saisissons ce réalisme avec le plus d'acuité, puisque c'est ce premier jugement qui nous révèle l'irréductibilité de l'exercice même de l'existence, de l'exister comme tel, à l'égard de toutes nos "assimilations intentionnelles" (fruits de l'abstraction totale), et donc de toute immanence formelle. Quand nous affirmons "ceci est", nous affirmons qu'une réalité s'affronte face à notre activité intellectuelle, car en affirmant "ceci est", nous déclarons qu'une certaine réalité possède un certain être qui n'est pas la vie même de notre intelligence, qui lui est comme extrinsèque, bien que cette réalité existante intéresse essentiellement la vie de notre intelligence. Donc, par ce jugement d'existence, notre intelligence découvre que l'être, qui est son bien, lui échappe, tout en lui étant donné ; et par le fait même, l'être dans son existence actuelle n'est pas l'activité de notre intelligence, bien que cette activité soit un certain être existant actuellement. C'est pourquoi cette activité intellectuelle dans le jugement est comme toute tendue vers ce-qui-est, pour étreindre et saisir cette existence actuelle qui lui échappe, qui la transcende dans la mesure même où elle lui échappe, et qui pourtant lui est si proche sous un autre aspect, puisque ce-qui-est donne à cette même activité intellectuelle sa propre forme, en la spécifiant.

Si l'on prétend que ce jugement d'existence, s'exprimant par l'affirmation "ceci existe", ne nous fait pas découvrir l'irréductibilité de l'être existant en acte et l'exercice même de notre intelligence, et, par le fait même, ne nous manifeste pas ce-qui-est comme mesure extrinsèque du jugement

et source de son bien propre, il faut alors affirmer, soit que ce jugement pose ceci dans l'existence, c'est-à-dire que notre jugement crée en quelque sorte **ce-qui-est** en l'énonçant, soit que ce jugement n'a aucune certitude ni aucune valeur. Or, si l'on affirme que le jugement qui affirme "ceci existe", est un jugement qui pose "ceci" dans l'existence, il faut alors reconnaître que l'exercice même de notre jugement, non seulement s'identifie avec celui de l'être, mais est capable de le produire et qu'il en est la cause propre. Notre jugement devient alors mesure de ce-qui-est, mesure de l'être. N'existe que ce que nous connaissons, et dans la mesure où nous le connaissons. Dans de telles conditions, chaque homme est un absolu, indépendant de tout autre être. Mais comment expliquer qu'il y a plusieurs hommes, chacun étant indépendant de tout ce-qui-est, comment expliquer cette diversité d'absolus ? De plus, en prétendant que notre jugement est mesure de ce-qui-est, on s'oppose à l'expérience quotidienne, puisque, dans ces conditions, on ne peut plus expliquer comment deux hommes peuvent affirmer en même temps d'une réalité qu'elle existe, si ce n'est par un hasard qui ne pourrait se renouveler. D'autre part, si le jugement était mesure de ce-qui-est, il lui serait relatif, il en épuiserait l'intelligibilité, et par le fait même il n'aurait plus besoin d'autres recherches, d'autres expériences, d'autres jugements.

Enfin, si l'on prétend que l'affirmation "ceci existe" n'a aucune signification, dans ces conditions toutes nos affirmations doivent également être considérées de la même manière. Si l'on voulait être logique, on devrait alors se taire et ne plus rien affirmer. Car le seul fait de "nier" la signification des mots, c'est déjà accepter une certaine signification. Elle aussi est contraire à l'expérience quotidienne.

## 10 - DIVERSITE DES VERITES FORMELLES

Nous avons noté précédemment divers types de jugements : celui qui affirme "ça existe" ; celui qui affirme "la substance est cause formelle de ce-qui-est" ; celui qui affirme "en tout être créé, il y a distinction réelle entre l'essence et l'existence" ; enfin, correspondant à l'appréhension critique de la notion d'être et des transcendants, on peut affirmer : "tout être ne peut être et ne pas être en même temps et sous le même aspect". A ces divers types de jugements correspondent divers types de vérités formelles ayant des qualités diverses.

a) Nous avons déjà précisé la qualité spéciale de ce "verbe" qui est manifesté par ce jugement "ça existe", "ceci est". Notons encore que ce jugement qui porte sur un existant, porte nécessairement sur un singulier, une réalité individuelle. Aussi cette attribution du verbe "est", ou "ceci", ne possède pas un mode universel, mais singulier. "Ceci est", "ça existe", est une affirmation tout à fait singulière qui demeure limitée, circonscrite à telle réalité particulière. Voilà ce qui nous fait comprendre comment l'intelligence peut atteindre le "**singulier**" en acte même de singulier. Elle l'atteint dans un jugement d'existence. En réfléchissant ensuite sur ce jugement, elle peut saisir explicitement la nature même de la singularité, la notion du singulier en tant qu'il diffère de l'universel. Mais le singulier dans son exercice, l'existant comme tel, n'est atteint que dans un jugement d'existence. Il n'est pas objet d'une appréhension. Par le fait même, on comprend comment, s'il y a un concept simple de l'**existence en soi**, fruit d'une appréhension réflexive, il n'y en a pas de l'**existant**, de l'existence en exercice d'existence. De celle-ci, il ne peut y avoir qu'un concept complexe, fruit du jugement d'existence. Or, ce jugement réclame l'exercice de nos activités sensibles.

Par le fait même, comparativement à l'abstraction totale de l'appréhension du "ceci", il implique un certain retour sur les activités imaginatives et sensibles. Le "ceci" n'est capable de s'identifier à l'"exister en acte" que dans la mesure où on le considère dans son état individuel et singulier. Le suppôt seul est sujet de l'exister. Et c'est précisément en considérant le "ceci" dans son état de suppôt individuel que le jugement peut affirmer qu'il existe. Donc, distinguons bien la connaissance du singulier se réalisant dans l'acte du jugement d'existence, et l'appréhension du singulier saisi comme singulier. Dans le premier cas, on saisit le singulier existant en exercice, dans le second, comme objet d'appréhension. Ceci nous montre que l'activité du jugement, dans ce qui lui est tout à fait propre, répugne à l'abstraction et demande de se réaliser dans un concept concret. Voilà bien le réalisme du jugement, distinct de la qualité idéale de l'appréhension.

b) Si nous considérons la qualité particulière de ce premier jugement proprement métaphysique : "la substance est cause formelle de ce-qui-est", nous pouvons noter que ce jugement possède une universalité semblable à celle de la notion de substance, puisqu'il explicite la nature même de la substance, en montrant sa fonction propre relativement à ce-qui-est. L'universalité du concept de ce jugement ne possède rien de spécial comparativement à celle du concept de l'appréhension qui lui correspond. Toutefois on saisit mieux, d'une manière plus explicite, son caractère universel analogique, car les diverses substances remplissent toujours cette même fonction, mais elles la remplissent diversement : soit en s'identifiant à l'être, lorsqu'il s'agit de l'Être premier, soit en étant l'unique élément constitutif de la réalité, lorsqu'il s'agit de la substance séparée, soit en étant un élément composant avec la matière, tout en la spécifiant et la déterminant, comme lorsqu'il s'agit des substances physiques.

Si l'on compare la vérité formelle du jugement d'existence et celle de ce jugement métaphysique, on peut noter que, dans le premier cas, la vérité formelle n'implique qu'une pure adhésion regardant l'exister, l'aspect détermination étant réduit au minimum. C'est pourquoi l'adhésion comme telle est beaucoup plus explicite ; elle est à l'état pur, pourrait-on dire. La conformité du jugement à la réalité est par le fait même beaucoup plus nette. La fonction de mesure de l'exercice même de l'être (l'exister) apparaît avec plus de lumière, du fait que l'importance de la détermination de cette réalité, qui est contingente, est réduite au minimum, (nous n'expérimentons, par nos premiers jugements d'existence, que des réalités contingentes).

Par contre, la valeur du contenu, dans le jugement métaphysique - la substance est cause formelle de ce-qui-est - est primordiale. L'aspect détermination redevient essentiel et le mode d'adhésion du jugement est comme absorbé par l'assimilation "intentionnelle". Ce jugement apparaît, en effet, comme une explication de la notion de substance, il apparaît comme une "quasi définition", il énonce plus exactement un "principe". Il possède un mode universel et nécessaire. Sa conformité à la réalité est moins visible, mais plus profonde, car ce jugement exprime la cause formelle de ce-qui-est, donc pénètre au plus intime de ce-qui-est, mais en même temps il ne s'occupe plus explicitement de telle ou telle réalité singulière. Donc, sa mesure n'est plus l'**exister** en acte d'exister, ce n'est plus immédiatement la réalité singulière. Sa mesure est ce-qui-est, considéré dans son universalité métaphysique. Par le fait même, la vérité formelle de ce jugement est au-delà des contingences et atteint le nécessaire ; par là, elle est comme intemporelle et éternelle.

Nous sommes là en présence de deux types de vérités formelles bien distinctes : l'une, totalement dépendante du temps et de la contingence, l'autre

se situant au niveau des principes indépendants du temps et de la contingence ; l'une nous manifestant combien la vérité est mesurée par la réalité, l'autre combien elle est mesurée par la structure essentielle de l'être. Si l'on ne regardait que la première, on serait tenté d'ordonner toutes nos connaissances à la réalité, l'existant. Un certain matérialisme risquerait alors de dominer notre vie intellectuelle. Si l'on ne regardait que la seconde, on serait tenté de ne plus considérer que la structure essentielle de l'être : les principes. Un certain réalisme risquerait de disparaître.

c) Quand on affirme que "en tout être créé, il y a une distinction réelle entre essence et existence", on est en présence d'un certain **jugement de sagesse**, en ce sens que ce jugement suppose déjà prouver l'existence d'un Être premier dont tous les autres êtres existants dépendent. Or, cet Être premier possède certaines qualités qui lui sont propres. A partir de ces qualités, nous pouvons mieux saisir le caractère limité, fragmentaire, déficient, et en même temps relatif, de tous les autres êtres, distincts de ce premier. A partir de la "simplicité de l'Être premier", nous pouvons mieux apprécier et estimer la complexité de tout être participé, et préciser que tout être participé implique une distinction réelle au plus intime de sa réalité, la distinction entre essence et existence. Un tel jugement est un jugement de sagesse, tout différent des précédents. Ce jugement, en effet, se réalisant immédiatement sous la lumière d'une des propriétés de l'Être premier, demeure nécessairement sous la même lumière métaphysique, bien que la matière de son affirmation soit plus restreinte. Celle-ci ne regarde que telle catégorie d'être. C'est pourquoi l'universalité de ce jugement est univoque, bien qu'elle puisse posséder un certain mode analogique. La vérité de ce jugement apparaît également toute différente, car elle dépend en réalité des jugements précédents. Sa mesure n'est plus immédiatement ce-qui-est ou ce qui existe, mais la propriété de l'Être premier. C'est parce que l'Être premier est tel, que l'être distinct de Lui n'est pas tel. En réalité, nous sommes en présence de la vérité d'une conclusion dont nous verrons plus loin le caractère original.

d) Quant aux concepts des jugements critiques qui regardent les principes premiers de l'être saisis dans toute leur universalité analogique, ils ont bien une universalité analogique semblable à celle des notions que ces affirmations utilisent, et donc ces concepts possèdent une universalité plus explicite et plus analogique que celle des concepts des jugements type "b" (c'est-à-dire des jugements métaphysiques portant sur les modes premiers de ce-qui-est : la substance, l'acte, le vrai...). Quant à la vérité formelle de ces jugements critiques, elle apparaît comme absolue, indépendante du temps et de la contingence des réalités physiques. La mesure de ces jugements est la structure essentielle de l'être que ces principes expriment et affirment. Donc, ici encore, et plus encore que lorsqu'il s'agit du jugement type "b" portant sur la substance, le caractère de nécessité, d'absolu, affecte la **vérité formelle** et montre sa valeur intemporelle et spirituelle.

Donc, si nous comparons cette étude critique de la vérité formelle à celle du concept de l'appréhension, nous pouvons constater que l'universalité de la vérité formelle dépend de celle du concept de l'appréhension et possède la même qualité analogique. Cependant, la vérité formelle est capable d'atteindre quelque chose que la simple appréhension ne peut atteindre : l'exister en acte - et tout ce qui sera considéré dans sa dépendance directe. C'est pourquoi **le jugement a un champ d'activité plus vaste que la simple appréhension**. Celle-ci nous fait demeurer dans la pure immanence, celui-là nous la fait dépasser et rejoindre "l'autre existant", et par là, ouvre la porte à une recherche de l'Autre Absolu, l'Être premier. La simple appréhension, par elle-même, ne peut nous permettre de la saisir. Nous n'avons pas de

concept appréhensif de la nature de l'Être premier ; mais nous avons un concept judicatif de l'existence de l'Être premier, en comprenant bien, du reste, que ce concept judicatif est le fruit d'un raisonnement. On n'expérimente pas l'existence de l'Être premier, c'est pourquoi, si on ramène pratiquement le jugement à l'appréhension, on se voue à ne jamais sortir du domaine des idées et donc à ne jamais pouvoir atteindre l'existence de ce-qui-est, et par le fait même, l'existence de l'Être premier.

**Le jugement, nous mettant en contact avec ce-qui-est, peut atteindre notre bien, ce qui peut déterminer notre appétit.** L'appréhension ne peut le faire, car le bien, dans sa nature propre de bien - ce qui est capable de parfaire l'appétit, ce qui l'attire - ne peut être une simple forme appréhendée. **Dans l'ordre de la forme, si parfaite soit-elle, on ne peut trouver que l'harmonie, le beau, mais on ne peut trouver le bien.** Celui-ci implique nécessairement l'existence ou, au moins, un ordre actuel vers celui-ci. C'est pourquoi le jugement peut seul connaître ce qui est bon pour moi. En connaissant tel être existant, en tant que cet être me convient, en tant qu'il est capable de me parfaire, de me finaliser, le jugement le présente à ma volonté comme ce qui est mon bien.

Du fait même que le jugement est en connexion immédiate avec l'appétit, il y a la possibilité d'interaction. L'appétit, attiré par le bien **peut lui-même spécifier l'intelligence** et permettre un nouveau type de jugement que l'on appelle **le jugement pratique ou affectif**, suivant que le mouvement de l'appétit qui précède l'activité du jugement en se spécifiant est lui-même un acte de vouloir, d'intention ou un acte de choix.

Tâchons de saisir ce qu'il y a de tout à fait propre dans tel jugement affectif de l'ami à l'égard de son ami, dans tel jugement d'une mère à l'égard de son enfant... La mère regarde son enfant, le juge d'une manière différente de quelqu'un d'étranger, parce que cet enfant est son enfant et qu'elle le considère comme quelque chose de sa vie ; elle l'aime. Alors, au lieu de le voir tel qu'il est, elle le voit à travers et dans son amour. Cet amour modifie son regard, le transforme de l'intérieur, mettant en lumière certains aspects et en voilant d'autres, donnant au regard maternel une proximité unique qui lui permet de saisir d'une manière plus intime, plus profonde, certaines déterminations, certaines qualités, certains gestes, certaines paroles..., et qui la rend comme aveugle, incapable de considérer d'autres déterminations, certains défauts, certaines limites. Il en est de même de l'ami à l'égard de son ami. Son amour donne également à son regard une intériorité et une proximité uniques.

On pourrait encore faire des considérations analogues à l'égard de l'homme prudent ; celui-ci juge qu'il ne faut pas, étant donné telle ou telle circonstance, prendre telle ou telle décision. Étant donné tel ou tel fait, il juge, par exemple, qu'il n'est pas prudent de travailler. Ce jugement porte sur une activité humaine, la sienne, ou celle d'un autre à qui il veut donner un conseil. Or, cette activité humaine est considérée non pas comme une réalité extérieure, étrangère, mais comme quelque chose qui vient de l'homme, qui dépend de sa volonté et qui peut être posé dans l'existence ou ne pas l'être. Pour connaître parfaitement ce qu'il y a de tout à fait propre à l'activité humaine, son aspect volontaire, il faut que l'intelligence soit elle-même déterminée par l'acte de volonté, car le volontaire ne peut être connu comme tel que de l'intérieur. Il faut atteindre le volontaire par le volontaire, autrement on ne le saisit que comme un autre acte, et on ne saisit plus ce qui lui est propre. C'est pourquoi le jugement pratique moral que porte l'homme qui cherche à atteindre son bonheur, est un jugement tout à fait spécial, car il faut que l'intelligence soit comme connaturalisée à son objet pour

pouvoir le saisir tel qu'il est, comme volontaire ; de même il faut que l'intelligence soit connaturalisée à l'ami pour l'atteindre comme ami. Donc, ces types de jugements affectifs et pratiques ne peuvent se comprendre que dans le prolongement du jugement d'existence, puisqu'ils sont en réalité des jugements concrets, singuliers, portant sur des existants dans leur exercice propre d'existants, ou au moins dans leur exercice possible d'existants. Mais ces jugements affectifs ou pratiques ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas uniquement ordonnés à faire connaître ce-qui-est, mais sont aussi ordonnés à orienter, à diriger l'action humaine, ou à augmenter et à intensifier l'amour humain de l'ami pour son ami. Cette fonction nouvelle se comprend en raison même de l'objet propre de ces jugements : l'activité humaine comme telle (celle-ci étant volontaire est dans le pouvoir de l'homme), l'ami (celui-ci aussi est en quelque sorte dans le pouvoir de son ami). C'est pourquoi le jugement dernier, ultime, qu'on porte sur ces réalités, doit être un jugement pratique ou affectif, qui connaît pour diriger, pour orienter ou pour aimer.

Cependant, ces jugements pratiques et affectifs sont distincts entre eux, en raison même du but qu'ils poursuivent et de la manière toute différente pour la volonté d'intervenir dans les deux cas. Le but qu'ils recherchent est différent : l'un dirige en vue de l'acquisition du bonheur, l'autre fait mieux connaître en vue de l'augmentation et de l'intensification de l'amour d'amitié. Ce dernier n'implique pas nécessairement d'autre motif que celui-là même, pris dans toute sa pureté ; c'est le seul motif qu'il peut rechercher.

La volonté, en tant que tendance orientée vers une fin à acquérir, spécifie l'un de ces jugements, et, en tant qu'amour, elle spécifie l'autre. Par le fait même, ce jugement affectif est quelque chose de plus intime, on peut dire qu'il est à la fois le premier et l'ultime jugement pratique, dans la mesure même où l'amour de l'homme est le fondement de toute la vie morale, et l'amour d'amitié sa fin propre et immanente. L'autre jugement pratique prudentiel est plus efficient, plus impératif, plus réalisateur, mais à cause même de cela il ne regarde jamais la fin, mais les moyens. Il est donc secondaire, même dans l'ordre pratique.

Enfin, précisons que le mode d'adhésion de ces deux types de jugements n'est plus le même que celui du jugement d'existence, en ce sens que l'un est un mode d'adhésion volontaire, efficient, l'autre un mode d'adhésion affectif. En effet, on peut facilement comprendre comment de tels jugements pratiques et affectifs doivent nous faire pour ainsi dire "coller" au réel, adhérer d'une façon très étroite et par connaturalité à ce qu'on juge. Car le réel, dans le cas de ces jugements, n'est plus ce-qui-est, mais "ce que l'on peut faire", "ce que l'on doit réaliser", "ce que l'on exercera", "ce que l'on peut acquérir", "ce que l'on doit donner"... Ce réel n'est plus un réel "objectif", un réel qui s'impose et mesure notre jugement, mais un réel "subjectif", celui que l'homme, l'ami réalise ou peut réaliser, celui qui est désir, souhait, espoir. Ce réel n'est plus mesure du jugement, mais il est mesuré par l'homme. Quand l'homme prudent déclare qu'il faut travailler, "ce travail qui "doit" s'exercer", voilà le réel auquel ce jugement adhère, mais ce réel n'existe pas encore, il n'existe qu'en puissance, il ne peut être mesure. C'est l'homme prudent lui-même, selon son intention, qui est mesure de ce jugement. De même pour le jugement affectif : c'est l'ami au sens strict d'ami qui est mesure de ce jugement. Par le fait même, la vérité formelle de ces jugements est toute différente de celle des jugements de pure connaissance. Ces jugements pratiques sont vrais dans la mesure où ils sont conformes à leur mesure propre : l'homme prudent, l'ami. Le jugement prudentiel est vrai dans la mesure où il est conforme aux exigences propres de l'homme prudent, c'est-à-dire dans la mesure où il est conforme à ses "intentions droites" de se réaliser. Le jugement de l'ami est vrai dans la mesure où

il est conforme aux exigences propres de l'amour d'amitié qui unit les amis, dans la mesure où il permet à cet amour de se conserver, de se purifier, de s'intensifier.

On pourrait faire des remarques analogues à propos du jugement pratique de l'artiste comme tel. Celui-ci, par son "idea", est mesure propre de ses jugements pratiques d'artiste.

On comprend comment, dans la mesure où une philosophie ne fait plus la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique, elle est comme logiquement amenée à considérer le réel comme ce qui est relatif à l'activité humaine, à considérer l'homme en tant qu'il est capable d'agir comme mesure de tout jugement, à considérer la vérité comme la conformité du jugement à cette mesure, car la connaissance pratique, nous étant plus connatuelle, risque toujours d'étouffer l'autre, surtout si cette autre n'a pas su garder son autonomie d'aînée en raison de luttes, d'exigences utilitaires humaines - si elle a vendu son droit d'aînesse pour un plat de lentilles ! - ou tout simplement en raison de certaines excroissances des mathématiques. Celles-ci, en effet, ne peuvent plus faire la distinction avec suffisamment de précision entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. Elles sont donc comme le lieu normal où la connaissance spéculative commence à abdiquer son autonomie pour tendre à se confondre avec la connaissance pratique. Historiquement ceci serait très intéressant à préciser à propos des philosophies des nominalistes et de Descartes.

Evidemment, la connaissance pratique, ayant elle-même diverses orientations, morales, affectives, artistiques, ces confusions pourront avoir des nuances très diverses. Certains idéalistes subjectivistes seront à tendance artistique, d'autres moraliste, personnaliste ou communautaire, d'autres enfin, affective et mystique. Mais il y a toujours même confusion initiale : le spéculatif a été absorbé par la pratique. C'est ce qui nous intéresse ici de noter pour mieux saisir ce qu'il y a d'exact dans cette affirmation du primat du sujet, dans cette exaltation du "sujet transcendantal", dans cette désaffection de l'objet considéré comme principe spécifique, et de la réalité existante considérée comme mesure de la connaissance intellectuelle.

## 11 - EVIDENCE ET CERTITUDE

Etant donné que l'activité du jugement est consciente, elle engendre en celui qui l'exerce une certaine attitude d'incertitude ou de doute. De fait, celui qui affirme ou qui nie est, dans certaines circonstances, dans une sécurité absolue, une certitude qui écarte toute espèce de mouvement, d'insatisfaction, de désir, de discussion. Il est certain. La certitude est un état de repos, de sécurité de l'intelligence, provenant d'un certain type d'affirmation. C'est la ferme adhésion de l'esprit à une vérité connue, écartant toute crainte d'erreur. Mais celui qui affirme ou qui nie peut aussi, dans d'autres circonstances, demeurer incertain, hésitant, sans aucune fermeté. Evidemment, entre ces deux états extrêmes : le doute, l'incertitude et la fermeté parfaite de l'esprit, il y a toute une série d'états intermédiaires, toute une gamme extrêmement variée, impliquant un mélange de certitude et de doute.

Il semble assez facile de montrer que la certitude est la conséquence subjective d'un jugement parfait. Quand on affirme quelque chose avec certitude, le jugement que l'on porte est net, précis, parfait. On sait bien ce que l'on dit et on le dit avec netteté, parce qu'on en est certain. Tandis

que l'incertitude est la conséquence subjective d'un jugement imparfait, d'un jugement qui manque d'adhésion ou de détermination ; on peut hésiter au sujet de l'existence de ce que l'on affirme, ou au sujet de telle ou telle de ces qualités, de ces propriétés. Et comme pour nous le point de vue subjectif est toujours très important, on identifiera facilement jugement parfait et certitude, jugement imparfait et incertitude.

Les divers jugements que nous avons étudiés précédemment (celui d'existence, celui qui porte sur la substance, celui qui porte sur la structure essentielle des créatures...), apparaissent tous comme "certains". Pourquoi apparaissent-ils comme tels ? Parce qu'ils considèrent telle réalité que l'on ne peut **mettre en doute**, et qui comme telle **apparaît** au moment où on l'affirme, comme **ayant une certaine nécessité**. Quand on affirme : "ceci est", bien que l'on ne dise rien sur le caractère nécessaire ou contingent de "ce qui existe", on ne peut mettre en doute l'existence actuelle de "ceci", et cette existence apparaît alors comme ayant une certaine nécessité, une nécessité de fait : ce qui est ou a été, il est impossible, qu'il n'ait jamais été. On pourrait également montrer que le jugement : "la substance est la cause formelle de ce-qui-est", est certain et que l'on ne peut le mettre en doute dès que l'on a saisi ce qu'était la substance.

Evidemment, la certitude de ces divers jugements est très différente, car le caractère de nécessité de ce qu'ils affirment apparaît lui-même comme très différent. Il y a une nécessité de fait, qui provient de l'exercice actuel de celui qui existe, et il y a une nécessité qui provient de la nature de celui que l'on considère. Quand on affirme : "ceci est", il s'agit bien d'une nécessité provenant de l'exercice actuel de l'exister. Quand on affirme que la substance est cause formelle de ce-qui-est, il s'agit d'une nécessité provenant de la nature de celui que l'on considère. On pourra distinguer de cette manière :

- **Une certitude d'expérience immédiate**, certitude de fait, qui est pré-scientifique. C'est la certitude du témoin. C'est la plus réaliste et la moins discutable comme certitude, mais c'est aussi la moins intelligible.

- **Une certitude métaphysique**, qui provient de la saisie de la cause propre de ce-qui-est dans et par l'expérience métaphysique. Cette certitude possède une objectivité beaucoup plus grande. C'est la certitude de celui qui sait, qui a saisi un principe. On peut, à l'égard des diverses sciences, discerner des certitudes semblables à propos des jugements qui atteignent leurs principes propres. Leur degré de certitude correspondra, du reste, à la perfection plus ou moins grande de ces sciences.

- **Une certitude du jugement de sagesse**, qui n'est plus aussi immédiate que les deux précédentes, car elle provient toujours d'une autre certitude. C'est une certitude dérivée, celle qui est la propriété du jugement de sagesse. On peut, à l'égard des diverses conclusions scientifiques, discerner des certitudes semblables.

Voilà bien trois types de certitudes, irréductibles entre eux et correspondant aux trois types de jugements, aux types d'appréhensions que nous avons étudiés précédemment. Ceci est normal puisque toute certitude dépend de l'objet en tant qu'il ne peut être mis en doute et qu'il apparaît comme nécessaire, c'est-à-dire en tant qu'il apparaît comme évident. L'évidence est précisément cette qualité particulière d'une réalité qui se présente à l'intelligence de telle manière qu'elle est capable d'engendrer en celle-ci une connaissance nécessaire. Il est facile de comprendre que ces trois certitudes nous mettent en présence de trois évidences particulières : celle de ce qui existe actuellement, celle des principes propres ou premiers, celle d'une conclusion de

sagesse ou de science.

L'évidence de ce-qui-est actuellement est l'évidence de l'exister, qui s'impose à celui qui l'expérimente. On ne peut pas modifier ce-qui-est, on l'accepte ou le refuse comme un certain absolu. C'est l'évidence d'une mesure qui s'impose. L'évidence du "principe propre" est l'évidence provenant du lien nécessaire entre le sujet et la qualité qui lui est attribuée. Ce lien nécessaire apparaît immédiatement à celui qui connaît la nature exacte de ce sujet et de son attribut. Celui-ci se révélant comme sa propriété ou ses éléments essentiels, on est en présence d'une évidence essentielle, indépendante du temps, et qui s'impose, étant donné la nature même du sujet. L'évidence de la conclusion de sagesse ou de science est une évidence médiate, elle présuppose l'affirmation certaine de l'existence de l'Être premier et de ses qualités. Elle présuppose l'affirmation d'autres principes dont elle dépend.

#### Dans quelle mesure peut-on dire que l'évidence est critère de vérité ?

Tout dépend du sens que l'on donne à cette expression "critère de vérité". Si critère de vérité signifie ce qui permet de justifier, de prouver telle ou telle vérité, dans ce cas l'évidence ne l'est pas. Si critère de vérité signifie tout simplement mesure propre de la vérité, alors on peut dire que l'évidence, dans ce cas, l'est, car c'est bien elle qui spécifie et mesure de la manière la plus immédiate la vérité.

Notons alors que l'existence de l'Être premier est critère de vérité des divers jugements de sagesse, mais qu'elle ne l'est pas du jugement d'existence, ni des jugements scientifiques portant sur les principes propres ou les principes premiers. Tandis que pour les philosophies ontologistes ou à tendance ontologiste, Dieu est le critère propre de toute vérité, aussi bien pour les jugements d'existence que pour les jugements portant sur les principes premiers. Mais alors il faut nécessairement poser une "quasi intuition intellectuelle" de Dieu, c'est-à-dire de l'Être infini, de l'Être nécessaire, autrement il y aurait pétition de principe. Mais une telle intuition intellectuelle de Dieu est insoutenable, étant donné le statut existentiel de notre intelligence qui, dans son exercice, dépend des facultés de connaissance sensible. S'il est inadmissible d'affirmer que Dieu est le **critère propre** de toute vérité, il faut dire que l'existence de l'Être premier est **critère ultime** de vérité. Voilà toute la différence qui nous sépare des ontologistes, et ce qui nous unit aussi à eux.

De même que nous avons précisé la différence qui existe entre la vérité spéculative et la vérité pratique, de même pouvons-nous préciser le caractère spécial de la certitude pratique, qui est toute différente de la certitude de la connaissance spéculative. La certitude pratique est, en effet, une certitude moins stricte, moins exigeante, moins nécessaire que la certitude spéculative, car la matière sur laquelle elle porte ne permet pas une telle certitude puisque cette matière demeure dépendante de l'activité humaine volontaire et libre, une telle matière demeure contingente. Donc, une telle matière demeure toujours indéterminée et incapable de déterminer d'une manière nécessaire la connaissance. La seule certitude qui existera dans ces jugements pratiques et affectifs devra donc provenir du sujet lui-même. Pour préciser comment le sujet peut donner cette certitude, il faut alors préciser que cette certitude, comme la connaissance pratique dont elle dépend, se diversifie en certitude morale, affective, artistique. La certitude morale s'appuie sur l'intention droite. L'homme prudent est certain de bien agir, de faire ce qu'il doit faire, quand son jugement pratique est en harmonie avec son intention droite. La certitude affective repose sur l'amour. C'est parce que l'ami

aime son ami qu'il est certain de tel ou tel fait qu'il a remarqué chez son ami, de telle ou telle qualité qu'il lui a décelée. La certitude de son jugement repose sur son amour. La certitude artistique repose sur l'inspiration parfaite, s'épanouissant en une certaine "idea". Ces certitudes sont bien subjectives, à des degrés et des profondeurs divers. C'est ce qui leur donne leur caractère si personnel et si intime. De telles certitudes ne peuvent se communiquer que par la rhétorique. Il faut arriver à persuader ceux qui ne les possèdent pas ; pour cela, il faut leur communiquer l'amour, la volonté sur lesquels elles se fondent.

Pour ces diverses certitudes pratiques, peut-on parler d'évidence ? Au sens propre, il ne s'agit plus d'évidence ; celle-ci ne peut être qu'objective ; mais on peut parler d'évidence d'une manière très spéciale, en ce sens que, grâce à cette intention qui oriente tout l'homme moral dans tel sens, telle ou telle activité peut lui apparaître comme nécessaire et devant être posée. Il y a là une certaine évidence pratique qui s'impose au jugement et qui unit deux êtres, il peut y avoir certains faits, certaines certitudes, certaines opérations qui apparaissent alors comme nécessaires et évidentes... De telles évidences apparaissent bien comme des "évidences hypothétiques", celles qui impliquent une certaine supposition : étant admis A, B apparaît comme évident.

Il faudrait préciser maintenant le caractère propre d'un jugement qui engendre en celui qui l'émet un doute, une inquiétude : par exemple, dans certains pays, à certains moments de l'année, déclarer : "demain il fera beau". En affirmant cela, je me sens poussé par le désir intime qu'il fasse beau, tout en sachant très bien qu'objectivement je n'en sais rien ; il y a autant d'indices pour conjecturer aussi bien la pluie que le beau temps, mais étant donné mon désir, j'affirme : "il fera beau". Donc, tout en affirmant, je demeure dans le doute, dans l'incertitude, car je n'ai aucune évidence de ce que j'avance, seul mon désir est certain.

D'autres fois, ces désirs n'existent pas ; je demeure dans l'alternative, ne sachant pas me fixer, car aucune évidence ne me permet de le faire. Alors, je ne me prononce pas, et je n'affirme rien, demeurant dans l'indétermination, l'incertitude, attendant qu'un événement vienne préciser, déterminer cette incertitude.

Ce manque d'évidence peut provenir d'un événement futur dépendant de causes inconnues ou de causes contingentes ou libres. Il peut provenir aussi d'un manque de connaissances des divers termes qui constituent "l'énonçable".

## 12 - DEFENSE DES PREMIERS PRINCIPES

Après avoir critiqué la nature du jugement, celle de son concept et la vérité formelle, il faut critiquer les premiers principes. Nous avons vu, en effet, que la certitude du jugement était triple, la certitude pré-scientifique, celle qui regardait les principes propres et premiers, et celle qui regardait les conclusions scientifiques ou de sagesse. La certitude pré-scientifique, qui repose sur l'expérience de **ce-qui-est**, ne demande pas d'autres critiques. Mais nous devons réfléchir maintenant sur les deux autres types de certitudes, mieux comprendre leur caractère propre, leur originalité, et surtout saisir comment la certitude des principes premiers est une certitude à l'abri de toute attaque possible, car elle se ramène à la notion d'être et des transcen-

dantaux.

Le principe premier, le plus universel, possédant une universalité illimitée, comme celle de la "notion d'être", est le principe de non-contradiction. Ce principe s'énonce, comme nous l'avons déjà vu, de cette double façon :

Ce principe est bien le premier et le plus universel, car il n'implique, comme éléments, que la notion même d'être et sa négation ; il explicite ce qu'est l'être en montrant son opposition radicale et essentielle au non-être. L'être et le non-être ne peuvent s'identifier dans une synthèse supérieure, parce que en dehors de l'être il n'y a rien. Pour affirmer et penser que l'être et le non-être s'identifient dans une synthèse supérieure, il faut nécessairement concevoir l'être comme une certaine détermination relative à quelque chose de plus absolu, de plus fondamental, contenu implicitement en lui et qui s'explicitera dans cette synthèse supérieure. Mais une telle manière de penser implique en réalité que l'on ramène l'être à l'un de ses modes particuliers, que l'on ramène l'être à l'une de ses réalisations spéciales, car, si l'on conçoit l'être dans tout son absolu d'être, il est évidemment impensable de lui ajouter quelque chose qui soit autre que lui et qui puisse former avec lui un être plus parfait. On ne peut accepter que l'on ajoute quelque chose à l'être que si, de fait, on conçoit l'être comme un de ses modes particuliers : la substance, ou l'acte, ou le vrai. Dès que l'on conçoit l'être dans toute son universalité d'être, ajouter quelque chose à l'être qui ne soit pas de l'être devient impensable. C'est pourquoi le non-être s'oppose à l'être d'une façon irréductible, et cette opposition même nous montre mieux la transcendance de l'être, son absolu. Rien ne lui est opposé, rien ne lui échappe, rien n'est en dehors de lui. Par le fait même, il est immanent à tout ou, plus exactement, il est tout ce-qui-est, et il l'est de la manière dont ce-qui-est est. Il n'est donc jamais extrinsèque à ce-qui-est. Il ne fait pas nombre avec ce-qui-est, mais il est tel être particulier, tout en étant en même temps tous les autres.

Il est normal que cette transcendance absolue de l'être ne puisse être exprimée par notre intelligence que négativement. Car ce-qui-est est mesure de notre jugement, et l'être est ce qui spécifie et détermine en premier lieu et en dernier lieu notre intelligence. C'est pourquoi notre intelligence ne peut circonscrire l'être, le mesurer, le dominer ; elle ne peut que l'affirmer, reconnaître son ordre transcendantal à son égard, en le connaissant, et par le fait même, reconnaître qu'il est, qu'elle est toute relative à lui, et qu'elle est en lui. Pour exprimer la transcendance de l'être, elle ne peut le faire que négativement, en montrant que rien n'est extérieur à l'être.

Mais on voit tout de suite l'objection : si l'intelligence est co-extensible à l'être, elle ne peut que l'affirmer, elle ne peut même pas préciser que rien ne lui est extérieur, car, pour affirmer cela, il faudrait pouvoir connaître l'extérieur de l'être, ce qui est impossible, étant donné que l'intelligence est co-extensible à l'être.

Cette objection aurait toute sa force, si le concept de "non-être" était un concept ayant une signification autonome, "sui generis". Car alors, il serait bien formé en opposition à celui de l'être, et indépendamment de lui, comme cela peut arriver pour deux "contraires", mais, précisément, le concept de "non-être" est inséparable du concept d'être ; il est formé tout entier relatif à l'être et n'exprime que la privation absolue, la négation de l'être. Il n'a donc pas de signification autonome, mais pour nous, uniquement pour notre intelligence, il est nécessaire pour mieux mettre en relief l'absolu de l'être et sa primauté. C'est pourquoi c'est en saisissant l'être dans son absolu, en le saisissant dans sa diversité et son unité, que l'intel-

l'Intelligence se forge ce concept de "non-être" pour montrer que la diversité même de l'être, qui implique certaines limitations, certaines potentialités, certaines privations, n'affecte pas l'être considéré en lui-même. Car la potentialité n'est qu'un mode de l'être qui s'oppose à tel autre mode de l'être, tandis que l'être, lui, considéré en lui-même, ne s'oppose ni à l'un ni à l'autre de ces modes, il ne peut s'opposer à rien, il est. En énonçant le principe de non-contradiction, on explicite de la manière la plus forte cette primauté de l'être au-delà de toutes les oppositions. C'est l'Intelligence, et non ce-qui-est, qui pose explicitement l'opposition de contradiction, puisque l'Intelligence seule pose le "non-être". Les diverses réalités physiques que nous expérimentons fondent seulement ce principe de contradiction. Les réalités sont diversées, elles ne sont jamais contradictoires, du seul fait qu'elles sont. Donc, se servant de cette opposition de contradiction, l'Intelligence affirme que ce-qui-est n'est pas et ne peut pas être atteint par l'opposition radicale de contradiction, ce-qui-est possède un certain absolu, celui de l'être.

L'objection n'a donc pas de sens, elle oublie que la négation comme telle ne peut être connue que par ce-qui-est. Elle méconnaît, par le fait même, le véritable sens de l'être, qui nous permet de poser l'Être premier, nécessaire, infini. L'être analogique est lui-même premier, infini, relativement à l'Intelligence, comme l'Être premier l'est en lui-même en sa propre existence.

De ce premier principe, du reste, on ne peut rien déduire. Mais on peut, en s'en servant, démasquer certaines erreurs cachées sous diverses confusions. Quand on montre, en effet, que telle ou telle affirmation implique une contradiction, on prouve par là-même qu'elle est insoutenable. Donc, de ce principe on ne peut rien édifier, construire, mais on peut détruire tout ce qui demande d'être détruit, en démasquant les erreurs qui s'y trouvent. Ce principe est l'arme défensive par excellence. Il est extrêmement significatif que le premier principe de notre Intelligence soit tel. Celle-ci, étant donné son caractère, possède son efficacité souveraine dans la défense et non dans la construction. C'est pourquoi si facilement, quand on se place du point de vue psychologique, cet aspect de défense prime et devient dominant. En réalité, il domine bien du côté exercice du jugement, mais il présuppose une certaine appréhension de l'être analogique, qui maintient la primauté de l'être et de la métaphysique. Cette primauté étant celle de l'être saisi d'une manière analogique, ne peut être qu'une primauté s'exprimant et se réalisant dans le principe de non-contradiction, puisque la raison d'être ne peut s'identifier à aucune de ses réalisations particulières, à aucun de ses modes particuliers. Il faut donc les écarter radicalement pour exprimer ce primat absolu de l'être tel qu'il se présente à notre Intelligence.

On voit tout de suite combien une telle position est au fond subtile et difficile à maintenir pour l'Intelligence humaine. Facilement, si l'on ne demeure pas dans un état d'attention intellectuelle, on retombe dans des positions apparemment plus humaines en considérant que la critique est première. On est alors tenté d'accorder un primat au "non-être", que l'on appelle "néant", "doute universel"... Dans ces conditions, la "conscience de soi", la "liberté" apparaît comme le seul refuge pouvant s'opposer à ce doute universel, à cette négation et à ce néant universel risquant de tout envahir. Et toute la philosophie se bâtit à l'aide de cette dialectique du doute et de la conscience de soi, de la négation et du "moi", du néant et de la liberté. Mais alors on n'a pas accepté ce principe de non-contradiction, on a prétendu le dépasser pour s'en libérer. Il y a là un phénomène de libération intellectuelle analogue aux autres types de libérations d'ordre moral, artistique, social, on peut même dire que ces autres libérations dépendent toujours de cette première. Celle-ci, pratiquement, voulant briser les limites naturelles

d'une intelligence dépendant dans son exercice des sens, semble la déifier, mais en réalité l'annihile, l'empêchant d'être elle-même, la mettant sous le joug de l'imagination. Pour celle-ci en effet, comme nous le verrons, ce principe n'a aucune valeur.

Evidemment, un tel principe ne peut pas se prouver. Il s'explique par l'être lui-même dont il exprime l'absolu pour nous, pour notre intelligence. En ce sens, on peut dire que c'est le premier principe de notre intelligence, sa loi suprême, mais en comprenant bien que cet aspect est secondaire ; c'est en effet une conséquence du premier que nous avons essayé de montrer plus haut.

Devant ceux qui nient ce principe, le métaphysicien-critique peut avoir une double attitude : soit montrer toutes les impossibilités qu'entraînerait une telle négation ; soit montrer par une preuve "ad hominem" que celui qui nie ce principe, du simple fait qu'il le nie, l'accepte en réalité.

Si l'on nie ce principe, on identifie en effet l'être et le non-être, on identifie toute détermination avec l'indétermination radicale ; par le fait même, tout devient indéterminé et on ne peut plus rien affirmer, l'affirmation s'identifie avec la négation. Dans ces conditions, on ne peut plus rien prouver, on ne peut rien critiquer. C'est la vie même de l'intelligence qui est ramenée à une sorte d'instinct s'exerçant dans une relativité absolue. Tout ceci s'oppose à l'expérience quotidienne, car, quand on affirme quelque chose, on ne prétend pas dire le contraire. On ferait mieux alors de se taire...

Prétendre nier ce principe, c'est déjà l'accepter. Car, si l'on prétend nier ce principe, on prétend bien que cette négation possède une certaine signification, et par le fait même, on accepte que les mots aient une signification. Or, si les mots ont une signification particulière, il faut bien reconnaître qu'un nom ne signifie pas ce qu'un autre nom signifie. Donc, leur signification est distincte d'une autre signification. Cette distinction implique que l'on reconnaisse que l'être n'est pas, sous le même aspect, être et non-être ; autrement il n'y aurait plus aucune distinction.

Enfin, n'oublions pas que devant ceux qui nient ce principe, il faut encore montrer les conditions spéciales qui commandent l'exercice de ce principe. Autrement dit, dans certaines conditions, il faut bien reconnaître que ce principe n'a qu'une valeur relative, et, dans d'autres, il ne faut même plus prétendre le retrouver. Ceci permet de mieux comprendre comment on peut être amené à nier ce principe qui, dans la lumière métaphysique réflexe, apparaît tellement évident. Notons donc :

a) Lorsqu'il s'agit du jugement d'existence, ce principe ne peut s'exercer que si l'on mentionne le temps. Ce principe est dépendant du facteur "temps". C'est pourquoi il ne s'applique plus dès qu'il y a diversité de temps. Par le fait même, dans la mesure où l'on identifie la connaissance intellectuelle et ce jugement d'existence, le principe impliquera dans son application le facteur "temps" comme condition nécessaire. On pourra le considérer comme ayant une valeur relative au temps, à l'histoire... D'où des raisonnements comme celui-ci : "ce qui était vrai à telle époque ne l'est plus nécessairement à telle autre"... On voit comment répondre. Il faut distinguer jugement d'existence et jugement philosophique ; dans un cas le facteur "temps" est essentiel, dans l'autre non.

b) Lorsqu'il s'agit des connaissances imaginatives et sensibles, ce principe ne s'exerce plus, car de telles connaissances sont "infra", comparativement à ce principe. De telles connaissances demeurent du reste tout entières me-

surées par le temps. Elles sont "in fieri".

### Principe d'identité

Nous avons vu précédemment comment l'intelligence découvrait le principe d'identité dans son exercice même de principe d'identité, mais elle ne l'atteint d'une manière tout à fait explicite - le considérant en lui-même - qu'en réfléchissant sur cette première saisie et en voyant comment ce principe se rattache à une des propriétés de l'être, qu'il explicite comme principe premier. En effet, le principe d'identité peut être considéré comme impliqué dans cette affirmation : "la substance est la cause formelle de ce-qui-est". La substance, saisie comme cause formelle de ce-qui-est, est ce qui explique comment ce-qui-est est, puisque ce-qui-est ne tire son identité première que de la réalité-substance, ce qui n'est vrai pour les autres réalités que relativement à la substance. Toutes les qualités, toutes les déterminations accidentelles, même celles de l'exister, ne s'identifient à leur sujet que par et dans la substance, considérée comme principe formel de ce-qui-est. Si la substance-sujet rend raison des diverses attributions possibles, seule la substance, cause première de ce-qui-est, rend raison du principe d'identité. En effet, il faut bien distinguer ces deux aspects et saisir leur rapport profond. La substance-sujet, en raison de sa potentialité, peut être le support des diverses attributions, mais elle n'explique pas comment ces divers attributs s'identifient à la réalité qu'ils affectent, puisque, pour expliquer cette identification, il faut nécessairement faire appel à ce qu'il y a de plus intime, de plus essentiel dans la réalité, car en affirmant ce-qui-est est, on réduplique sur l'être propre de ce-qui-est. Cette réduplication ne peut être parfaitement explicitée, du reste, que lorsque l'on saisit comment à la substance, principe formel de ce-qui-est, correspond le transcendantal "réalité", car à cette notion transcendantale correspond bien le jugement d'identité saisi "in actu signato". C'est parce que l'être est en tout ce qu'il est "réalité", que ce-qui-est est nécessairement. Donc, de même que la notion du transcendantal "res" est saisie dans une appréhension réflexive, de même le principe d'identité n'est saisi, dans son universelle explicitation, que dans un jugement critique. Ce jugement exprime que l'être, en tant que réalité, s'impose à notre intelligence comme un certain absolu que l'on ne peut pas modifier : il est ce qu'il est.

Ce principe premier est bien principe premier, en ce sens qu'il se rattache directement à l'être en tant que "réalité" et possède donc une extension aussi universelle que l'être. Mais il n'est pas le premier principe absolu de l'intelligence et de la métaphysique, car il se ramène explicitement et immédiatement à l'être en tant que "réalité" et non à l'être considéré en lui-même comme être, à la différence du principe de non-contradiction.

Si l'on fait de ce principe d'identité le premier principe de la philosophie et de l'intelligence humaine, on n'atteint plus l'être comme tel, mais l'être en tant que "réalité". La philosophie s'enferme alors dans un "mode de l'être", universel certes, mais "mode" tout de même. Une telle philosophie sera une philosophie de la substance ou de l'essence, mais elle ne sera plus la philosophie de l'être. Elle restera en quelque sorte limitée à la substance ou à l'essence, d'où une certaine univocité, car si la substance est l'être, les autres prédicaments ne peuvent plus devenir que des modes de l'être et non de véritables formes réellement distinctes, ayant leur quiddité propre. Et il en est de même de la puissance et de la multitude. C'est nécessairement vers une sorte de monade unique que tout doit se ramener avec des modalités diverses (cf. Spinoza).

Devant ceux qui rejettent ce principe, le métaphysicien-critique ne peut pas donner une démonstration de sa vérité - un principe n'est pas objet de démonstration - car il est "avant" toute démonstration et comme "au-delà". La critique peut montrer par l'impossible que, si l'on rejette ce principe, on est amené à des positions insoutenables. Si on rejette le principe d'identité, on rejette toute stabilité, toute fermeté de ce-qui-est, et, par le fait même, toute affirmation devient essentiellement "relative" ; seule la négation garde son caractère absolu. On ne peut plus avoir qu'une philosophie négative. On tombe dans un **scepticisme** qui se réfugie dans la négation. Devant une telle attitude l'expérience de ces affirmations les plus simples ne peut plus s'expliquer, et a fortiori la vie contemplative philosophique.

### Principe de causalité

L'analyse du mouvement conduit le métaphysicien à poser l'être comme acte et comme puissance et à énoncer le principe de causalité d'une manière très simple : "tout ce qui est mû, est mû par un autre". Voilà bien le principe de causalité saisi "in actu exercito". Si l'on réfléchit sur ce principe, essayant d'en saisir la portée universelle, il faut préciser que le principe énoncé de cette manière implique nécessairement la distinction de l'être saisi comme acte et comme puissance. Donc, il ne peut avoir une universalité absolue et ne peut se réaliser que là où il y a une certaine potentialité, et dans la mesure où elle existe. Mais si on énonce le principe d'une manière purement efficiente : "tout agent agit selon sa forme", "tout agent agit d'une manière qui lui est semblable", on peut alors rattacher ce principe de causalité uniquement à l'être considéré comme "acte", ou, si l'on veut, à l'être comme distinct, c'est-à-dire au transcendantal "aliquid". Ce principe acquiert alors une valeur universelle, analogue à celle de l'être et des transcendants. Il exprime que l'être, du fait même qu'il est, est distinct de tout ce qui n'est pas lui, et peut avoir une influence sur tout ce qui n'est pas lui dans la mesure où il est. Cette influence est toujours dans le sens et l'orientation de son être, c'est-à-dire des déterminations essentielles de son être. C'est encore un des exercices propres de l'être que l'on exprime par ce principe : sa possibilité de rayonnement, sa possibilité de conquête. L'être en tant que distinct peut se communiquer selon ses déterminations propres.

Ce principe est bien un principe premier, en ce sens qu'il se rattache directement à l'être en tant que distinct, en tant qu'acte, mais évidemment, sous sa forme potentielle, ce principe ne se rattache immédiatement qu'à un mode de l'être, l'être comme puissance et comme acte, et il n'a plus la même universalité que l'être. Mais ce principe n'est pas le premier principe au sens fort de la métaphysique : il présuppose celui de contradiction et celui d'identité, sans être déduit d'eux ; mais il les implique en acte, en ce sens que ce principe "tout agent agit selon sa forme" suppose nécessairement que cet "agent" est bien un être distinct des autres et constitué, déterminé en lui-même.

Si l'on fait de ce principe de causalité le principe premier de la métaphysique, celle-ci n'atteint plus l'être comme tel, mais en tant que "distinct", en tant qu'"acte", et par le fait même, la métaphysique s'enferme dans un mode de l'être universel, mais qui demeure un mode. Une telle philosophie deviendra une philosophie de l'acte, de l'efficience, et ne sera plus une philosophie de l'être. Une telle philosophie demeurera limitée à l'acte, d'où une certaine univocité, car si l'acte est l'être, la puissance ne peut être acceptée comme un mode de l'être, elle est alors comme identifiée au "**non-être**", à ce qui s'oppose à l'être. Par le fait même, le mouvement physique ne peut plus s'expliquer, et l'on doit tout ramener à un élan vital, à un dynamisme

spirituel, sorte de liberté pure, de gratuité pure.

En face de ceux qui rejettent ce principe de causalité, le métaphysicien ne peut en donner une démonstration, mais il faut montrer comment ce principe est exigé par l'expérience du mouvement, si l'on veut l'analyser philosophiquement. Il peut montrer le rattachement de ce principe à l'être considéré comme acte. Il peut enfin montrer tous les inconvénients, les impossibilités qui surgissent dès qu'on ne l'accepte plus. Si l'on rejette ce principe, on ne peut plus expliquer le mouvement, on ne peut plus expliquer ce qu'il y a de tout à fait caractéristique dans l'être comme acte. On est donc obligé de tout ramener ou à un monde statique - un monde de formes, unies entre elles par de pures relations formelles -, ou à une sorte de succession formelle dont on ne peut expliquer la succession.

Si l'on refuse le mouvement, on ne doit même plus accepter de discuter ; car discuter, c'est un certain mouvement, c'est un mouvement dans la pensée ; donc, du fait même que l'on discute, on accepte implicitement le mouvement. Voilà la preuve "ad hominem" que le philosophe peut donner à celui qui rejette la réalité du mouvement. Le mouvement étant reconnu, il suffit de montrer que celui-ci ne peut s'expliquer sans faire appel à l'être en acte et en puissance, et donc au principe de causalité, qui en explicite la richesse.

Le principe de causalité, saisi en premier lieu sous l'aspect de la potentialité de l'être et saisi ensuite sous l'aspect efficence, "tout être en acte agit selon sa forme", peut encore être saisi sous deux autres aspects, grâce à l'expérience intime que nous pouvons avoir du mouvement vital de la connaissance et de l'appétit. Le mouvement vital de la connaissance nous permet de découvrir le rôle tout à fait spécial de la causalité formelle : la spécification de l'objet, que nous saisissons explicitement dans les vérités formelles, comme nous l'avons déjà noté.

Si l'on réfléchit sur cette causalité formelle saisie "in actu exercito" dans l'acte de connaissance, et que l'on tâche d'en préciser son originalité et son universalité, on explicite ainsi le principe de la causalité formelle selon son universalité métaphysique. Ce principe n'est autre que l'être comme vrai, capable d'informer l'intelligence, capable de la spécifier, de la déterminer. Ce principe explicite pour nous la fonction propre de l'être comme "vrai", l'originalité de l'être, acte relativement à l'intelligence. L'être comme vrai peut déterminer, spécifier l'intelligence. Il est sa propre perfection. Ce principe est bien un principe premier, puisqu'il se ramène immédiatement à l'être comme vrai, mais il n'est pas le premier principe.

Si l'on fait de ce principe le principe premier de la philosophie, on identifie alors l'être et le vrai (Hegel). On enferme alors la philosophie dans l'intelligibilité de l'être, sans jamais rejoindre explicitement et immédiatement l'être comme tel. Et comme le vrai, en acte ultime, est dans l'intelligence, l'être est ramené en définitive à la vérité formelle. Dans ces conditions, l'être n'étant plus saisi en lui-même comme être - on ne saisit explicitement que son aspect transcendantal vrai -, on ne retient que l'aspect sous lequel il s'identifie à l'intelligence en la déterminant. On ne le regarde donc plus comme mesure de l'intelligence. Par le fait même, on ne considère dans la vérité formelle que son identification avec l'acte de connaissance. On est amené logiquement à conclure : n'existe que ce que l'on connaît en acte. Toute l'objectivité de l'être disparaît, et l'exercice seul du sujet connaissant demeure. Voilà comment on est conduit à une philosophie idéaliste et à un idéalisme subjectiviste. Une telle position philosophique s'oppose, du reste, à son propre point de départ. Dans une telle perspective, le réalisme du jugement d'existence ne peut s'expliquer, mais on demeure dans l'ordre de

l'appréhension et d'une dialectique formelle.

Si le philosophe-critique se trouve en face d'un autre philosophe qui n'accepte pas ce principe, il ne peut pas le prouver, mais il peut et doit montrer que la négation de ce principe entraîne des impossibilités. Parmi celles-ci, notons le fait de ne plus pouvoir expliquer l'acte même de la connaissance appréhensive, ainsi que tout acte vital d'assimilation. De tels actes ne peuvent s'expliquer que par le principe de causalité formelle. Plus profondément encore, notons que l'on est alors incapable d'expliquer la constitution essentielle de tout être physique : matière et forme. Rejetant le principe de causalité formelle, le rôle propre de la matière devient inintelligible. Se refusant à analyser, on ne peut plus que décrire. Toute l'activité philosophique se ramène à une activité de description de la situation des êtres physiques, vivants, intelligents (tel est le cas du courant "phénoménologique"). La philosophie n'est plus considérée comme une connaissance par les causes, mais est une simple connaissance de perception demeurant descriptive.

### Principe de causalité finale

Le mouvement vital de l'appétit nous permet de saisir le rôle tout à fait spécial de la causalité finale : comme le bien est l'acte de la volonté, de tout appétit, par l'amour on saisit explicitement l'exercice même de cette causalité finale. Si l'on réfléchit sur l'exercice de cette causalité finale et que l'on essaie d'en déterminer l'originalité et l'universalité, on explicite alors le principe de finalité selon son universalité métaphysique. Ce principe peut s'énoncer ainsi : "l'être comme bien est ce qui finalise l'appétit, ce qui l'attire et le détermine comme appétit" ; c'est donc le bien qui, d'une manière ultime, actue l'exercice. Ce principe de causalité finale explicite pour nous la fonction propre de l'être comme bien. L'être en tant que bien peut actuer l'appétit. Il est sa propre perfection.

Ce principe est bien premier puisqu'il se ramène immédiatement à l'être comme bien, mais il n'est pas le principe premier de la philosophie, car il n'est pas immédiatement réductible à l'être comme tel. Aussi, on fait de ce principe le premier principe de la philosophie, on identifie alors l'être et le bien (Platon), et l'on enferme la philosophie dans l'appétibilité de l'être sans jamais rejoindre explicitement et immédiatement l'être comme tel. L'appétibilité de l'être demeure alors l'ultime intelligibilité et l'ultime réalité. On n'existe que dans la mesure où l'on est bon. Et comme le bien n'est saisi en acte que par la volonté, celle-ci deviendra bien la faculté dominante.

De plus, en enfermant la philosophie dans l'appétibilité, celle-ci étant perfection de la volonté, il est facile de comprendre comment, l'être étant absorbé par l'appétibilité, celle-ci le sera facilement par la volonté, puisque l'appétibilité considérée en soi et non plus comme propriété de l'être demeure toute relative à la volonté (puisque l'on ne considère plus le point de vue de l'être, on ne pourra plus distinguer s'il s'agit d'une relation réelle ou d'une relation de raison entre l'appétibilité et sa volonté). Mais dès que l'on ne regarde plus l'aspect objectif de la volonté, l'exercice de celle-ci devient l'essentiel. Or, l'exercice de la volonté n'est parfaitement lui-même comme exercice que dans l'acte libre. C'est pourquoi, selon une logique interne, on est comme conduit à tout ramener à la liberté. Mais alors le principe de causalité finale se ramène à un pur exercice. Ici encore, on voit comment, si le principe de causalité finale est envisagé comme principe premier, par une dialectique interne de l'appétibilité et de la volonté, il est, au terme, rejeté.

Devant ceux qui rejettent le principe de causalité finale, le philosophe-critique ne peut le démontrer, mais il peut montrer les impossibilités qu'engendre ce rejet :

- on ne peut plus expliquer le rôle de l'être comme bien et, par le fait même, l'amour devient un irrationnel, une force aveugle inexplicable pour le philosophe ;
- on ne peut plus expliquer l'amour d'amitié, la connaissance affective ;
- plus profondément encore, du fait que l'on rejette ce principe de causalité finale, on devient incapable d'expliquer l'exercice même de la vie, puisque cet exercice est déterminé par la causalité finale elle-même.

Cet exercice deviendra lui aussi une sorte d'impulsion indéterminée : un instant, un élan sans orientation, sans direction - on peut même ajouter, sans efficacité -, car l'efficacité vient de l'amour et de la fin. L'efficacité pure, l'élan pur, n'existe pas indépendamment de l'amour. Tout le domaine de la philosophie humaine demeure alors lettre morte. On tâchera d'étudier l'homme par l'analyse de ses comportements et des connexions successives, par l'étude de ses formes diverses d'activité, de leur association ou de leur opposition. Mais alors, ce qu'il y a de propre à l'activité humaine comme telle n'est plus atteint. L'homme est étudié comme un animal supérieur ou inférieur, suivant ses divers comportements. (Cf. naissance de la psychologie et de la sociologie modernes à partir de Descartes)

#### **Principe de causalité exemplaire et de non-régression à l'infini**

En considérant le rôle propre de "l'un" à l'égard de la **multitude**, nous avons vu comment le métaphysicien découvre le rôle et la fonction propre de la mesure. L'un mesure la multitude, c'est-à-dire l'ordonne, l'organise, la ramène à l'unité. Voilà bien le principe de causalité exemplaire saisi en exercice. Si l'on réfléchit sur cette fonction de mensuration pour tâcher de la déterminer, on explicite alors le principe même de la causalité exemplaire, qui peut s'énoncer de cette manière : "tout ordre dépend d'un principe, d'une mesure", et, par le fait même, "tout être-principe est capable de réaliser un certain ordre". C'est l'être en tant qu'indivisible qui est à l'origine de l'ordre. Par là, nous saisissons l'originalité de ce principe de la causalité exemplaire dans son rattachement à l'être comme "un", et nous voyons par là même son universalité. Ce principe explicite donc cette qualité de "l'être-un", d'être capable de mesure, de déterminer de l'extérieur, de ramener à lui la multitude en l'ordonnant, en l'harmonisant. Comme l'effet de la causalité finale est l'amour, l'effet propre de cette causalité exemplaire est l'ordre. L'ordre nous conduit à l'un, l'ordre est le reflet de l'un, c'est l'un dans l'exercice même de sa causalité propre.

Une des propriétés caractéristiques de ce principe de causalité exemplaire est le **principe de non-régression** à l'infini. En effet, l'ordre étant l'effet propre de l'un, et celui-ci étant indivisible, le principe de causalité exemplaire explicite la propriété de tout principe de causalité, mais qui n'est explicite qu'à l'égard du principe exemplaire : le fait que l'on ne peut toujours en appeler à un autre. Prétendre remonter à l'infini, c'est détruire l'efficacité propre du principe de causalité. Ceci est immédiatement évident à l'égard du principe de causalité exemplaire, mais demeure vrai pour toutes les autres modalités du principe de causalité, si du moins on considère le rapport essentiel qui existe entre l'effet et sa cause. L'ordre exige un principe, une mesure, et celle-ci, par nature, est simple, parfaitement déterminée, indivisible.

C'est pourquoi l'ordre exige de poser immédiatement un terme parfait, et répugne à ce que l'on remonte à l'infini, car si l'on remontait à l'infini, on demeurerait toujours dans des êtres relatifs ordonnés à d'autres êtres relatifs. Or, tout être relatif ordonné à un autre possède une certaine potentialité, qui implique une certaine indétermination, qui s'oppose à l'"un-mesure". Plus profondément, prétendre remonter à l'infini, c'est supprimer toute détermination, car toute détermination relative à un autre dépend de celui-ci. Si l'on ne peut jamais préciser quel est celui-ci, la détermination relative demeure impossible. C'est pourquoi l'on peut dire que "remonter à l'infini", c'est supprimer toute détermination et, par le fait même, tout principe de causalité, qui implique une certaine détermination.

Le principe de la causalité exemplaire est bien un principe premier, car il se ramène immédiatement à l'être comme un, mais il n'est pas le principe premier. Si l'on fait de ce principe le principe premier de la philosophie, on identifie nécessairement l'être et l'un, et l'on enferme la philosophie dans la mensuration de l'un, sans regarder explicitement l'être comme tel. Une telle philosophie ne s'occupe plus que de la beauté, de l'ordre, de l'harmonie, de la convenance des réalités entre elles. Elle ne dépasse pas cet aspect formel des êtres qui seul intéresse et retient son attention. Ne considérant plus que l'aspect formel des êtres, la tendance d'une telle philosophie est de confondre le principe de causalité exemplaire avec le principe de participation ; celui-ci domine et s'impose. La confusion de l'être avec l'un, le fait de ramener l'être à l'un, conduit logiquement à un certain type de philosophie de la participation. Certes, il y a d'autres types de philosophies de la participation, puisque, d'une certaine façon, dès que l'on ne rejoint plus l'être en lui-même, on est conduit logiquement à quitter la causalité considérée en elle-même, pour ne considérer que ses modalités particulières, et donc certains types de participations. On peut, en effet, considérer qu'il y a une philosophie de la participation qui ramène l'être à l'acte, une autre qui ramène l'être au vrai, une autre, l'être au bien... Mais, parmi ces philosophies de la participation, celle dont nous parlons, l'est de la manière la plus explicite, puisque l'un est la propriété la plus caractéristique du principe.

Contre ceux qui rejettent ce principe de causalité exemplaire, le philosophe peut montrer les inconvénients qui s'ensuivent :

- on ne peut plus expliquer le rôle de l'être comme un, comme mesure. C'est donc toute la réalité de l'ordre, de l'harmonie qui échappe à l'explication philosophique ;
- plus profondément, c'est tout le problème du beau qui est alors comme en dehors de l'explication philosophique ;
- une dimension de l'activité humaine, celle du faire, est alors interdite au philosophe, en ce sens qu'il ne peut plus l'analyser philosophiquement. Il pourra toujours le décrire et en montrer les diverses connexions, grâce au principe de participation, mais il ne pourra plus pénétrer dans sa nature propre et expliciter sa note caractéristique.

Et comme ces réalités s'imposent à notre expérience quotidienne, on tâchera de les expliquer autrement, d'où la naissance d'une branche spéciale de la philosophie : l'axiologie, la philosophie des valeurs. Mais une telle philosophie, demeurant foncièrement idéaliste dans son inspiration et son principe, n'acceptant pas le principe de causalité exemplaire, en réalité ne saisit qu'un aspect de ce problème, l'aspect formel. Seule une philosophie de l'être peut étudier philosophiquement ce problème sous la lumière du principe de causalité exemplaire.

## Principe de participation

Nous venons de parler du principe de participation ; dans quelle mesure ce principe est-il né pour remplacer le principe de causalité exemplaire ? Dans quelle mesure, ce dernier principe étant accepté, le principe de participation est-il encore nécessaire ?

Précisons d'abord comment s'énonce ce principe, puisque nous ne l'avons pas encore étudié. "Tout être qui est par un autre, dépend d'un être qui n'est pas lui-même". "Être participé", c'est bien être par un autre ; en ce sens, c'est posséder telle qualité, telle forme, d'une manière partielle et donc d'une manière secondaire, et, par le fait même, c'est la posséder en dépendance d'un autre être qui possède cette qualité, cette forme, d'une manière absolue, parfaite.

Un tel principe semble bien énoncer ce que le principe de causalité énonce, mais sous un aspect un peu différent. Car il explicite ces manières d'être "par un autre" et d'être "par soi", c'est-à-dire les diverses modalités d'existence de telle ou telle qualité, de telle ou telle forme, tandis que le principe de causalité regarde l'être lui-même, la forme elle-même. C'est pourquoi ce principe de participation est bien comme un mode particulier du principe de causalité. Partout où il y a causalité, il y a participation, partout où il y a participation, il y a causalité. La causalité exprime la communication ou la dépendance dans l'être, et les diverses causalités expriment ces diverses communications ou ces diverses dépendances dans l'être. La participation exprime la manière dont s'opère cette communication ou cette dépendance. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans la mesure même où une philosophie ne rejoint plus explicitement l'être comme tel, le principe de causalité disparaisse ; dans la mesure où elle ne rejoint plus explicitement que tel ou tel mode de l'être, la participation apparaît et domine suivant diverses modalités. Donc, on doit situer le principe de participation comme un principe annexe à celui de la causalité, exprimant la connexion de similitude et de dépendance qui existe entre le dérivé et son principe. En logique, où l'être n'est qu'un être de raison, et donc qu'un mode particulier de l'être, le principe de participation aura un rôle prépondérant, tandis qu'en métaphysique, ce sera l'inverse. Toute philosophie qui ne distingue plus assez nettement logique et métaphysique sera tentée de considérer le principe de participation comme premier, puisque, en ce principe de participation, l'aspect formel apparaît d'une manière plus explicite.

## Principe de raison suffisante

Ce principe est né dans une philosophie idéaliste, celle de Leibniz. Celui-ci l'énonce de cette manière : principe "en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues" (Cf. Monadologie, § 32. Cf. Théodicée, § 44 ; § 196).

L'idée essentielle du principe leibnizien, selon Emile Boutroux, c'est que "la vérité d'une proposition ou l'existence d'un fait n'est pas suffisamment déterminée quand on a montré que cette vérité ou ce fait n'implique pas de contradiction. Car une infinité d'autres assertions relatives au même objet, une infinité d'autres emplois de la force dont il s'agit peuvent également ne pas impliquer contradiction... L'explication n'est complète que lorsqu'on a montré pourquoi c'est tel possible plutôt que les autres qui a été réalisé, pourquoi c'est telle assertion qu'il faut adopter, de préférence aux

autres assertions compatibles avec les prémisses." (Cf. note 2, p. 158 : La Monadologie publiée d'après des Manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux, Paris, Delagrave, 1938).

Ce pourquoi c'est la raison suffisante, c'est la raison qui justifie l'existence et la détermination de ce fait ou de cette vérité. En réalité, cette raison est cherchée dans l'accord de ce fait, de cette vérité, avec les autres choses, les autres vérités. C'est pourquoi Leibniz a donné à ce principe d'autres noms : c'est le principe de raison suffisante, c'est sans doute en raison d'une attirance de plus en plus grande vers les mathématiques. En mathématiques on distingue, en effet, les conditions nécessaires des conditions suffisantes ; en philosophie, on distinguera de même le principe de contradiction, qui énonce la condition nécessaire de l'existence ou de la vérité, du principe de raison suffisante qui, seul, donne la condition suffisante de l'existence du fait ou de la vérité. Un tel principe est bien celui d'une philosophie des "possibles". En une telle philosophie, le possible, en effet, joue un rôle primordial et ultime. Tout est conçu en fonction de lui, et, par le fait même, la relation ou la forme relative remplace la substance. Le principe de raison suffisante, d'harmonie, devient alors logiquement le principe constructif de toute la philosophie.

Mais si nous reconnaissons que la philosophie regarde en premier lieu ce qui est, et qu'elle ne s'intéresse au "possible" qu'en fonction de ce qui est, qu'elle considère en premier lieu la substance, et la relation en fonction de celle-ci, on voit immédiatement que ce principe de raison suffisante n'a plus de raison suffisante pour être posé comme un premier principe. Certes, il est clair que le principe de contradiction ne suffit pas. Ce principe demeure bien le principe premier au sens le plus fort, mais étant donné son mode négatif, à partir de lui notre intelligence ne peut rien conclure. Cependant, ce premier principe n'empêche en rien la découverte philosophique de ce mode premier de ce qui est, la substance, et du principe d'identité. La découverte de ce premier principe, nous l'avons vu, ne présuppose que la saisie de la substance et de son exercice propre. Le principe de raison suffisante ne peut intervenir, car la substance, du point de vue de l'être, est première comparativement à la relation et au possible.

On pourrait faire le même raisonnement à l'égard du principe de causalité. Notons toutefois que si l'on regarde ce principe selon l'ordre de la cause formelle, on peut dire qu'il est comme un principe de raison déterminante, donc de raison suffisante ; de même, si l'on regarde ce même principe selon l'ordre de la cause exemplaire, on peut dire qu'il est comme un principe d'ordre, d'harmonie, de convenance, donc de raison suffisante. Mais précisément, le principe de causalité selon l'ordre formel, s'il explique la détermination de ce qui est, n'explique pas pour autant son existence ; il n'est donc pas la raison suffisante de son existence ou de sa vérité. De même, le principe de causalité selon l'ordre exemplaire, s'il explique l'ordre, l'harmonie de ce qui est, n'explique pas pour autant son existence ; il n'est donc pas la raison suffisante de son existence ou de sa vérité. Ceci met bien en lumière comment ce principe de raison suffisante confond en réalité les existences propres de la détermination formelle et celles de l'existence qui, en tout être qui n'est pas l'Être premier, sont bien distinctes, comme nous l'avons déjà noté. C'est pourquoi un tel principe non seulement est inutile - puisque le principe de causalité selon l'ordre des formes intrinsèque et extrinsèque suffit à expliquer la raison déterminante, l'ordre, l'harmonie de ce qui est -, mais encore doit être dit inexact, car il confond en réalité, ou du moins tend à confondre, la détermination, la convenance et l'harmonie avec l'être, ou, si l'on préfère, l'intelligible avec l'être. Remarquons enfin qu'en mathématiques on ne parle pas de principe de raison suffisante, mais de condition

suffisante. Identifier principe et condition est bien une conséquence de cette identification du possible et de l'être, de la relation et de l'être.

Faut-il poser d'autres principes premiers ? Si l'on entend par principes premiers des principes qui se rattachent immédiatement à l'être et aux transcendants, on ne voit pas comment il pourrait y en avoir d'autres, ce qui n'empêche pas, évidemment, que chaque mode particulier de l'être ne puisse s'imposer à nous comme un principe ; en ce sens, on peut parler du principe de la substance, de celui de la qualité, de la relation... Mais ces principes sont particuliers et n'intéressent donc pas immédiatement la critique métaphysique. Celle-ci ne s'en occupera qu'à propos de la diversité des sciences et de leur organisation propre. Donc, elle ne s'en occupe plus uniquement comme principe, mais comme principe de diversité et de spécification des sciences, comme nous le verrons plus loin.

Terminons donc cette étude des principes premiers, et avec elle, l'étude critique de la seconde opération de l'intelligence. Comme la critique de l'appréhension nous montre l'immanence de la vie intellectuelle, la critique du jugement nous montre la transcendance de l'être et l'ordre transcendantal de l'intelligence à celui-ci. Car c'est l'être qui spécifie et mesure notre intelligence, c'est lui qui lui donne ses grandes lumières, ses grandes orientations, par ses divers principes premiers. Ces principes expriment bien la transcendance de l'être, structurant notre intelligence, l'orientant selon les diverses qualités de l'être et lui permettant de mieux saisir à la fois la simplicité et la richesse de l'être. Nous voyons que l'immanence de l'appréhension n'empêche en rien la transcendance de l'être de s'affirmer. Cette transcendance, du reste, n'est parfaite que dans cette immanence, qui lui permet de mieux se manifester.

Notons que du point de vue psychologique, on retrouve l'ordre inverse : l'irréductibilité de ce-qui-est, de l'existant, apparaît comme première, et ce n'est qu'ensuite que l'on découvre l'exigence d'une certaine assimilation. Si l'on considère l'être dans sa réalité suprême, la transcendance de l'Être premier est affirmée en premier lieu et son immanence ensuite.

Notons enfin que la critique du jugement nous montre aussi la transcendance du sujet dans tout l'ordre de la connaissance pratique. Et ceci n'est pas contradictoire avec ce qui a été dit précédemment, puisque la transcendance de l'être présuppose l'immanence du connaissant ; donc rien n'empêche cette immanence de devenir souveraine et de s'imposer d'une manière absolue dans le domaine spécial de la connaissance pratique. On peut en conclure que l'appréhension, étant toujours simple par nature, malgré divers degrés de pénétration, engendre une immanence de plus en plus profonde. La transcendance de l'être se manifestant à l'intérieur de cette immanence n'exclut pas la transcendance du sujet, jugeant dans l'ordre de la connaissance pratique. Cette immanence première fonde donc deux types de transcendances apparemment opposées, se complétant en réalité merveilleusement : celle de l'être, celle du sujet jugeant dans l'ordre de la connaissance pratique. Mais si cette immanence première n'est plus saisie explicitement, et même si elle n'est plus considérée, on comprend alors comment les deux types de transcendances vont immédiatement s'opposer et tendre à s'exclure. Ou bien l'on optera pour celle de l'être, au détriment de celle du sujet, et l'on ne pourra plus rien comprendre à la philosophie humaine ; ou bien l'on optera pour celle du sujet, au détriment de celle de l'être, et l'on s'enfermera dans un point de vue de connaissance humaine, affective ou poétique. L'homme devient le centre, la mesure de tout ; apparemment, on le déifie, on l'exalte ; mais en réalité tout lui échappe profondément, plus aucune réalité n'est sa nourriture, tout lui devient comme lointain et étranger, bien que tout

semble lui être relatif et docilement soumis. Ayant opté pour la domination et l'efficacité, contre la contemplation et la finalité, tout l'univers, de plus en plus, semble être pour l'homme, utilisé par lui ; mais en même temps l'univers garde jalousement son secret, se cache de plus en plus et semble lui devenir de plus en plus étranger. L'homme est de plus en plus seul, affamé, assoiffé de connaissances et d'amour ; car s'il peut utiliser, exploiter de plus en plus tout ce qu'il veut, il communique de moins en moins avec ce qui est. Voulant se faire Dieu, l'homme devient un tyran aveugle qui ne sait plus rien. Son sens pratique et technique s'est sans doute grandement développé, mais en atrophiant terriblement son sens spéculatif.

### 13 - LE RAISONNEMENT : INDUCTION, DEDUCTION, APPLICATION

Au paragraphe 6, nous avons précisé comment la réflexion critique sur la métaphysique nous obligeait à distinguer trois opérations-types de l'intelligence humaine : appréhension, jugement, raisonnement.

Après avoir critiqué les deux premières, il nous reste à réfléchir sur la dernière : le raisonnement. A première vue, celui-ci apparaît comme un certain mouvement de l'intelligence passant d'affirmations à d'autres affirmations, les reliant entre elles, les mettant en connexion. Comme tout mouvement, le raisonnement apparaît comme quelque chose de très complexe et en même temps très révélateur du mode propre de l'activité de notre intelligence. En effet, celui qui devient, celui qui est mû est nécessairement en puissance à l'égard de ce qu'il acquiert au terme de son mouvement. Tout mouvement est en vue d'un terme qui n'est pas initialement possédé, mais qu'on cherche à acquérir. Notre intelligence est une intelligence qui se fait, qui devient, qui progresse parce qu'initialement elle est en puissance. Elle se sert de diverses expériences pour acquérir des connaissances nouvelles, mais elle possède aussi en elle-même un certain mouvement immanent qui lui permet de s'activer et d'acquérir de nouvelles connaissances. Enfin, elle peut revenir à l'expérience comme pour l'éclairer. Voilà bien trois mouvements typiquement distincts : l'un, partant de l'expérience, remonte vers les principes intellectuels, l'autre part de connaissances intellectuelles pour tâcher d'en extraire une nouvelle connaissance. Le troisième, enfin, de la connaissance intellectuelle retourne à l'expérience. On peut évidemment songer à d'autres mouvements encore plus complexes, mais il nous faut d'abord étudier ces mouvements les plus simples, les plus élémentaires, pour voir ensuite si la complexité des autres mouvements apporte vraiment quelque chose de nouveau.

Le mouvement de l'esprit, par lequel on passe de l'expérience à la connaissance intellectuelle, est vraiment le mouvement de recherche, d'invention, de progression, en ce sens qu'on se sert d'expériences pour découvrir un principe propre, une notion universelle. Ce mouvement s'appelle "induction" dans la philosophie d'Aristote ; c'est le passage des connaissances pré-scientifiques aux connaissances scientifiques. On expérimente les diverses déterminations qualitatives d'une réalité, d'où l'on induit leur cause propre, leur principe propre : la substance.

Comprenons bien que ce mouvement est comme l'effort de pénétration, d'intégration de l'intelligence pour saisir ce qu'il y a de premier, de principal, d'essentiel dans les diverses expériences que nous avons faites. On abandonne cette diversité pour ne retenir que le principe dont elle dépend, la cause qui l'explique dans ce qu'elle a d'essentiel. Evidemment, cet effort de péné-

tration peut très bien se réaliser à partir d'une seule expérience, si cette expérience est particulièrement manifeste et si notre intelligence est particulièrement attentive et vigoureuse. Ordinairement cette pénétration se réalise à partir de plusieurs expériences, mais la question du nombre d'expériences en cause est quelque chose d'accidentel, car un seul effet peut par lui seul faire découvrir sa cause propre, son principe propre.

Donc, ne confondons pas ce mouvement d'induction avec ce que l'on appelle un "test", ni avec l'établissement d'une loi ou d'un rapport constant observé entre diverses réalités expérimentées. Tout "test", toute loi exige une multitude d'expériences, et la qualité d'expériences en garantit l'exactitude et la certitude. Lorsqu'il s'agit d'induction, cette multitude n'intervient plus formellement, car l'induction est tout à fait qualitative ; mais en raison de notre manque d'acuité intellectuelle plusieurs expériences sont souvent nécessaires.

Le mouvement d'esprit par lequel l'intelligence passe de certaines connaissances intellectuelles à d'autres connaissances intellectuelles est évidemment très complexe et peut se réaliser de diverses façons. Considérons d'abord ce qu'il y a de plus simple dans ce mouvement : l'intelligence, à partir de certains principes universels conjoints, déduit une nouvelle affirmation, intimement liée aux principes dont celle-ci dérive. Il y a là comme un phénomène de fécondation intellectuelle, en ce sens que d'un principe uni à tel autre, certaines conditions étant respectées, une nouvelle proposition peut apparaître. Celle-ci apparaît comme dépendante des deux autres, déduite d'eux. La logique précise les conditions qui permettent cette fécondité et la rendent en quelque sorte "légitime". Il faut, par exemple, qu'entre ces deux propositions, il y ait au moins un lien commun, un terme commun, sinon elles ne peuvent s'unir.

Mais l'intelligence peut aussi appliquer certains principes très universels à tel ou tel fait expérimenté, à telle ou telle réalité existante, et conclure de là une nouvelle affirmation. Ces applications peuvent se faire en combinant divers principes. Songeons aux preuves de l'existence de l'Être premier, qui sont un exemple particulièrement manifeste d'une telle démarche de l'esprit.

Ces divers mouvements de l'intelligence s'appelleront "syllogismes" pour bien les distinguer de l'"induction".

On connaît l'objection moderne, courante, qui consiste à dire que le syllogisme n'est pas un mouvement de l'esprit qui l'enrichisse réellement. Ce mouvement, selon ces objectants, n'a aucune véritable fécondité. C'est uniquement un moyen commode pour classer, ordonner des vérités déjà connues, mais ce mouvement n'est pas un progrès.

Une telle manière d'envisager le syllogisme, en réalité, lui nie tout intérêt vital, pour ne lui garder qu'un intérêt logique.

Reconnaissons d'abord qu'il est vrai que le syllogisme est d'un intérêt vital moindre que l'induction, puisque celle-ci est immédiatement ordonnée à la saisie des principes propres, qui sont la richesse la plus profonde et la plus vitale de l'intelligence. Il est bien évident que l'appréhension et le jugement sont les deux activités principales de l'intelligence. Ces deux activités ne sont pas ordonnées à une troisième qui est le syllogisme. Non, c'est bien l'inverse qui est vrai. Le syllogisme, comme l'induction, est tout entier ordonné au jugement (et celui-ci implique l'appréhension). Il ne faut donc pas prendre univoquement cet ordre des trois opérations : la première en vue de la seconde, la seconde en vue de la troisième. Cet ordre est qualitatif :

les deux premières relèvent des exigences propres de l'intelligence comme telle, la troisième relève des exigences propres de telle intelligence, c'est-à-dire de l'intelligence rationnelle. Ce mode rationnel est de fait inséparable de notre intelligence. C'est pourquoi, prétendre que le syllogisme n'a pas de valeur vitale, c'est oublier le mode humain rationnel de l'intelligence, et, en l'oubliant, on peut paraître exalter l'intelligence, mais en réalité, on méconnaît les exigences mêmes de l'intelligence.

Reconnaissons ensuite que la manière selon laquelle le logicien présente le syllogisme : majeure, mineure, conclusion, est une manière artistique de présenter les choses, donc "artificielle", et non vitale. Ceci est vrai. Mais le raisonnement syllogistique n'est pas seulement cet ordre formel artistique, il est aussi un mouvement vital de l'intelligence essayant de saisir toute la richesse des principes qu'elle possède en elle. Et cette richesse s'explicite grâce à certaines rencontres, à certaines unions de principes entre eux. Il y a alors comme un phénomène de choc, d'où jaillit une nouvelle proposition que l'on n'avait pas encore saisie. Il y a aussi un sens particulier de l'intelligence rationnelle saisissant certaines relations, certains rapports entre deux termes et cherchant à les unir entre eux dans un troisième, un intermédiaire. Ces deux termes, unis entre eux dans ce troisième, acquièrent alors un sens nouveau. Il y a donc bien une certaine découverte, un certain enrichissement de l'esprit, un certain progrès. Certes, ce progrès demeure toujours un progrès relatif, dépendant d'autres principes et, sous cet aspect, il est moins enrichissant et moins éclatant que celui qui provient de l'induction, mais, bien que relatif et secondaire, il demeure réel. C'est le progrès d'une intelligence qui ne pénètre pas par un seul regard dans toute la richesse d'un principe, mais qui tâche de saisir toutes les virtualités des principes qu'elle possède.

Reconnaissons enfin que la distinction entre induction et syllogisme est une distinction qu'on fait d'un point de vue philosophique critique, ou d'un point de vue logique, mais que, dans la réalité, ces deux types de mouvements de l'intelligence sont toujours impliqués l'un dans l'autre. Quand l'intelligence cherche la solution de tel ou tel problème, elle met tout en cause pour la trouver, ne sachant pas si cette solution relève de la découverte d'un nouveau principe ou au contraire de principes déjà possédés. Quand on réfléchit à la manière dont notre intelligence se développe et aux méthodes que notre intelligence emploie pour préciser telle ou telle question, on voit qu'inductions et syllogismes s'unissent constamment. Toute méthode de recherche intellectuelle implique induction et syllogisme. Donc, s'il est nécessaire d'analyser l'induction et le syllogisme dans leurs originalité propre, comme les éléments divers de notre vie intellectuelle rationnelle, il ne faut pas pour autant vouloir les séparer. Dans la réalité concrète de notre vie intellectuelle, induction et syllogisme s'intègrent toujours.

Mais alors, en s'intégrant, inductions et syllogismes peuvent-ils constituer comme une nouvelle activité intellectuelle, plus parfaite que les deux autres ? En effet, s'ils sont comme les éléments du mouvement rationnel de l'intelligence, en s'unissant, ils doivent pouvoir former un "mixte" plus parfait.

Ici encore, reconnaissons qu'il y a quelque chose de vrai dans la question soulevée. En effet, dans les preuves de l'existence de l'Être premier il y a bien comme une sorte de synthèse de l'induction et du syllogisme. Le retour à l'expérience, à la constatation d'une réalité existentielle, sous la lumière du principe universel de causalité, nous permet de conclure à l'existence d'un Être nécessaire, premier, d'une Cause première, incausée. On est donc en présence d'une inférence ayant une valeur absolue : l'existence de la Cause première de l'être. Voilà bien la découverte suprême. Toutes les ri-

chesses de l'induction sont dépassées. Et pourtant, il ne s'agit pas d'une induction, mais bien d'un certain syllogisme s'appuyant sur un principe universel, le principe de causalité. Dans tous les jugements de sagesse qui suivront (la découverte des attributs divins), on retrouvera bien quelque chose de semblable, bien que d'une façon toute différente. De sorte que l'on pourrait dire qu'il y a trois types de mouvements de notre intelligence rationnelle : l'induction, le syllogisme et ce mouvement mixte de preuves "par application". Ces trois mouvements sont bien irréductibles entre eux et ils se hiérarchisent. L'induction est première, c'est la naissance de notre vie intellectuelle parfaite. La déduction vient ensuite, elle essaie d'organiser, d'exploiter ce que l'induction a formé. Puisque l'intelligence est capable de réfléchir sur ce qu'elle possède, elle peut le mettre en valeur. Enfin elle opère ce retour à la réalité existentielle pour poser son principe suprême et ses modalités caractéristiques, ainsi que celles des autres réalités.

Notons enfin que cette troisième opération de l'intelligence n'a pas de verbe nouveau. C'est un mouvement qui ne fait que modifier le verbe propre du jugement.

#### 14 - DEMONSTRATION - DIALECTIQUE - (HISTOIRE)

Ces divers mouvements de notre intelligence connaissent des qualités très diverses, provenant, du reste, soit de la matière en laquelle ils se réalisent, soit du terme auquel ils aboutissent, soit du terme qui est leur point de départ.

Lorsqu'il s'agit d'inductions, elles ne peuvent se distinguer qu'à partir des principes qui terminent leur mouvement. Leur matière et leur point de départ ne les modifient en rien, car cette matière et ce point de départ sont toujours l'expérience qu'on abandonne pour saisir un principe propre, un mode particulier de l'être. Un tel passage ne peut se réaliser que par une abstraction formelle. L'abstraction universelle ne peut réaliser l'induction, car le fruit d'une telle abstraction est une forme abstraite, non un principe d'être. Cette abstraction universelle est présupposée fondamentalement à toute induction, mais ce n'est pas elle qui constitue les divers types d'inductions. Seule la diversité des abstractions formelles nous permet de comprendre le pourquoi et le comment de la diversité des inductions : inductions qui introduisent en métaphysique - et, parmi ces inductions, il faudrait relever les diverses inductions correspondant aux recherches des divers modes premiers de ce-qui-est -, inductions introduisant en la philosophie de la nature, inductions introduisant en la philosophie humaine. Voilà les trois grands types d'inductions qui aboutissent à des principes propres de structure tout à fait originale.

Y a-t-il des inductions en mathématiques ? Si l'on entend "induction" dans un sens tout à fait pur, comme nous l'avons pris ici, passage de l'expérience au principe propre, il semble bien qu'il n'y ait pas d'inductions pour les mathématiques. Car précisément, en mathématiques, il n'y a pas de continuité entre l'expérience et ses principes propres. Il y a une sorte de découverte intuitive des premiers axiomes mathématiques à partir d'images, de réflexions sur ces images, et non strictement à partir d'expériences - du moins n'est-ce pas nécessaire -, tandis que la véritable induction s'enracine dans l'expérience, non pas d'une manière accidentelle et facultative, mais essentiellement. Elle dépasse l'expérience, mais s'en sert et ne peut exister sans elle.

On peut, si l'on veut, appeler cette "intuition" première mathématique, "induction", mais en comprenant bien son originalité qui la met tout à fait à part.

L'activité de l'intelligence, qui se meut de principes déjà connus vers d'autres propositions pas encore connues, implique une diversité plus grande pour divers motifs. Relevons-en ici les principaux.

a) Il y a d'abord la diversité qui provient de ce qu'on peut appeler la "matière", en laquelle ce mouvement se réalise, c'est-à-dire la diversité provenant du caractère de contingence ou de nécessité des propositions engagées dans ce mouvement rationnel. Celui-ci possède, en effet, des qualités particulières s'il se réalise en matière nécessaire, c'est-à-dire à partir de propositions nécessaires et vers une conclusion nécessaire, ou au contraire en matière contingente, c'est-à-dire à partir de propositions contingentes - opinions plus ou moins certaines - vers une proposition contingente.

b) On peut encore considérer l'universalité plus ou moins grande des propositions engagées dans ce mouvement, qui est différent selon qu'il se réalise à l'égard de propositions universelles ou particulières.

c) De plus, si les propositions sont affirmatives ou négatives, ce mouvement sera encore profondément modifié. Deux négatives pourront même le supprimer, puisqu'à partir de deux propositions négatives on ne peut rien conclure.

Voilà autant de raisons de différenciations de ce mouvement. Mais parmi ces raisons, seule la première nous intéresse ici, car elle seule engendre deux types de raisonnements tout à fait divers. En effet, lorsque le raisonnement se réalise en "matière nécessaire", on l'appelle une **démonstration**. La proposition à laquelle ce raisonnement aboutit est, elle aussi, une proposition nécessaire, puisque dépendant nécessairement de deux propositions antérieures nécessaires. Cette dépendance nécessaire ne peut se réaliser que grâce à un lien causal entre la proposition conclue et les deux autres antérieures, puisque le lien causal est le seul lien qui puisse unir nécessairement des réalités distinctes. Un tel raisonnement manifeste donc les principes et les causes propres de ce qui est conclu. Il nous en donne une connaissance scientifique comme la connaissance parfaite, c'est-à-dire celle qui atteint la cause, le principe propre de ce qui est connu. On ne connaît parfaitement une réalité physique que lorsqu'on la connaît par sa cause propre.

Et comme les causes propres des réalités physiques sont au nombre de cinq, il y aura cinq raisonnements possibles nous manifestant les cinq causes propres de cette réalité. La démonstration est donc le raisonnement qui fait savoir, qui engendre la connaissance scientifique dans celui qui la pose. C'est un mouvement parfait, de ce point de vue, car il part de principes, d'une connaissance parfaite, et il aboutit à une conclusion scientifique, connaissance parfaite. C'est donc ce mouvement qui doit faire comprendre tous les autres, car il les finalise.

La diversité des démonstrations se prendra de la diversité même des principes sur lesquels toute démonstration se fonde. Autre chose est une démonstration en mathématiques, autre chose en philosophie humaine... La rigueur et l'exactitude de la démonstration n'est plus la même. Comme il y a diverses inductions, il y aura nécessairement diverses démonstrations que l'on peut hiérarchiser (ce que nous ferons au paragraphe suivant). Notons seulement ici qu'en raison des degrés plus ou moins parfaits de l'universalité analogique de ces principes, ces raisonnements auront une souplesse et une rigueur très diverses. Les règles logiques peuvent demeurer formellement les mêmes,

mais la vitalité de ces mouvements connaît une grande diversité.

Lorsque le raisonnement syllogistique se réalise en matière "non nécessaire", en matière contingente, on est en présence d'un raisonnement dialectique, c'est-à-dire d'un raisonnement qui n'engendre plus une connaissance scientifique, mais seulement une opinion. Un tel raisonnement ne s'appuie plus sur des propositions nécessaires, sur des principes, mais sur des propositions en lesquelles le doute mesure, car elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes et elles ne sont pas rattachées à d'autres propositions évidentes par elles-mêmes. On édifie alors sur du "sable", et par le fait même, on ne peut, au terme, atteindre quelque chose de nécessaire. Le lien entre la proposition conclue et les deux propositions antérieures peut être nécessaire, il doit même l'être pour qu'il y ait véritable syllogisme. Mais être uni même nécessairement à de l'instable, maintient l'instabilité, et ne rend pas stable et ferme. Donc, un tel raisonnement manifeste non pas nécessairement les causes propres de ce qui est conclu, mais une connexion nécessaire entre trois termes, sans nous préciser la qualité spéciale de cette connexion nécessaire : qu'il s'agisse d'une cause propre ou première, d'une condition "sine qua non", d'un lien de relation... Dans un tel raisonnement, la nature exacte de la connexion reliant la conclusion aux prémisses n'est pas précisée, mais demeure confuse. Par le fait même, on ne voit pas clairement et nettement ce que cette connexion signifie, et on demeure dans le doute quant à la nature exacte de la conclusion. Etant initialement dans le doute, on y demeure, même si les liens formels du syllogisme comme tel sont évidents.

Ce type de raisonnement est "pré-scientifique", si du moins on entend par scientifique la connaissance par les causes propres. C'est pourquoi ce type de raisonnement n'est vraiment utile et profitable au perfectionnement propre de l'intelligence humaine que dans la mesure où il est ordonné à la démonstration. Comprendons bien, du reste, que cet ordre à la démonstration peut être plus ou moins immédiat. Car une des fonctions les plus importantes de ce type de raisonnement est, en quelque sorte, de "nouer" certains problèmes, c'est-à-dire de faire ressortir certaines connexions en laissant supposer que de telles connexions pourraient être des connexions causales. Par là, ce raisonnement éveille l'intelligence, concentrant ses forces, les endiguant, et lui permet d'être plus pénétrante. Nous avons toujours besoin de ce type de raisonnement dialectique pour maintenir éveillée notre intelligence, pour l'aider à toujours mieux pénétrer dans ce que nous connaissons déjà, et pour tâcher d'en expliciter toutes les virtualités.

Ce type de raisonnement "pré-scientifique" a, de fait, un champ d'activité beaucoup plus vaste que celui de la démonstration, car l'homme possède beaucoup plus de connaissances imparfaites, non scientifiques, que de connaissances scientifiques. Celles-ci sont, au fond, peu nombreuses. La plupart de nos connaissances spéculatives reposent sur le témoignage des hommes, sur leur autorité. De telles connaissances demeurent des connaissances d'enfant, non évidentes. C'est tout ce que l'on nous a appris, ce que l'on nous a enseigné et ce que nous avons lu, mais que nous n'avons jamais saisi directement avec évidence et dont les divers principes nous échappent. Quant à nos connaissances pratiques, la plupart sont par nature contingentes, sauf ce que la philosophie humaine peut nous dire. Par le fait même, ce que le raisonnement dialectique perd en qualité, il le rattrape en quantité. Il s'étend à tout ce domaine de connaissances reçues par l'autorité des autres, à tout ce domaine d'opinions non critiques. On peut dire, sous cet aspect, que ce type de raisonnement est très humain, il est très connaturel à une intelligence rationnelle, se développant dans une communauté humaine. Et c'est ce qui explique comment, perpétuellement, la dialectique essaie de dominer et de régenter toutes nos connaissances humaines. Dans la mesure même où

la quantité prétend toujours l'emporter sur la qualité, la dialectique essaie de supplanter la véritable connaissance scientifique. Evidemment, elle ne pourra le faire que "par ruse", en donnant le change de mille manières. Déjà Socrate avait démasqué ces rhéteurs dialecticiens, ces gens qui savaient bien parler de toutes choses, mais qui, en réalité, ne savaient rien, qui ne connaissaient rien de la vérité. Du temps de Socrate, la dialectique se fait, avant tout, rhétorique ou politique ; aussi Aristote dira-t-il que "le dialecticien est celui qui se revêt du manteau du philosophe", il n'en a que les apparences. Mais qui sait dépasser les "apparences" ?

Chaque époque connaît ces excroissances dialectiques à noms variés, qu'il serait intéressant de relever. De nos jours, "l'Histoire", avec un "H", est bien l'une de celles-ci. L'histoire non seulement, aujourd'hui, a acquis droit de cité parmi les sciences, mais elle prétend encore acquérir un droit de Sagesse. Elle prétend dominer les autres sciences et se faire science suprême. Il y a là un fait extraordinairement révélateur, dont il serait intéressant d'étudier la genèse. Contentons-nous ici de regarder le fait en lui-même et de démasquer cette excroissance dialectique. L'histoire, en effet, est essentiellement une connaissance de faits humains contingents et souvent libres, connaissance qui tire son origine du témoignage des hommes, puisqu'elle s'occupe de faits passés et que ceux-ci, ne pouvant plus être expérimentés en eux-mêmes, ne sont plus connaissables que grâce au témoignage de ceux qui les ont expérimentés et en ont été les témoins. Or, d'une part, toute connaissance qui repose sur le témoignage d'un autre homme ne peut être qu'une connaissance de foi humaine, donc une opinion ; d'autre part, les faits contingents libres, comme tels, ne peuvent être objet de connaissances nécessaires. C'est pourquoi la connaissance historique possède comme une double relativité, l'une provenant de sa manière propre d'atteindre son objet (par mode de témoignage), l'autre de son objet lui-même (les faits libres contingents). Une telle connaissance ne peut donc pas atteindre un degré de connaissance parfaite scientifique. Certes, si les témoignages ont été critiqués, cette connaissance peut acquérir une certaine certitude, même une certitude très grande, mais le motif de cette certitude n'est pas l'évidence du fait expérimenté immédiatement en lui-même, ni son rattachement immédiat à sa cause propre, mais le témoignage. Or, celui-ci demeure toujours extrinsèque relativement à l'évidence de la nature du fait considéré en lui-même. Si l'évidence du témoignage divin peut donner l'évidence du fait attesté, l'évidence du témoignage humain ne peut le donner d'une manière absolue, car l'homme peut toujours se tromper. Donc, la connaissance historique, c'est-à-dire la connaissance d'un fait attesté par les hommes, peut atteindre un certain degré de certitude, mais elle ne peut jamais s'appuyer sur l'évidence du fait lui-même, sur l'évidence de son existence, mais seulement sur sa très grande probabilité.

Si l'on ne considère plus que l'aspect subjectif de la connaissance scientifique, c'est-à-dire la certitude, par le fait même, l'histoire, s'intégrant dans nos connaissances certaines, prétendra être une science comme les autres.

De plus, l'histoire ayant ce privilège, par le témoignage des autres, de nous mettre en relation avec une quantité de faits passés, il n'y a quasi pas de limite possible assignable à cette quantité de faits, surtout si l'histoire humaine cherche à s'enraciner dans une histoire plus vaste encore, l'histoire de l'univers. L'histoire peut donc avoir un champ d'exploration extraordinairement vaste, quasi infini. Si nous nous plaçons du point de vue quantitatif, il est bien évident qu'elle peut apparaître comme première parmi les autres sciences, du moins si nous excluons les mathématiques qui ne sont du reste que les sciences d'un certain "possible" et non les sciences de ce qui est

ou de ce qui a été. Ayant acquis droit de cité parmi les sciences grâce à sa certitude, l'histoire réclame de se situer la première parmi les sciences qui considèrent ce qui est ou ce qui a été comme étant la seule qui puisse accumuler une telle quantité de faits et pouvant étendre ses recherches aussi loin à travers le temps.

Enfin, la notion de "temps" intervient essentiellement dans l'organisation des diverses connaissances historiques, tandis que cette notion de "temps" n'intervient pas du tout de la même manière pour les connaissances scientifiques spéculatives. L'histoire doit donc nous donner une connaissance très spéciale du "temps", qu'elle seule peut donner. Or de fait, à notre époque, certains philosophes ont confondu l'être et le devenir et ont tout ramené au devenir. Dans la perspective même de ces philosophies, la notion de temps, qui est essentiellement liée au devenir, devient ainsi nécessaire à la compréhension de tout ce-qui-est. On ne peut rien saisir de ce-qui-est sans en avoir saisi son origine, sa source - non pas dans le sens de sa cause efficiente, car celle-ci fait partie de l'analyse philosophique de son être, mais dans le sens de ses antécédents, des diverses étapes antécédentes, des divers états imparfaits qui ont précédé son état parfait et qui l'on conditionné. Voilà ce qu'avant tout on considère. Prétendre connaître telle réalité ou telle doctrine en elle-même, telle qu'elle se présente à nous, est impossible, puisque cette réalité ou cette doctrine n'est qu'un moment d'un devenir, d'une évolution. Pour la connaître, il faut saisir sa relation avec ce qui était avant, et tâcher même de saisir son orientation future. Dans la mesure où de telles doctrines philosophiques forment le climat de pensée actuel, on comprend facilement comment histoire et philosophie s'identifient ou tendent à s'identifier et comment l'histoire tend à absorber la philosophie. On peut dire que l'être a été absorbé par le "devenir" et que celui-ci l'est d'une certaine manière par le temps.

Voilà pourquoi, dans un tel climat de pensée "dialectique", l'histoire est devenue "reine", et comment toute pensée doit lui être soumise, alors qu'en vérité, du point de vue critique, l'histoire ne doit être considérée que comme une partie de la "dialectique", comme une "topique historique" au service des véritables connaissances scientifiques et philosophiques, chaque science ayant besoin d'une topique historique pour mieux poser ses problèmes, pour rappeler certaines vérités déjà développées, pour éviter certaines erreurs déjà soutenues et pénétrer avec plus d'acuité et plus de rapidité dans ce qui est l'essentiel de ses recherches.

L'histoire peut encore avoir un rôle pédagogique extrêmement important dans le développement des valeurs humaines et politiques. Par l'histoire on peut mettre en pleine lumière certains principes de philosophie humaine, les rendre plus accessibles et plus efficaces. Mais elle ne doit pas pour autant supplanter la sagesse spéculative qui peut seule nous dire la nature de ce-qui-est. L'histoire, qui veut se faire sagesse, ne peut atteindre au véritable réalisme philosophique. Car, si le passé peut éclairer et illustrer le présent, du fait même qu'il est le passé, il n'est pas le présent. Seul le présent mesure ce-qui-est, ce qui existe. D'où la réaction violente de l'existentialisme voulant échapper à cet idéalisme historique hégélien. C'est normal. Cela ne veut pas dire pour autant que l'existentialisme, du moins l'existentialisme phénoménologique, soit de fait plus réaliste ; dans ses intentions il désire l'être. Mais il est peut-être victime de sa propre méthode "dialectique" (1).

---

(1) Cette expression "dialectique", telle qu'on l'emploie aujourd'hui, ne possède...

## 15 - DIVERSITE DES SCIENCES, DEGRES D'ABSTRACTION

Nous avons noté, au paragraphe 14, que la démonstration est un raisonnement qui fait savoir ; c'est un raisonnement qui engendre la science. La diversité des sciences provient de la diversité des démonstrations. Celles-ci dépendent des diverses inductions, des diverses manières dont l'intelligence saisit ses principes propres.

Pour traiter critiquement de la diversité des sciences et de leur ordre hiérarchique, nous pouvons, soit à partir des faits rejoindre les principes - c'est-à-dire, à partir de la constatation de la diversité des sciences, tâcher de préciser les divers principes qui y sont engagés et les divers degrés d'abstraction formelle qui s'y manifestent -, soit à partir des principes rejoindre les faits, c'est-à-dire, à partir des divers degrés d'abstraction possibles, tâcher de préciser et d'ordonner la diversité des sciences. Optons pour la première manière. Relevons d'abord les faits principaux, et, à partir de ceux-ci, précisons leurs rattachements aux diverses inductions possibles ; puis nous nous demanderons si les faits apparaissent comme coextensibles aux diverses possibilités relevant des divers degrés d'abstraction.

De fait, nous constatons de nos jours une très grande diversité de sciences. Il faudrait relever ici toute cette diversité de sciences, pour essayer de l'organiser à partir des principes propres de ces sciences, distinguant les sciences des "techniques scientifiques". Celles-ci, en réalité, ne sont que des "sciences imparfaites", "in fieri". Elles sont davantage dans un état de "connaissance dialectique" que de "connaissance proprement scientifique" (cf. ce que nous avons dit précédemment au sujet de l'histoire).

Sans entrer dans le détail, nous pouvons citer l'ensemble de sciences actuelles, comme suit :

**Les sciences philosophiques** : Métaphysique, philosophie de la nature, philosophie humaine.

**Les sciences mathématiques** : a) Mathématiques pures : arithmétique, algèbre, analyse, géométrie.

b) Mécanique rationnelle, analytique et céleste (variable temps).

c) Mathématiques appliquées (méthodes pragmatiques, techniques).

---

...

qu'un sens très vague, très général. Nous avons voulu ici lui donner un sens plus technique, tel qu'il semble acceptable dans une philosophie de ce-qui-est. Il faudrait montrer le rapport qui existe entre ce sens de "dialectique" et celui que lui donnent les autres philosophies. En un mot, nous pouvons dire que la grande différence est celle-ci : dans une philosophie de l'être, tout raisonnement dialectique (ou si l'on préfère "méthode dialectique") demeure toujours relatif à un raisonnement scientifique ("méthode scientifique"), tandis que les autres philosophies font de cette méthode une méthode totale, synthétique, qui est la méthode philosophique par excellence. Dans la perspective de ces philosophies, en effet, on ne cherche plus à déterminer les causes propres de ce-qui-est, mais les connexions nécessaires, les relations qui existent entre les divers phénomènes, entre les réalités expérimentées. La recherche des connexions nécessaires ne demande pas d'analyses philosophiques, mais la simple description des réalités relatives, unies dans un réseau de relations. Evitons soigneusement les équivoques.

**Les sciences expérimentales du monde inerte** : Physique classique, optique, électricité, thermo-dynamique, mécanique physique, physique nucléaire (infiniment petit)/astrophysique (infiniment grand) - qui est une science d'observation.

**Les sciences expérimentales du monde vivant** : Botanique, zoologie, biologie, psychologie, sociologie, économie.

**Les sciences archéologiques** : histoire des techniques ; géologie (histoire des âges de la terre) ; géographie (application de la physique à la géographie) ; paléontologie (histoire des vivants).

Écartons également de cette énumération les arts libéraux, qui sont, eux aussi, des "techniques scientifiques", comme la "logique", la "rhétorique", la "pédagogie" ; écartons aussi les recueils de faits d'observation qui ne sont que descriptifs.

Si l'on considère cet ensemble des sciences, il est facile de discerner un ensemble de sciences dites philosophiques, un ensemble de sciences dites mathématiques, un ensemble de sciences dites expérimentales et d'observation, puis un groupe de sciences qui ne peuvent entrer dans aucune de ces diverses catégories et qu'il faudra étudier d'une manière spéciale.

Lorsqu'il s'agit de l'ensemble des sciences dites philosophiques, on peut préciser que ces diverses parties de la philosophie qui recherchent les causes propres de **ce-qui-est** se diversifient suivant qu'elles considèrent dans ce-qui-est uniquement sa valeur d'être (métaphysique), ou sa valeur d'être mobile (philosophie de la nature) - cet être mobile se subdivise en être-mobile-inanimé et en être-mobile-vivant -, ou sa valeur d'être mobile volontaire (philosophie humaine) - cet être mobile volontaire se subdivise en être mobile volontaire (éthique) à l'égard de sa fin ultime, en être mobile volontaire à l'égard des autres (philosophie du faire). Sous la lumière de ces divers aspects formels, on peut préciser que l'induction, qui permet à l'intelligence de naître à la recherche métaphysique, est une induction qui se termine à la cause propre de ce-qui-est : la **substance**. Or, la substance dans sa structure essentielle n'est relative qu'à l'être considéré selon toute son universalité ; elle n'est aucunement dépendante du devenir, de la matière, même si, de fait, nous n'expérimentons que des réalités physiques. C'est pourquoi l'on peut dire que l'induction métaphysique réclame une abstraction formelle impliquant une séparation à l'égard de tout ce qui est matériel, même "en puissance", pour ne retenir dans ce-qui-est que sa valeur d'être. Par le fait même, la démonstration qui s'appuie sur de telles inductions possède une universalité absolue d'une qualité analogique parfaite ; il ne peut y en avoir de plus parfaite.

L'induction, qui permet à l'intelligence de saisir les causes propres de ce-qui-est en tant qu'"être mobile", est une induction qui se termine à la **nature**, saisie comme principe propre du mouvement. Or, la nature dans sa structure essentielle est relative au mouvement physique selon toutes ses différences, elle est dépendante du devenir, donc de la matière. C'est pourquoi on doit dire que l'induction de la philosophie de la nature réclame une abstraction formelle qui implique les relations essentielles de la forme à la matière. C'est une abstraction qui maintient la composition et l'union des exigences de la matière et de la forme. Par le fait même, les démonstrations qui s'appuient sur de telles inductions ne possèdent plus qu'une universalité relative. Elles ne regardent que l'**être mobile**. Leur qualité analogique n'est plus parfaite, car elle implique une certaine potentialité, par où se réintroduit nécessairement une certaine univocité.

Etant donné le caractère spécial de cette abstraction formelle, elle demande à se diversifier suivant que l'ordre de la forme à la matière est plus ou moins réciproque. Une forme vivante a ceci de tout à fait spécial qu'elle domine partiellement les exigences de la matière, qu'elle possède une certaine spiritualité, c'est une âme. C'est pourquoi cette abstraction formelle devra considérer successivement l'être mobile non vivant, l'être mobile vivant, et préciser les divers grades de l'être mobile vivant, étudiant successivement ces divers grades pour eux-mêmes. Il est évident que lorsque l'on étudie le grade suprême : celui de la vie intellectuelle, qui, objectivement, est séparé de la matière, bien qu'elle demeure dépendante de celle-ci dans son exercice, cette abstraction formelle se rapproche de celle de la métaphysique et demande à être achevée par l'abstraction métaphysique. Car nous ne pouvons plus étudier la substance intellectuelle comme telle que sous la lumière de l'être.

Enfin, l'induction qui permet à l'intelligence humaine de saisir les principes propres de ce-qui-est en tant que volontaire est une induction qui, partant des opérations humaines parfaites et considérant en celles-ci ce qu'elles ont de tout à fait propre, saisit le **volontaire** et les **diverses vertus** comme causes propres et parfaites de l'opération humaine bonne et parfaite. Cette induction a ceci de tout à fait particulier qu'elle doit partir de l'expérience humaine pour saisir les causes propres de l'opération humaine. C'est pourquoi elle ne peut pas s'abstraire de l'exercice vital de ces opérations, et, comme il s'agit d'opération humaine, leur exercice vital est en dépendance explicitée et actuelle de la fin, c'est-à-dire qu'il implique l'amour. Cette induction donne donc naissance à la saisie d'un principe, qui, comme tel, ne peut être atteint que par une connaissance qui n'est plus spéculative et abstraite, mais pratique. Cette connaissance demeure bien philosophique, car elle atteint les causes propres de l'opération humaine ; mais en raison même de son objet, elle ne peut s'abstraire d'aucun élément ; elle doit être pratique. Une telle connaissance, en raison même du caractère spirituel de l'opération humaine, tout en étant pratique, demeure qualitative et analogique, plus profondément même que la philosophie de la nature dans sa partie la plus physique.

Nous sommes donc en présence de deux types d'abstractions formelles très particuliers et d'un type original de connaissance non abstraite.

Notons de plus que ces trois parties de la philosophie s'organisent toutes trois en fonction de la recherche des causes propres de ce-qui-est ; par le fait même, leurs démonstrations connaîtront une diversité analogique provenant de la recherche de ces diverses causes. Cependant, cette diversité analogique n'est pas la même pour chacune de ces parties de la philosophie, étant donné la place prédominante de la recherche de telle ou telle causalité en chacune de ces parties de la philosophie, en raison même du caractère propre de leur objet formel. Autrement dit, chacune de ces parties de la philosophie recherche bien les diverses causes propres de ce-qui-est, mais en chacune de ces parties l'organisation interne de la recherche n'est pas la même, étant donné l'importance différente qu'elle doit donner à la recherche de telle ou telle cause propre, vu la diversité des objets formels de chacune de ces parties. En métaphysique, la recherche de la cause formelle de ce-qui-est prime, étant donné que la métaphysique considère ce-qui-est sous la lumière de l'être, donc selon son intelligibilité la plus pure. C'est la recherche de la cause formelle qui nous manifeste le plus explicitement l'intelligibilité de la réalité. En philosophie de la nature, la recherche de la cause matérielle de ce-qui-est-mû ainsi que la recherche de la cause efficiente de ce-qui-se-meut dominant, car les deux principes propres de tout mouvement sont bien la potentialité de son sujet et l'actualité de l'agent

qui meut. En philosophie humaine, la recherche de la cause finale de l'opération humaine prime les autres recherches, sauf en philosophie de l'art où la recherche de la cause exemplaire de l'opération humaine en tant que réalisatrice est première.

Cette constatation permet de rejoindre ce que nous avons dit précédemment à propos des deux types d'abstractions et de ce type original de non-abstraction. La cause formelle, en effet, est la seule qui puisse se séparer des autres. La cause matérielle implique nécessairement la cause formelle ainsi que l'efficience. Quant aux causes finale et exemplaire, elles ne peuvent s'abstraire de rien (bien que d'une manière différente, car d'une certaine façon la cause exemplaire "abstrait"). Ceci nous montre combien les objets formels de ces diverses parties de la philosophie, commandent à la fois les divers types d'abstractions et de non-abstractions, et l'organisation interne des recherches des diverses causes propres.

Si nous considérons maintenant l'ensemble des sciences mathématiques pures, nous constatons immédiatement qu'elles ne regardent plus ce-qui-est, mais ce qui se divise, ce qui s'ajoute, ce qui se nombre, ce qui s'ordonne et s'harmonise, ce qui se construit, c'est-à-dire qu'elles considèrent les **relations quantitatives** en tant que quantitatives, qui, comme telles, sont divisibles et peuvent donc être nombrées, ordonnées, construites. Ce n'est plus strictement une induction, partant d'expériences, qui est au point de départ de ces sciences mathématiques, mais plutôt une sorte d'intuition à partir de réflexions. Cette intuition implique une abstraction formelle, séparant de l'être sensible, objet d'expérience, certaines déterminations quantitatives.

Il faut bien distinguer, en effet, l'abstraction formelle mathématique de celle de la métaphysique, d'une part, de celle de la philosophie de la nature, d'autre part. A la différence de cette dernière, on ne considère, en mathématiques, que les relations quantitatives comme telles, les séparant de toutes qualités sensibles. L'être mathématique est en dehors du mouvement physique qualitatif. Si, en mécanique, on considère un certain mouvement, c'est un mouvement tout à fait différent, c'est un mouvement purement formel. A la différence de la séparation métaphysique, l'abstraction mathématique considère les relations quantitatives comme telles, sans considérer leur ordre à la substance, à ce-qui-est. Elle saisit donc de pures relations quantifiées. On ne considère pas ces déterminations quantitatives comme des êtres accidentels, inhérents à un sujet-substantiel, mais comme certaines "déterminations relatives" connues pour elles-mêmes, isolées de tout le reste, d'où leur caractère si purement formel. Voilà pourquoi les mathématiques apparaissent à la fois dans un tel absolu et dans un tel isolement. Ces déterminations relatives impliquent la quantité. Etant des "relations quantitatives", ces "déterminations" possèdent une divisibilité pure. Voilà pourquoi ces relations quantitatives, par nature divisibles, sont toujours "intermédiaires" et appellent toujours de nouvelles relations. C'est ce qu'explique cette note infinie des spéculations mathématiques, leur rôle à la fois d'intermédiaire et de mensuration, leur possibilité de tout unir et de tout confondre... (Cf. H. Poincaré, Science et Méthode, ch. III, Invention mathématiques, p. 43 sq. Paris 1947 ; Science et Hypothèse, p. 32)

Etant donné le caractère de cette abstraction formelle, on comprend comment elle se diversifie elle-même "quasi" à l'infini. On peut toujours, en effet, la modifier en retranchant ou en ajoutant certaines déterminations formelles, puisqu'elles sont par nature indéfiniment divisibles. On ne peut mettre aucune limitation à cette abstraction formelle qui se fait et se crée son objet au fur et à mesure de ses découvertes. Autre est l'abstraction de la géométrie, autre celle de l'algèbre, autre celle de l'analyse, et c'est

pourtant toujours la même, avec des modalités relatives diverses.

Etant donné le caractère de l'abstraction mathématique, on comprend comment les mathématiques ne peuvent rien nous dire immédiatement de ce-qui-est ; comment elles s'unissent facilement à certaines philosophies idéalistes, leur fournissant comme une matière déjà en partie idéalisée : le **divisible** ; comment elles apparaissent à la fois si humaines et si inhumaines, si proches et si loin de nous, étant, d'une part, l'oeuvre propre d'une intelligence unie à une imagination, et d'autre part, totalement séparée de l'influx propre de la cause finale, du bien, de l'amour ; comment elles sont incapables de distinguer l'être et l'être de raison, car la relation "quantifiée", comme telle, n'existe que dans l'acte de connaissance mathématique. Elle implique donc un certain mode d'être, c'est-à-dire un certain "être de raison", inséparable de ce qu'il est en tant qu'il spécifie la connaissance mathématique. L'être mathématique implique donc toujours un certain être de raison, il n'est pas formellement identique à l'être de raison, mais il l'implique essentiellement : c'est une sorte de mixte. Les mathématiques, de même, confondent et unissent la connaissance spéculative et artistique, car la relation "quantitative", comme telle, est objet de spéculation et en même temps objet du faire : en la divisant on la fait, en ajoutant on la fait. C'est pourquoi on passera si facilement des mathématiques à la logique formelle ou à des applications pratiques.

**Les sciences dites expérimentales** partent toujours des réalités expérimentales et doivent toujours y revenir. Elles essaient d'établir les lois qui régissent les phénomènes physiques et qui permettent de prévoir les phénomènes futurs. Ces sciences se servent des mathématiques comme d'un instrument, leur permettant de se formuler d'une manière très précise. On peut dire qu'elles ne s'en servent que comme d'un instrument pour formaliser leurs raisonnements et leurs lois. Toutefois, certaines parentés mathématiques entre diverses théories physiques permettent de découvrir, ou au moins de pressentir, une autre théorie physique plus profonde. Dans ce cas, on peut dire que ces sciences se servent des mathématiques comme pour conclure certaines conclusions formelles.

Les lois de ces sciences n'expriment, en réalité, que des connexions entre les divers phénomènes expérimentés. Notons bien, du reste, que le caractère de nécessité de ces connexions est en dépendance de l'état de la science ; ce qui apparaissait comme une connexion nécessaire, il y a cent ans, peut très bien n'être plus considéré de cette manière aujourd'hui. (Cf. L'Humanisme scientifique de demain ; Les grands courants de la pensée mathématique présentés par C. Linnais, Cahiers du Sud, 1950)

Dans quelle mesure de telles sciences peuvent-elles encore prétendre rechercher les causes et les principes propres de l'être sensible, inerte ou vivant, et demeurer par là en continuité avec la philosophie de la nature ? Notons d'abord qu'il faut bien distinguer la valeur scientifique de ces sciences expérimentales et leur valeur proprement philosophique. Car les exigences de la connaissance scientifique sont différentes de celles de la connaissance philosophique. Celle-ci recherche les **causes propres** de ce-qui-est, celle-là recherche des **connexions nécessaires** entre les différents termes d'une proposition, sans savoir nécessairement avec exactitude ce que cela signifie dans la réalité. La connaissance scientifique est une connaissance nécessaire, fruit d'un raisonnement, mais la nature de cette nécessité peut être diverse. Aussi les lois scientifiques, regardant principalement les connexions de divers phénomènes physiques, ne saisissent de ces mêmes réalités physiques que leurs relations mutuelles. Ceci suffit à établir une véritable connaissance scientifique, mais ne suffit pas à fonder une véritable connaissance philoso-

phique. Car ces lois ne peuvent saisir dans toute leur pureté la diversité des causes propres immanentes. C'est pourquoi elles ne peuvent saisir les causes matérielle et formelle, telles que la philosophie de la nature les saisit. Elles ne peuvent pas non plus saisir la causalité finale dans toute sa pureté, celle-ci impliquant la saisie du bien comme tel. La relation est, comme telle, en dehors de l'ordre de la perfection et de la fin. Les lois scientifiques ne pourraient donc atteindre que les actions et les passions, résultats des causalités efficientes. Mais, notons-le encore, ces lois ne peuvent pas discerner avec précision le rôle propre des causes efficientes de celui des conditions "sine qua non", d'où le caractère souvent peu "intelligible", pour le philosophe, de ces lois. Elles ne font pas connaître proprement ce-qui-est, mais les diverses relations qui relient les réalités expérimentées. Par là, nous comprenons le lien épistémologique qui existe entre ces sciences et les sciences mathématiques, et l'efficacité de ces dernières à l'égard des premières. Toutes deux regardent principalement des relations, sous des aspects différents. Aussi peut-on dire que ces sciences, dans la mesure où elles atteignent un "statut scientifique" plus parfait, se présentent avec une armature mathématique toujours plus poussée, plus profonde, tout en restant mesurées par l'expérimentation. Donc, elles demeurent d'une certaine façon sous la dépendance des sciences mathématiques et participent à leur abstraction formelle.

Dans la mesure où elles échappent à cette dépendance, elles demeurent dans un "statut quasi pré-scientifique" de description, de généralisation, de classification. Dans cet état, elles ne dépassent guère l'abstraction universelle.

Il est bien évident que plus les réalités, considérées par les sciences expérimentales, seront des réalités parfaites, plus leur étude deviendra complexe et moins ces sciences pourront se servir des mathématiques ; elles arriveront aussi plus difficilement à un statut proprement scientifique. En effet, nous avons souligné la parenté fondamentale entre les sciences expérimentales et les sciences mathématiques, toutes deux étudiant des relations. Cette parenté devient de plus en plus lointaine quand on passe de l'étude des réalités internes aux réalités vivantes et, parmi ces réalités vivantes, quand on passe de la botanique à la zoologie, et de la zoologie à la psychologie ou à la sociologie. Ceci est normal, puisque le phénomène de l'opération vitale tend à échapper à la pure relation quantitative, étant une assimilation qualitative ; et plus l'opération vitale est parfaite, plus cet aspect qualitatif s'impose et tend à échapper au quantitatif. C'est pourquoi, dans l'ensemble des sciences expérimentales, une très grande diversité demeure, et la dépendance à l'égard des mathématiques diminue en raison de la perfection vitale de la réalité considérée. Au terme, quand il s'agit de la psychologie expérimentale, de la sociologie expérimentale, cette dépendance pourra très bien apparaître comme nulle. Il n'en reste pas moins vrai que ces sciences cherchent toujours à établir des lois qui expriment les connexions entre les divers phénomènes, dans le sens que nous avons précisé plus haut.

Quant aux derniers groupes des sciences, une certaine influence de l'histoire modifie leur statut. Mais, étant donné ce que nous avons dit précédemment sur l'histoire, on comprend comment ces sciences ne peuvent pas davantage acquérir un statut scientifique. Elles ne peuvent l'acquérir que grâce à leur dépendance des mathématiques. De sorte que du point de vue critique on peut leur faire des remarques analogues à celles que l'on vient de faire pour les sciences expérimentales.

On peut donc conclure que l'on est de fait en présence d'une emprise de plus en plus grande des mathématiques, et que la philosophie, comme telle, semble avoir de moins en moins droit de cité.

Etant donné la nature de la philosophie et des mathématiques, il n'est pas étonnant d'assister comme à une lutte permanente entre ces deux développements de l'esprit. Tous les deux sont excellents et même nécessaires. La lutte ne serait qu'une saine émulation si tous les deux respectaient réciproquement leur domaine propre, mais ce n'est pas toujours ce qui se passe.

Sous la lumière des divers objets formels des sciences, tâchons de préciser quelle pourrait être leur organisation interne.

La **philosophie Première**. (Métaphysique, Théodicée, Critique) regarde ce-qui-est en tant qu'"être".

La **philosophie de la Nature**. (Physique, traité de l'univers, traité de l'âme) considère ce-qui-est en tant qu'être mobile, et en tant qu'être se mouvant.

La **philosophie Humaine**. (Ethique, Philosophie de la communauté, Philosophie du faire) considère ce-qui-est en tant qu'être volontaire, être engagé dans une communauté, être réalisant quelque chose. C'est l'étude de l'opération humaine en elle-même, relativement aux hommes, et relativement à l'univers physique.

Entre ces trois parties de la philosophie, il faut maintenir la diversité analogique relevée précédemment.

Les **sciences mathématiques** considèrent les "**relations quantifiées**" sous leurs divers aspects. Etant donné la nature de leur abstraction formelle, elles demeurent à la fois isolées et capables de considérer, en les formalisant, toutes nos diverses spéculations.

Quant aux **sciences expérimentales**, on peut envisager une double manière pour elles de s'ériger en sciences : soit en laissant les mathématiques s'emparer d'elles et les formaliser, soit en laissant la philosophie de la nature et celle de l'âme les illuminer et leur permettre de s'organiser autour de la recherche de leurs causes propres.

C'est ainsi que l'on pourrait envisager comme un double développement pour la physique : l'un se réalisant par une certaine recherche des mathématiques, l'aspect formel tend alors à dominer ; l'autre se réalisant par un souci de descriptions de plus en plus exactes, pour fournir à la philosophie de la nature comme une sorte de recueil de faits de plus en plus riches, permettant ainsi à la philosophie de la nature de se particulariser de plus en plus en s'enrichissant. Ce que nous disons de la physique pourrait se dire de toutes les autres sciences expérimentales.

Quant aux groupes des autres sciences : archéologie, géographie humaine - qui risquent, comme nous l'avons noté, de se laisser dominer, soit par les mathématiques, soit par l'histoire -, nous pouvons porter le même jugement que pour les sciences expérimentales. De telles sciences peuvent avoir comme un double développement, soit du côté formel mathématique, soit du côté philosophique, leur dimension historique ne faisant que modifier leur état scientifique sans pouvoir leur donner un nouveau statut scientifique.

Pourquoi ce double développement est-il possible ? C'est que ces sciences secondaires étudient soit les **faits contingents** impliquant une certaine divisibilité (par où ils sont **mesurables**), soit des **déterminations relatives complexes**, assez accidentelles, qui ne peuvent pas par elles-mêmes donner une suffisante stabilité de connaissances, d'où la nécessité de rechercher un appui auprès d'une science majeure. Les sciences mathématiques existent et sont pros-

pères ; l'histoire l'est aussi ; alors on regarde vers ces deux grandes soeurs et on leur demande une aide efficace. La philosophie existe aussi, mais si peu en réalité ; c'est plus difficile de la découvrir ! Alors, on la laisse dans l'ombre. C'est un aspect humain des choses, qui est très compréhensible. Mais n'érigions pas nos faiblesses en principes, ce serait désastreux !

## 16 - FONDEMENT DE LA DIVERSITE DES SCIENCES : PREDICAMENTS TRANSCENDANTAUX

Nous avons essayé de préciser les diverses manières dont notre intelligence se développe de façon parfaite. Nous avons souligné les excroissances possibles sur lesquelles nous reviendrons au paragraphe 18. Précisons ici le fondement réel de ces diverses sciences.

La métaphysique considère ce-qui-est sous la lumière de l'être. Elle en recherche les causes propres. La **substance** lui apparaît comme la cause formelle de ce-qui-est ; et, comme la cause formelle joue un rôle principal dans ces recherches, on peut dire que le fondement réel de la métaphysique, c'est la **substance**.

La philosophie de la nature considère ce-qui-est en tant qu'être mobile ; elle recherche les causes propres de ce-qui-est sous cet aspect particulier. La **nature** lui apparaît comme cause formelle, matérielle, efficiente, finale, du mouvement physique. Elle joue le rôle fondamental dans cette partie de la philosophie. Elle est vraiment son fondement réel. Or la **nature**, si on la compare à la **substance**, apparaît bien comme quelque chose de complexe: elle est principe de mouvement, la substance est principe d'être. Donc, la nature implique fondamentalement la substance, mais elle n'explicite en acte que les **qualités** de la substance par où elle est capable d'être mue, de mouvoir, de se mouvoir, de se localiser...

La philosophie humaine considère ce-qui-est en tant que volontaire, à savoir l'opération humaine. Elle recherche les causes propres de cette opération. L'**amitié** et la **contemplation** apparaissent comme les deux fins propres des opérations humaines ; c'est, par le fait même, ce qui est étudié d'une manière toute spéciale et originale. Tout est ordonné en philosophie humaine à la compréhension plénière de "l'amitié" et de la "contemplation". Du point de vue de l'être, c'est donc la **relation** qui est mise en pleine lumière, relation qui unit les hommes entre eux (relation mutuelle) et celle qui unit l'homme à l'Être premier (relation de mesuré à mesure).

Les mathématiques considèrent le divisible, le quantifié, sous son aspect propre de divisible et de quantifié. Elles nous donnent une connaissance "sui generis" de la **quantité** comme "forme divisible". Et comme la qualité sensible implique la quantité, on comprend comment les êtres sensibles pourront être étudiés à la fois en tant qu'ils ont certaines qualités et en tant qu'ils impliquent une certaine quantité ; la philosophie de la nature les étudiera selon ce premier aspect et les mathématiques selon le second aspect.

Les quatre premiers prédicaments spécifient donc les quatre développements intellectuels de notre intelligence.

Y a-t-il d'autres sciences propres pour étudier d'une façon spéciale les autres prédicaments ?

L'**action** et la **passion** sont évidemment étudiées en philosophie de la nature et en philosophie humaine. La philosophie de l'art, d'une manière très spéciale, étudie le "faire" qui est bien l'**action** dans ce qu'elle a de plus elle-même ; et la **passion** est étudiée d'une manière spéciale en philosophie de la nature à propos des êtres inanimés.

Donc, ces deux prédicaments viennent préciser, à l'intérieur des quatre grandes divisions, deux subdivisions.

Le **temps** est étudié spéculativement en philosophie de la nature, mais comme un mode particulier de l'être mobile. Il n'est étudié pour lui-même, comme une dimension essentielle de l'être, qu'en **histoire**. Dans ces conditions, y aurait-il une philosophie du temps qui serait l'histoire ? Nous avons parlé de l'aspect topique de l'histoire, mais il peut y avoir aussi une réflexion philosophique sur ce que la succession des faits historiques nous enseigne dans le domaine de la philosophie de la nature (géologie), dans le domaine de la philosophie animale (embryologie) ou dans le domaine de la philosophie humaine (archéologie). Ces diverses sciences, suivant qu'elles utilisent une conception mathématique ou philosophique du temps, seront sous l'influence des mathématiques ou de la philosophie.

Le **lieu** est étudié spéculativement en philosophie de la nature, comme un mode particulier de l'être mobile. Il n'est étudié pour lui-même, comme dimension essentielle de l'être physique, qu'en **géographie**. Et comme il y a une réflexion philosophique sur la succession des faits historiques, il peut y avoir également une réflexion philosophique sur cette réalité spéciale qu'est la localisation et le "situs" : soit du point de vue physique, soit du point de vue vie végétale, soit du point de vue vie animale, soit du point de vue vie humaine.

Quant au dernier prédicament "habitus", c'est toute l'étude des techniques, dans leurs relations avec l'homme, qui s'y rattache. C'est toute l'étude des modes, des manières de vivre, des manières d'habiter. La "géographie humaine", pratiquement, étudie ces trois derniers prédicaments (lieu, situs, habitus).

Pratiquement on voit comment le développement scientifique s'organise autour des divers modes de l'être, ce qui, du reste, est nécessaire, et comment seuls les modes de l'être, substance, qualité, relation, peuvent se séparer totalement de la quantité. Ils sont étudiés par les trois seules sciences philosophiques, purement analogiques, qui s'organisent tout à fait indépendamment des mathématiques. Tous les autres prédicaments seront plus ou moins capables d'être sous la tutelle des mathématiques. L'"habitus" sera évidemment celui qui échappe le plus à cette tutelle, sans en être totalement libre, car l'emprise des techniques sur l'homme montre comment les mathématiques médiatement interviennent.

Evidemment, sous l'angle des divers prédicaments, il ne s'agit pas de préciser les objets formels des diverses sciences, mais de montrer leurs divers enracinements dans l'être. Le même prédicament ne peut être étudié en métaphysique, en philosophie de la nature, en mathématiques, en histoire... Chaque fois il est étudié sous des lumières différentes, sous des aspects formels distincts. Mais par ces enracinements, on montre comment toute recherche scientifique immédiatement ou médiatement, essaie de comprendre ce-qui-est selon toutes ses modalités propres, selon toutes ses déterminations formelles.

## 17 - CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE : DIVERSITE DES CONNAISSANCES SENSIBLES

Dans la réflexion critique sur l'expérience métaphysique, nous avons précisé que toute expérience se présente à nous et à notre conscience comme un "mixte" faisant une synthèse "sui generis" d'éléments de connaissances intellectuelles et de connaissances sensibles. Après avoir critiqué la nature des éléments de notre connaissance intellectuelle, il nous faut revenir sur les éléments de notre connaissance sensible et tâcher d'en faire la critique. Cette critique sera beaucoup plus brève, car de fait, la connaissance sensible n'étant pas par nature réflexive, elle n'est pas par elle-même "critiquable". Elle ne l'est que par la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi cette critique est quelque chose de secondaire. De plus, la connaissance sensible, comme nous allons le voir, apparaît comme dépendante d'organes physiques qui la déterminent, la particularisent, de telle façon qu'elle est à la fois beaucoup plus diversifiée que la connaissance intellectuelle. Aucun problème de vérité ne se pose à son sujet. Car il ne s'agit plus de jugements, mais de visions, d'auditions, de représentations imaginatives, de souvenirs, etc.

Il nous faut donc d'abord tâcher de préciser la diversité de ces connaissances sensibles et comprendre le caractère propre de nos sensations, puis étudier la transformation de ces sensations dans notre vie imaginative et voir comment cette vie imaginative risque toujours, étant donné sa véhémence, d'étouffer l'activité propre de l'intelligence.

Dès que nous réfléchissons sur nos diverses expériences métaphysiques ou sur toute autre expérience, nous nous apercevons que si l'expérience, du point de vue vital, peut sembler très simple, cette simplicité est comme une synthèse d'une très grande diversité de connaissances sensibles. Quand j'expérimente par exemple que "ceci est de l'eau", je saisis par le toucher telle réalité froide que je vois, et ce contact se réalise dans un certain milieu plus ou moins caractéristique que l'ouïe et l'odorat peuvent capter ; de plus, cette expérience se fait après d'autres expériences qui se sont gravées dans ma mémoire et qui semblent renaître du fait même que j'expérimente de nouveau quelque chose de semblable. Cette mémoire qui se réveille en moi n'est pas étrangère à tout un climat de connaissances imaginatives, puisque ces diverses activités des sens externes ne peuvent se séparer psychologiquement de ces connaissances imaginatives. Je ne puis, du point de vue vital, arrêter ma connaissance à la simple sensation extérieure. Enfin, ces connaissances sensibles impliquent nécessairement certaines réactions plus ou moins caractéristiques de l'appétit sensible.

Toute expérience implique ces divers éléments et elle les implique de diverses manières, selon des harmonies et des orientations différentes, suivant qu'il s'agit d'expériences ordonnées à la vie végétative ou à la vie spéculative, ou même à la vie pratique, morale, affective, économique... Ces diverses expériences se servent plus ou moins de telle ou telle connaissance sensible extérieure. Elles sont plus ou moins modifiées par celle-ci. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici à l'analyse de nos diverses expériences et relever ce qu'elles ont chacune de caractéristique. Notons seulement que du point de vue de la connaissance psychologique, la réflexion sur nos diverses sensations (celle du toucher, celle de la vue) ne peut se faire que par et dans notre connaissance intellectuelle, inséparable elle-même de nos connaissances imaginatives et de nos souvenirs. Du point de vue de la conscience psychologique, il y a cependant certains centres d'intérêt qui semblent comme cristalliser par moment toute notre vie de connaissance : nous regardons telle couleur, nous touchons telle réalité... nous entendons telle voix... ou au contraire,

nous nous mettons à fermer les yeux, à nous boucher les oreilles, et à rêver à ce qui pourrait arriver, à ce qui pourrait être, à ce que nous aimons le plus... nous nous rappelons telle ou telle grande joie... et subitement nous nous décidons à quitter ces rêves pour regarder de nouveau ce qui est là près de nous. Donc, s'il y a une continuité vitale très grande entre voir, rêver, se souvenir... si tout cela fait partie de notre vie de connaissance, cependant, il y a comme une certaine discontinuité : je puis passer de l'un à l'autre, de la vision au rêve, du rêve au souvenir...

Si, à partir de là, on veut faire oeuvre de philosophie critique, analyser la nature exacte de la vision, de la couleur, du toucher, du rêve, et en chercher les causes propres, on est obligé, au milieu de cette complexité de la connaissance psychologique, de tâcher de préciser les éléments premiers de la connaissance sensible. De même que la réflexion philosophique critique sur la connaissance intellectuelle conduit nécessairement à préciser l'élément premier de cette connaissance, le "concept" et le "concept d'être", de même la réflexion philosophique critique sur la connaissance sensible conduit nécessairement à préciser l'élément premier de cette connaissance sensible. C'est là une des exigences de la pensée critique : préciser le "noyau central", le plus simple, irréductible, à partir duquel tout le reste s'organise.

Dans cette perspective philosophique, divers pôles de la connaissance sensible se manifestent nettement : celui de la vision, celui du toucher, celui de l'audition, celui du goût, celui de l'odorat, qui tous, d'une certaine manière, sont irréductibles, bien qu'ayant entre eux certaines affinités. Le goût par exemple est très proche du toucher, il est un certain toucher, un "toucher différencié" plus intime, c'est un toucher intérieur, pourrait-on dire, c'est le toucher ordonné plus immédiatement encore à la vie végétative. De ce point de vue, le goût est encore plus réaliste, plus enraciné dans le monde physique que le toucher plus universel de la main. L'odorat est lui-même très ordonné au goût et au toucher. Tout en possédant déjà une certaine domination à l'égard des contraintes du monde physique, il est déjà plus spirituel, plus immatériel... Il serait facile de comprendre les relations mutuelles intimes qui unissent et distinguent audition et vision : comment l'audition peut suppléer à certaines déficiences de la vision, et comment cette dernière sous un certain aspect est le sens le plus spirituel, et sous un autre aspect l'est moins. Audition, vision, goût, odorat et toucher permettent à l'homme d'entrer en contact immédiat et parfait avec l'univers et avec les hommes, puisque les trois grands liens qui unissent les hommes entre eux dans une communauté et qui l'unissent à l'univers sont bien la parole, les gestes, la nourriture ainsi que la procréation. Or de fait, l'ouïe est ordonnée à la parole et aux bruits variés et multiples de l'univers ; la vue est ordonnée au geste et au mouvement naturel ; le toucher, le goût et l'odorat sont ordonnés à l'action de l'homme sur l'univers ainsi qu'à la nutrition et à la procréation. Voilà bien des points ultimes de contact et de continuité de l'homme avec l'univers physique et humain, par où peut s'établir une vie commune.

Précisons encore ce qu'il y a de tout à fait "premier" dans chacune de ces sensations qui nous lient si fortement à l'univers et aux autres hommes : l'audition n'est parfaitement elle-même, du point de vue humain, que lorsqu'elle écoute la parole humaine ; voilà sa fonction humaine caractéristique ; elle est alors fortement reliée à l'intelligence. Mais l'audition, considérée en elle-même, est faite avant tout pour entendre le son naturel. Or, le son naturel le plus simple, c'est bien ce que nous appelons le silence de la nature : celui du soleil brûlant, celui de la nuit... Tous ces silences ont comme des tonalités spéciales qui nous révèlent sa profondeur, sa densité... Le silence de la nature n'est pas du tout une privation, il est comme un terme où s'achèvent tous les bruits divers et épars. Il exprime le repos de la nature.

Il y a donc comme deux extrêmes de l'audition humaine : le silence de la nature et la parole.

La vision, celle de l'homme, regarde avant tout la figure et le geste humain. Or, le geste le plus impératif et la figure la plus expressive, c'est le regard humain. C'est par là que les hommes se comprennent le mieux. Il y a un langage des yeux qui est plus puissant que tout autre langage humain. C'est à la fois le premier langage - celui de la mère à l'égard de son tout petit - et le dernier - celui du père moribond qui ne parle plus et qui regarde son fils, le suppliant de l'écouter encore, lui disant son dernier adieu. La vision, considérée en elle-même, regarde la figure, le mouvement, les lignes, les couleurs ; mais le visible le plus simple, c'est bien la lumière, ce par quoi tout est vu, ce en quoi tout est vu. Donc, il y a comme deux extrêmes de la vision humaine : la lumière naturelle et la lumière du regard humain.

Le toucher, en tant qu'humain, contacte le corps d'un autre homme, la main d'un autre homme. C'est le tangible le plus parfait, celui qui est à la fois le plus simple et le plus expressif. Une poignée de main peut dire quelque chose que le regard ne dit pas. Elle a un réalisme unique. Le toucher, en tant que toucher, contacte toutes les qualités tangibles (chaud, froid, humide, sec...) des réalités physiques. Le tangible le plus simple, c'est le chaud et le sec, celui du feu qui brûle, qui consume. Il y a donc deux extrêmes du toucher humain : la main et la qualité du feu.

On pourrait faire des remarques analogues au point de vue du goût et de l'odorat...

A l'égard de ces sensations tout à fait premières - toutes les autres apparaissent comme des différenciations de celles-là -, il n'y a pas de problème de vérité ou d'erreur qui se pose. Ces sensations se présentent comme des absolus qu'on ne discute pas. On les vit ou on ne les vit pas. A celui qui n'a pas vécu la vision du regard d'un homme, on ne peut pas enseigner cette vision. Ces sensations premières sont tellement fondamentales qu'elles sont capables de nous saisir, de nous prendre très profondément.

Puisqu'il n'y a pas de problème de vérité qui se pose à l'égard de ces premières sensations, il n'y a pas non plus, à leur égard, conscience d'atteindre une réalité extérieure. C'est grâce au jugement d'existence que l'on peut préciser que ce qui est alors vu, touché, est bien quelque chose d'extérieur à celui qui l'expérimente. Donc, du point de vue de la conscience psychologique, ces sensations apparaissent bien comme le contact premier avec l'univers, dans l'exercice même du jugement d'existence ; mais, du point de vue de l'analyse philosophique critique, ces sensations nous font adhérer exclusivement à telle ou telle qualité concrète, singulière. Ces qualités transforment en quelque sorte nos sens externes en ces qualités, nous identifient vitalemment à celles-ci. Quand je touche le chaud, ma main s'échauffe ; quand je vois la lumière, mon oeil devient lumineux...

Ces sensations apparaissent à la fois comme des actes d'adhésion et d'assimilation. Evidemment, le toucher est surtout adhésion, tandis que la vision est surtout assimilation, mais cette assimilation est encore une certaine adhésion, et ce toucher est encore une certaine assimilation. Cette assimilation et cette adhésion sont bien distinctes et différentes de l'assimilation nutritive de la vie végétative et de l'adhésion du contact physique, mais elles les impliquent, elles sont dans leur prolongement. Le toucher est bien un contact physique, mais le contact physique est dépassé. L'homme qui touche tel corps chaud le contacte physiquement, mais le connaît aussi. En devenant subitement ce chaud par un contact physique, il le connaît comme

chaud. En goûtant du pain, il se l'assimile, mais en se l'assimilant, il le connaît comme ayant telle ou telle qualité. Ces deux aspects de contact "physique" et d'assimilation-connaissance sont inséparables. Pour les expliquer philosophiquement, on pose une faculté impliquant un organe physique informé par une certaine puissance spirituelle sensible. Grâce au contact physique, l'organe est affecté et la puissance spirituelle, en réagissant, connaît.

Comment la faculté peut-elle réagir ? Faut-il poser pour expliquer la connaissance sensible - le toucher par exemple - une certaine "**forme intentionnelle**", comme pour la connaissance intellectuelle ?

A ne regarder que l'aspect phénoménal, il est bien évident que le contact physique suffit, quelle que soit la manière dont il se réalise. C'est le seul que l'on puisse constater. Pour sentir une réalité physique, il faut qu'elle soit là, présente. La réalité étant présente, le contact physique a lieu, d'où la réaction vitale de la faculté sensible suffisant à expliquer la sensation.

Mais si l'on veut analyser cette opération vitale en elle-même, on est obligé de reconnaître que le contact physique si important, si fondamental qu'il soit, n'est pas "la sensation" ; il est, certes, inséparable de la sensation, il en est bien une partie intégrante, mais on ne peut ramener la sensation à ce contact. Celle-ci est d'un autre ordre, car elle est de l'ordre de la connaissance. Celui qui touche devient la qualité touchée. Il y a une certaine assimilation au niveau de ces déterminations qualitatives. Cette assimilation est bien une assimilation "intentionnelle". Lorsque je touche de l'eau froide, je ne détruis pas la froideur de cette eau, du fait que je la touche. Je puis la réchauffer, certes, comme elle peut aussi me refroidir, mais je ne détruis pas pour autant sa qualité, tandis que l'assimilation nutritive transforme l'aliment en celui qui s'en nourrit. Mais évidemment cette "assimilation intentionnelle" est toute différente de celle de l'appréhension. C'est une assimilation intentionnelle **sensible**, inséparable d'une adhésion, d'un contact réel. Comment expliquer cette assimilation intentionnelle ? Inutile de reprendre l'argumentation que nous avons faite à l'égard de l'appréhension intellectuelle pour montrer la nécessité de poser les "formes intentionnelles". Inutile ici d'entrer dans toutes les théories qui ont été émises à ce sujet.

Notons seulement que l'on peut expliquer cette assimilation de deux façons :

a) de la réalité touchée émane une certaine "forme intentionnelle" qui spécifie la faculté sensible et la détermine, lui permettant de réaliser son acte de sensation dans le contact physique ;

b) le sens, en raison du contact physique, réagit et émet un certain influx qui se détermine en fonction même de ce qui est présenté. Autrement dit, la faculté sensible aurait une certaine efficacité spirituelle, analogue à celle de l'intellect actif, qui extrairait du contact physique certaines formes sensibles capables d'informer cette même faculté, d'où celle-ci pourrait exercer son acte propre.

**Objection à l'égard de la première solution.** Toute la difficulté de cette première explication consiste à montrer comment de la réalité physique certaines "formes intentionnelles" peuvent émaner. Si l'on répond : ces formes intentionnelles sensibles émanent des qualités sensibles, en ce sens que de ces qualités sensibles émanent certaines ondes physiques qui peuvent très bien être comme le véhicule physique de ces "formes intentionnelles", cependant une difficulté demeure ; car ces ondes sont d'ordre qualitatif physique, tandis que les "formes intentionnelles sensibles" sont d'ordre qualitatif intentionnel. L'intentionnel n'est-il pas plus spirituel que le physique ? Dans ce

cas, on ne voit pas comment du physique pourrait émaner de l'intentionnel.

L'intentionnel sensible n'est pas plus spirituel que la qualité sensible, car celle-ci est virtuellement intelligible. Donc, l'"intentionnel sensible" peut très bien provenir de la "qualité sensible". Seule la faculté sensible demeure capable d'être déterminée par cette "forme intentionnelle" et par là d'être intentionnellement semblable à la qualité sensible.

**Objection à l'égard de la seconde opinion.** Toute la difficulté de cette seconde explication consiste à montrer comment la faculté sensible, qui comme telle est acte d'un organe, peut posséder et exercer cette double fonction à la fois active et passive. Il faudrait du côté organique une même différenciation.

L'expérience nous montre que cette double fonction passive et active dans l'organe est impossible.

S'il est nécessaire de poser une certaine "forme intentionnelle", co-principe de la sensation, il est inutile de poser une sorte de "verbe" sensible. Car la présence de la réalité physique suffit à terminer un tel acte. C'est pour cela du reste que la présence physique de la réalité sentie est nécessaire pour terminer cet acte de sensation. Cette présence physique sauvegarde le mode réaliste d'adhésion de la sensation.

Ces diverses sensations maintiennent la connaissance humaine enracinée dans l'univers physique et dans la communauté humaine. Elles nous montrent les divers pivots ultimes sur lesquels tout l'édifice de la connaissance humaine repose. On voit l'importance des qualités tangibles, celle de la parole et du silence, de la lumière et des ténèbres... Tout repose sur ces premières sensations qui demeurent diverses dans une certaine unité. Voilà le fondement premier de la connaissance analogique, son enracinement dans les qualités physiques et les premières sensations.

On pourrait établir certaines analogies très curieuses entre ces cinq premiers fondements et les cinq ultimes notions de transcendants. Le bien est au silence ce que le vrai est à la lumière, ce que "le distinct" est au feu, ce que l'un est à l'humide, ce que la réalité est au sec. Toute la philosophie se développe entre ces cinq premières sensations se nouant dans le jugement d'existence - jugement qui affirme que chacune de ces sensations nous fait découvrir une détermination première de ce-qui-est -, et ces cinq ultimes notions des transcendants s'identifient dans l'ultime notion analogique de l'être.

## **18 - L'IMAGINATION : SOURCE D'ERREUR (DIVERS BLOCAGES IMAGINATIFS)**

Nous avons noté au paragraphe 17 comment, du point de vue de la conscience psychologique, la réflexion sur nos diverses sensations nous les présentait toutes comme immergées dans nos connaissances imaginatives et dans nos souvenirs, et comment l'analyse philosophique nous permettait de les discerner. Précisons maintenant la nature de ces connaissances imaginatives, de nos souvenirs et des connaissances relevant de la cogitative.

Ces connaissances imaginatives ont ceci de tout à fait particulier qu'elles atteignent non plus les qualités comme telles, mais diverses relations entre

ces qualités, ou plus exactement ce qui permet à ces qualités d'être conjointes, d'être unies ou d'être divisées. C'est ce support divisible des qualités sensibles que l'imagination saisit en premier lieu dans et par ces qualités sensibles elles-mêmes, sans pouvoir du reste distinguer ces qualités de leur support divisible. Par le fait même, les qualités sensibles, qui se présentent comme des absolus lorsqu'elles terminent les diverses sensations, apparaissent, lorsqu'elles terminent l'imagination, dans une image représentative de quelque réalité. Ces qualités sensibles apparaissent alors capables d'être modifiées, capables d'être organisées de multiples façons. L'imagination semble transformer en quelque sorte l'absolu de la qualité "sentie" en une "image représentative" d'une réalité présente ou absente. Cette "image représentative" de la réalité peut subir certaines modifications et devenir comme une image construite, forgée par l'imagination, réalité sentie et expérimentée. Cette transposition imaginative est une prolifération normale de l'imagination, puisque celle-ci saisit en premier lieu "l'aspect divisible" des qualités sensibles. Cet aspect divisible permet de multiples transformations, du fait que l'image représentée peut précisément être représentée même en l'absence de la réalité sentie. On comprend comment toutes les "fantaisies", toutes les "combinaisons" possibles pourront se développer pour mieux mettre en lumière toutes les richesses des qualités senties.

Cette connaissance imaginative demeure bien une connaissance sensible, mais déjà plus spirituelle que la sensation; car elle est plus libre à l'égard du "contact physique". C'est par les sensations que l'imagination rejoint ce qui est sensible. Il y a un intermédiaire. C'est pourquoi l'imagination peut se libérer de la présence de la réalité existante.

Cette connaissance imaginative est bien connaissance, mais une connaissance d'un type spécial; elle est avant tout une "représentation". C'est pourquoi, si elle demeure une certaine assimilation intérieure que l'on porte en soi, elle est aussi tout un monde intérieur qui se construit au dedans de nous. Ce monde peut arriver à croître de telle façon qu'il nous hallucine, nous séduise, nous tyrannise, nous enveloppe de toutes parts. Si nous laissons notre imagination croître selon ses "fantaisies", comme elle n'a aucune rectification objective et que son objet lui-même est infiniment malléable, infiniment divisible et capable de transfiguration, elle prendra très vite, surtout chez les êtres passionnés, les formes les plus extraordinaires.

Pour comprendre le mécanisme de l'imagination et sa fonction propre, il ne faut jamais oublier que l'imagination n'a aucune rectification objective. Par le fait même, elle n'a aucune valeur de vérité ou d'erreur, mais uniquement des critères de beauté, d'harmonie, d'ordre de splendeur, d'horreur, de frayeur, d'émoi... On ne peut donc harmoniser, équilibrer l'imagination, si on la considère en elle-même. On ne peut la rectifier qu'en l'ordonnant à des fins qui lui sont extrinsèques, mais naturelles, en ce sens que l'imagination est essentiellement une connaissance intermédiaire. Elle est au service de l'épanouissement de notre vie intellectuelle, de notre vie affective, de notre vie artistique... Rectifier l'imagination, c'est donc l'orienter vers telle ou telle opération, la canaliser vers celle-ci ou celle-là, pour lui permettre d'être parfaitement elle-même, puisque, lorsqu'elle cherche en elle-même sa propre fin et qu'elle arrête en elle l'épanouissement vital de l'homme, elle devient monstrueuse et tyrannique.

L'imagination nous montre donc un type de connaissance très particulier. C'est une sorte de mélange de connaissance des qualités sensibles et de fabrications, de constructions. C'est une fabrication dans sa connaissance, une élaboration constructive dans la connaissance sensible. On ne peut plus ici discerner le réel de l'irréel, l'objectif du subjectif, le construit du contemplé.

C'est une sorte de mixture de tous ces éléments qui ferment "l'image représentative". C'est pourquoi l'exigence de poser une "forme intentionnelle", co-principe de l'activité de connaissance en tant qu'assimilation intentionnelle, n'apparaît plus du tout de la même manière. Cette exigence demeure d'une certaine manière, car il y a bien une certaine "assimilation intentionnelle", mais ce n'est plus ce qu'il y a d'original et d'essentiel. C'est pourquoi il semble bien que les "formes intentionnelles sensibles" de nos sensations antérieures et du sens commun (1) suffisent à déterminer cette faculté de l'imagination. Mais, au terme, il faut nécessairement poser une sorte d'image qui achève l'activité imaginative, puisque sa fonction propre est précisément de "représenter", de "créer" une image, un "idolum". On voit bien par là tout ce qui distingue les sensations de l'imagination. Celle-ci se crée une idée sensible, représentative de ce qu'elle atteint ; par là-même, elle s'enferme dans sa propre représentation. L'homme qui exerce son imagination et demeure dans cet exercice, demeure dans un monde subjectif, le monde qu'il s'imagine, qu'il se crée. Les sensations, au contraire, sont toutes orientées vers les qualités sensibles de la réalité physique. Elles ne peuvent s'en séparer. Elles font adhérer aux qualités du monde physique. L'homme qui exerce ses sensations et demeure dans cet exercice est tout entier tourné vers des qualités existentielles et réelles. Donc, d'un côté, il y a création d'une image qui est comme un terme immanent qu'on porte en soi et qui clôt sur soi ; de l'autre, il n'y a aucune image, mais vision, audition, toucher, qui orientent immédiatement vers des qualités réelles.

A partir de là, il est facile de comprendre le rôle si important de l'imagination dans notre vie de connaissance, et comment, si facilement, elle peut tout confondre et tout dévoyer.

Etant une connaissance intermédiaire entre les sensations et l'appréhension intellectuelle, c'est donc par elle que notre intelligence sera en contact avec les qualités sensibles, avec tout ce qu'elles contiennent et avec tout le monde de la quantité. Nous avons déjà vu que l'intellect actif extrait les "formes intentionnelles spirituelles" des images, fruits de l'imagination. La qualité plus ou moins spirituelle, plus ou moins qualitative de ces images va donc avoir des répercussions jusqu'au plus intime de notre vie intellectuelle. Evidemment les images, dans la formation des "formes intentionnelles spirituelles", ne sont pas seules en cause. Elles ne sont que "co-principes", mais elles jouent plus qu'un rôle de matière ou d'instrument, car certaines de leurs déterminations se retrouvent, transposées, il est vrai, mais se retrouvent tout de même, dans les "formes intentionnelles spirituelles". C'est pourquoi la qualité des images a une certaine répercussion dans l'épanouissement, le développement de notre vie intellectuelle. Ces répercussions ne sont pas

---

(1) C'est dans le "sens commun" que s'achèvent les appréhensions des sens externes. C'est le "sens commun" qui explique la conscience que nous pouvons avoir de la connaissance des divers sensibles et de leurs relations propres. Le "sens commun" explique cette réflexion - que nous expérimentons - sur nos propres sensations : nous avons conscience de sentir, et nous avons une conscience sensible de sentir, et non seulement une conscience intellectuelle. Du point de vue critique, il faudrait légitimer l'existence de ce premier sens interne, précisément par cette conscience sensible que nous avons de nos sensations qui exigent de poser une faculté sensible distincte de celles des sens externes. Ceux-ci, en effet, ne peuvent pas expliquer cette conscience sensible que nous avons de sentir, étant donné leur incapacité de réfléchir sur leur propre activité.

les mêmes, du reste, dans les divers développements de notre vie intellectuelle. L'apport imaginaire joue un rôle plus important dans nos connaissances "dialectiques" que dans nos connaissances philosophiques. Car ces connaissances philosophiques exigent toujours un contact direct avec ce-qui-est, puisque c'est à partir d'expériences que l'on saisit les principes propres philosophiques. Ce contact direct avec ce-qui-est rectifie l'imagination. Celle-ci n'a plus qu'un rôle d'intermédiaire, très important, mais moindre que lorsqu'il n'y a pas recours à l'expérience, comme pour les connaissances dialectiques et mathématiques. Notons enfin que cet apport imaginaire est plus important en philosophie de la nature qu'en métaphysique ; et en philosophie humaine qu'en philosophie de la nature. Il serait très intéressant et important de préciser ce rôle spécial de l'imagination dans ces divers développements de la vie intellectuelle et affective de l'homme.

Etant donné son rôle si important d'intermédiaire, étant donné la nature de son objet propre, l'imagination, comme nous l'avons noté précédemment, risque toujours de dépasser la mesure et d'envahir toute notre vie humaine, de s'imposer en reine. Elle devient alors la "folle du logis". Car, si par elle-même et en elle-même elle est en dehors de la vérité et de l'erreur, cependant, dans la mesure où à cause de son exubérance elle séduit l'intelligence, la détourne de ce-qui-est et la confine dans l'irréel imaginaire, dans cette même mesure, elle est source d'erreur. On peut même dire que c'est elle qui est pratiquement à l'origine de toutes les erreurs. L'erreur, comme la vérité, est bien formellement dans le jugement excroissance plus ou moins volontaire au plus ou moins consciente du reste. Ceci est normal, étant donné son rôle de source de nos connaissances intellectuelles, source du moins du côté sensible-quantitatif, mais par là source de toutes les indéterminations possibles et donc de toutes les erreurs possibles.

Tâchons de préciser les principales excroissances de l'imagination, c'est-à-dire les diverses manières selon lesquelles elle séduit l'intelligence.

L'imagination peut séduire l'intelligence en la subordonnant à sa propre fin. On est en présence d'une certaine union tout à fait légitime à son point de départ. L'intelligence peut très bien illuminer tout le domaine imaginaire, mais tout se fausse dans la mesure où cette union empêche l'intelligence d'être elle-même et de distinguer le réel de l'imaginaire irréel... Les sciences mathématiques naissent grâce à cette union de l'intelligence et de l'imagination. Par là l'intelligence peut saisir le "divisible" d'une manière très intime, et le divisible, éclairé par l'intelligence, acquiert une sorte de spiritualité formelle tout à fait spéciale qui le rend illimité, lui donne l'apparence d'être infini. Cette alliance de l'intelligence et de l'imagination est très légitime ; mais le jour où elle prétend s'ériger en absolu et empêcher l'intelligence de se libérer du joug du "divisible", elle devient source d'erreur. On peut dire que beaucoup d'idéalismes philosophiques sont nés de ce premier blocage. En mathématiques, en effet, il est impossible de distinguer réel et irréel, être et être de raison ; on ne s'occupe pas de la causalité finale et du bien ; la cause exemplaire dès lors devient première... Ce premier blocage est dans le domaine spéculatif.

Dans le développement pratique de l'intelligence, on trouve un blocage analogue, en ce sens que l'intelligence peut s'unir à l'imagination en vue de "réaliser", de "faire" une oeuvre. Il est bien évident que dans la connaissance artistique, intelligence et imagination sont très intimement unies, d'une manière différente que dans les mathématiques, mais analogue. La différence provient de l'élément sensible expérimenté et senti, qui est explicitement intégré lorsqu'il s'agit de la connaissance artistique et qui est écarté lorsqu'il s'agit des connaissances mathématiques. Cette alliance, elle aussi,

peut connaître une certaine excroissance à l'égard des autres développements de l'intellect pratique, celui de la morale et de la politique par exemple, lorsque cette alliance veut être la seule à avoir droit de cité. Tout développement de la connaissance dans ce cas devient pratique et artistique, donc toujours ordonné vers l'oeuvre à réaliser, vers l'oeuvre à faire. Il y a bien là une excroissance de l'imagination qui voile le rôle premier de la finalité dans le développement de la vie humaine.

Il peut y avoir encore, dans l'ordre de la vie pratique, alliance de l'imagination et de la volonté affective. Il est normal que l'amour spirituel ou passionnel, pour se développer, se serve de l'imagination, mais il faut que celle-ci soit dépassée, car le bien est ce-qui-est et non l'irréel. Il est bon de se créer un "idéal" pour s'exciter à l'exercice des vertus et pour réaliser plus efficacement certaines choses, mais il ne faut pas que l'"idéal" masque la réalité et que l'on en arrive à ne plus aimer que cet "idéal". Dans ce cas, l'idéal tue le bien, l'imagination détourne du réel et nous rend incapables d'aimer véritablement.

Il peut y avoir encore, dans la vie pratique, alliance entre la cogitative et l'imagination. On est alors en présence d'une exubérance d'agitation - l'activisme - qui nous prend et veut que nous soyons toujours fébriles.

L'imagination peut encore exalter l'exercice des sensations en y mettant comme une certaine finalité : curiosités malades de toutes sortes... soit de tout voir, de tout entendre... plaisirs exagérés du boire, du manger, exaltation de l'instinct sexuel... L'imagination met alors une sorte d'infini dans ces divers appétits sensibles. Elle engendre une sorte de nostalgie quasi infinie à l'égard de ces biens, nostalgie qui rend toujours assoiffé à leur égard et rend aveugle et indifférent sur les autres appétits humains plus nobles et plus légitimes. Enfin, l'imagination s'alliant à notre amour des richesses vient encore mettre là un certain appétit quasi insatiable. On veut tout avoir, posséder toujours plus...

On voit comment ces excroissances sont à l'origine de tout le déséquilibre et de toutes les erreurs d'ordre spéculatif et d'ordre pratique. Le grand remède sera le retour à l'expérience, un enracinement nouveau dans l'expérience, une attention plus vive à nos sensations, et, dans le domaine pratique, la redécouverte de la cause finale, l'exercice authentique de nos "intentions" droites. Voilà les deux grandes mesures de notre vie intellectuelle : ce-qui-est, mesure de notre vie intellectuelle spéculative, nos "intentions droites", mesure de notre vie intellectuelle pratique. Ces mesures peuvent seules endiguer les excroissances de notre imagination.

En plus de nos connaissances imaginatives, il y a nos souvenirs. Ceux-ci sont des connaissances passées, qui nous apparaissent comme des connaissances déjà vécues et que nous sommes capables de revivre. Pour expliquer ce type nouveau de connaissances, on pose la mémoire, faculté distincte de l'imagination. Celle-ci ne peut pas expliquer ce type spécial de connaissances variées qui réapparaissent, car autre chose est de se représenter telle ou telle image, autre chose est de revivre ce qui a déjà été vécu. Il y a une dimension nouvelle qui exige une nouvelle faculté sensible.

Nos souvenirs venant se bloquer avec nos imaginations seront sources de très grandes erreurs pratiques et même spéculatives. Car ces souvenirs donnent à nos imaginations certaines nuances de réalisme, qui peuvent donner le change et orienter faussement les recherches de nos engagements. On a cru que cela s'était passé comme cela ; en réalité, on reconstruit tout imaginativement, mais le lien avec le vague souvenir donne à cette construc-

tion imaginative une valeur réelle de choses déjà vécues.

Eviter ces erreurs du point de vue spéculatif est beaucoup plus facile que du point de vue pratique. Car du point de vue spéculatif, il suffit de s'en tenir à ses expériences actuelles qui rectifient nécessairement les excroissances imaginatives. Mais du point de vue pratique, on ne peut pas toujours s'en remettre à ses expériences actuelles. On est souvent obligé de faire appel au passé pour se former un jugement prudentiel ; d'où certaines exagérations, dans le sens de la crainte chez les vieillards, dans le sens de l'audace chez les jeunes...

Il est très difficile de purifier ces souvenirs, étant donné le lien si fort qui existe entre imagination et souvenir.

A côté de nos connaissances imaginatives et de nos souvenirs, il y a encore un autre type de connaissance sensible, la connaissance que nous avons de certaines réalités comme nous attirant ou nous repoussant. Nous avons certaines antipathies et certaines sympathies non raisonnées, qui s'imposent brusquement à nos consciences. Il y a un certain flair que l'on peut avoir du danger qui nous frôle ou de celui qui arrive à des êtres qui nous sont chers. Il y a un certain sens très mystérieux qui nous synchronise avec certains événements subits, affectant des êtres qui nous sont proches. Toutes ces connaissances sont d'un type très particulier, car elles ne sont pas représentatives comme les connaissances imaginatives ou le souvenir, mais elles sont plutôt affections et émotions. Elles engendrent des réactions très véhémentes en nous. Pour les expliquer, le philosophe pose une faculté spéciale : la "cogitative", dont l'objet propre n'est pas les qualités sensibles, mais certaines qualités spéciales d'ordre utilitaire et affectif qui relie les êtres entre eux.

Cette faculté est supérieure, plus spirituelle que l'imagination, précisément parce qu'elle saisit quelque chose d'au-delà de la simple représentation, quelque chose de plus indépendant de la matière et de la quantité, qui cependant reste bien sensible, car ce quelque chose demeure très dépendant du singulier comme tel. On pourrait même dire que la cogitative donne le sens du singulier comme tel dans sa relation singulière avec nous-mêmes. Etant la faculté sensible la plus spirituelle, donc la plus proche de notre intelligence, elle reçoit de celle-ci une certaine influence et participe de celle-ci un certain mode de comparaison et de connexion. La cogitative est capable de rapprocher certains faits, d'établir certaines connexions. Evidemment, elle ne saisit pas les liens de dépendance causale au sens profond, mais elle saisit quelque chose d'approchant en considérant certaine connexion habituelle entre certains faits. Ceci est extrêmement important à noter pour comprendre toute la manière dialectique de raisonner, tout spécialement lorsqu'il s'agit de la dialectique des faits, des faits historiques et des faits de conscience.

Cette manière dialectique de raisonner, qui refuse la véritable analyse et la véritable explication causale, demeure au niveau de la "cogitative" et de la réminiscence (mémoire spéciale adjointe à la cogitative). L'intelligence comme telle ne se contente pas de mettre en parallèle, de voir la connexion des faits, elle veut analyser pour saisir le principe, elle raisonne pour saisir les liens de dépendance causale. La cogitative ne peut pas le faire. Pour demeurer dans l'existant, dans le concret, par une sorte de haine de l'analyse philosophique spéculative, qui conduit nécessairement à la théologie naturelle, on veut ramener toute la connaissance philosophique à la description phénoménologique, à cet effort de perception de l'état natif de l'existant, ou à la seule dialectique historique de l'enchaînement des faits. On ne voit pas que dans cet effort on met l'intelligence au service de la

cogitative, on l'asservit au sensible, on la rend captive du monde physique. On n'accepte plus la captivité pratique de l'autorité d'une autre intelligence, encore moins la captivité divine de la foi, mais délibérément, avec spontanéité, on veut demeurer dans le domaine de la description phénoménologique ou dans la dialectique historique.

A côté de tous les blocages que l'imagination essaie toujours de réaliser pour s'ériger en reine, il faut signaler le dernier blocage qu'elle réalise entre cogitative et intelligence. Il est ancien, puisque déjà les nominalistes prétendaient que le premier objet que l'intelligence humaine atteint était le singulier ; que la connaissance de l'universel était une connaissance seconde, dérivée, qui constituait la logique et la métaphysique.

Ce n'est donc qu'en comprenant les exigences propres de l'intelligence humaine comme intelligence que l'on peut éviter ces confusions et ne pas s'arrêter à la pure description. Puisque ces doctrines phénoménologiques et ces dialectiques historiques rejettent tout principe - ce en quoi elles sont logiques avec elles-mêmes, car à ce niveau de la connaissance des singuliers par la cogitative, il n'y a aucune saisie possible de principe - on ne peut plus les réfuter par un raisonnement. Celui-ci ne peut les atteindre. Car tout raisonnement s'appuie sur des principes ou y conduit, et se situe au niveau de l'activité de l'intelligence comme telle, par conséquent au-delà de toute description phénoménologique et de toute dialectique historique. En face de ces doctrines, on ne peut donc employer qu'une argumentation "ad hominem" : ces doctrines qui se servent d'expressions, de termes, de notions, prétendent que ces notions, ces expressions, ces termes ont une signification précise ; cela est en contradiction avec leurs propres doctrines, car, selon leurs doctrines, tout est relatif et n'a qu'une valeur momentanée et historique. De plus le langage est analytique ; le langage constamment explique les "pourquoi", use de "parce que", ce qui s'oppose à la pure description. Donc, il faut nécessairement reconnaître que la philosophie descriptive et la dialectique historique sont en deçà du langage. Celui-ci est encore trop intellectualisé ! En réalité, pour eux, la philosophie est action, fabrication. Mais alors n'écrivons plus de doctrine ! Agissons, fabriquons ! La cogitative, en effet, si elle n'est pas au service de l'intelligence spéculative, est tout entière adonnée à l'exercice des passions instinctives.

## 19 - NOS TROIS JUGEMENTS D'EXISTENCE - NATURE DE L'EXISTENCE - ULTIME RECHERCHE DE LA REFLEXION CRITIQUE

Après avoir réfléchi d'une manière critique sur l'unité et la diversité de la métaphysique, sur l'unité et la diversité des transcendants, après avoir montré comment notre connaissance intellectuelle se distingue de notre connaissance sensible, comment notre connaissance se diversifie en appréhension, jugement et raisonnement, et comment seul le jugement, dans ce qu'il a de plus lui-même, nous permet d'atteindre ce-qui-est dans son exercice même d'être, après avoir situé le rôle propre de notre connaissance sensible et ses diverses orientations, il est nécessaire de considérer comment :

- d'une part, toute recherche métaphysique se fonde en dernier lieu sur la découverte de l'existence du "ça existe" (cette découverte exige en effet le concours simultané de l'intelligence et des sens, c'est pourquoi nous ne pouvons pleinement la comprendre qu'après avoir réfléchi d'une manière critique sur la nature du jugement et des sensations externes) ;

- d'autre part, nous ne pouvons saisir métaphysiquement ce qu'est l'existence qu'après avoir analysé les divers types de jugements d'existence que nous pouvons poser : "ça existe", "j'existe", "il existe un Etre nécessaire".

Ces trois jugements d'existence, irréductibles entre eux, nous permettent de déceler ce qu'il y a de tout à fait propre à l'existence, son caractère ultime et fondamental, transcendant et immanent, à la fois si extrinsèque et si intime.

Etant donné le caractère très actuel de ce problème de l'existence, nous avons jugé bon d'en faire une étude plus explicite en situant ce problème au terme de cet effort de réflexion critique. L'étude métaphysique de l'existence ne peut se faire en effet qu'au terme de la métaphysique, tellement fondamentale et première est l'existence. Or, le fondement est toujours ce qui est présupposé. C'est pourquoi on ne peut l'explicitement parfaitement que dans un dernier effort de réflexion critique.

Dès que l'on situe la critique avant la métaphysique, ainsi que cela s'est fait depuis Kant, on est comme logiquement amené à considérer ce problème fondamental de l'existence comme le problème essentiel. C'est ce que nous pouvons constater, en effet, avec la situation si extraordinaire de la philosophie existentialiste, qui centre toutes ses recherches philosophiques sur l'existant, sur l'exister, sur l'existence. Ce qui est ultime devient primordial. Nous touchons là l'ultime contradiction de l'idéalisme. Ces philosophies existentialistes veulent sortir de l'idéalisme cartésien, kantien ou hégélien, mais elles en demeurent en réalité prisonnières et ne font que pousser ces diverses formes d'idéalismes jusque dans leurs ultimes conséquences.

Avant de nous demander ce qu'est l'existence et de préciser son originalité, avant de voir la place que prend un tel problème pour le philosophe, il n'est pas inutile de constater brièvement que ce terme, qui connaît aujourd'hui une telle vogue, a reçu dans les diverses doctrines philosophiques des significations très variées. Evidemment, nous ne pouvons pas faire ici une étude exhaustive de ces diverses significations ; il suffit d'en signaler certaines particulièrement importantes et révélatrices.

Commençons par le "Philosophe", comme on le nommait au Moyen-Age, puisque certains ont prétendu qu'Aristote ne s'était pas intéressé au problème de l'existence. Il est avant tout le philosophe de la substance, dit-on, c'est-à-dire de l'essence. Nous ne le pensons pas. Aristote est le philosophe de l'être, de ce-qui-est ; par le fait même l'existence **intéresse** directement sa philosophie.

Mais évidemment, il n'y a pas chez Aristote de définition de l'existence au sens tout à fait propre, bien que celui-ci reconnaisse qu'il y ait une question propre à son égard, et que cette question est même ce qu'il y a de fondamental dans sa philosophie.

Ce qui intéresse Aristote, c'est ce-qui-est, l'existant (1). Toutes ses ana-

---

(1) Le "tode ti" exprime la réalité existante déterminée, ce qui est séparé des autres, d'une manière autonome ; le "to oti" (quod res sit) exprime le fait qui s'impose ; le "oti eoti" (ea sint), "**que les choses soient**" ; le "to ein" exprime l'être qui existe ; le "to ein" a été souvent traduit en latin par "esse", lorsque le sens s'y prêtait (cf Met. 1070 a 32 ; b 1 ; De int., 1 à 16).

lyses philosophiques partent de cet existant ; on se demande ce qu'il est comme être, ce qu'il est comme mobile, ce qu'il est comme vivant, ce qu'il est comme vivant libre, et l'on revient toujours à **ce-qui-est**. C'est pourquoi Aristote distingue avec tant de soin la logique (l'"organon") de la philosophie, la mathématique de la philosophie première, puisque les unes ne regardent que des connexions formelles, l'autre atteint ce-qui-est (1).

Avec la métaphysique de saint Thomas, l'existence (l'esse) prend un sens très précis en se distinguant nettement de l'essence (essentia). L'existence est définie comme l'actualité ultime de ce-qui-est. Comparée à l'essence, elle apparaît comme l'acte second. L'essence constitue la réalité dans ses déterminations spécifiques, mais ces déterminations demeurent ordonnées à l'existence qui les actue d'une manière ultime. L'existence est par le fait même ce qu'il y a de plus formel, de plus actuel, de plus intime à chaque réalité. C'est ce qui pose chaque réalité en dehors de ses causes (2).

Avec le mystère de la création, l'existence participée apparaît comme l'effet propre de la Cause première. Dans celle-ci, Dieu atteint tout ce qui est et y demeure intimement présent. La métaphysique de saint Thomas demeure cependant nettement une métaphysique de l'être, qui se situe au-delà de la distinction entre l'essence et l'existence - elle demeure dans la ligne

---

(1) Dans Boèce, nous trouvons certaines définitions de l'"esse" qui seraient intéressantes à relever : vu le rôle et la place que ce philosophe tient, il constitue un des liens entre la philosophie aristotélicienne et la formation de la philosophie latine. Or, pour Boèce, l'existence est ce qui est : "Esse, id quod est, unde est hoc... omne esse ex forma est." (cf. De unitate et uno) "Esse non est nisi ex conjunctione, esse est existentia formae in materia..." (cf. De duabus Nat.)

(2) De Potentia, Q. 7. a. 3, ad 9 :

"Ce que je dis existence (esse) est entre toutes les réalités le plus parfait. Ce qui est évident, parce que l'acte est toujours plus parfait que la puissance. Or, chaque forme déterminée (signata) n'est intelligée en acte que par cela même que l'esse est posé. Car l'humanité peut être considérée comme existant dans la puissance de la matière, ou dans la vertu de l'agent, ou même dans l'intelligence : mais ce qui possède l'esse, est effectue existant en acte.

D'où il est évident que ce que je dis "esse" est l'actualité de tous les actes, et par cela même c'est la perfection de toutes les perfections.

Et il ne faut pas comprendre qu'à ce que je dis "esse" soit ajouté quelque chose qui soit plus "formel", le déterminant comme l'acte de puissance : un "esse" de cette sorte serait autre selon l'essence que celui qui est ajouté pour le déterminer.

Or rien ne peut être ajouté à l'esse, qui lui soit étranger, si ce n'est le **non-être**.

Donc l'esse n'est pas ainsi déterminé par un autre comme la puissance par l'acte, mais bien plutôt **comme** l'acte par la puissance. Car dans la définition des formes, les matières propres sont impliquées à la place de différence, comme lorsqu'on dit que l'âme est l'acte du corps physique organique. De cette façon **cet esse** se distingue de cet **esse** en tant qu'il est de telle ou telle nature. C'est ce que dit **Denys** : bien que les vivants sont plus nobles que les "existants" l'esse est plus noble que le vivant, car les vivants n'ont pas seulement la vie, mais avec celle-ci ils ont en même temps "l'esse".

de celle d'Aristote tout en explicitant et approfondissant nettement certaines questions, entre autres celle de l'existence.

Le problème de l'existence prend dans la philosophie de Descartes une place toute nouvelle. Du fait même qu'il met en doute l'existence des réalités physiques et celle de son propre corps, la question de l'existence devient comme primordiale et en même temps l'existence n'apparaît plus comme quelque chose d'immédiatement saisi, expérimenté, mais comme quelque chose d'inféré (1). Le jugement d'existence que l'on porte sur les réalités physiques est le fruit d'une argumentation. Cette argumentation se fonde sur l'affirmation : "je suis". Le "je suis" apparaît dans la conscience que nous avons de penser : "je pense, donc je suis", donc j'existe. Mais l'existence comme celle des réalités physiques apparaît donc comme déduite du "je pense". Par l'idée d'infini, Descartes pose l'existence première, celle de Dieu. Il y a donc une continuité telle entre l'ordre objectif et la réalité existentielle que l'on peut du premier poser l'autre.

Cela ne veut pas dire que Descartes confonde ce qui relève de l'ordre de la détermination formelle et ce qui relève de l'existence. Il ne les confond pas, mais il considère qu'il y a une connexion nécessaire de l'un à l'autre. L'existence pour lui est atteinte par un jugement déduit d'une première intuition claire.

Dans la cinquième Méditation, Descartes affirme : "Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais, néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits... De cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de Lui, et partant qu'Il existe véritablement. Non que ma pensée puisse faire que cela soit ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité, mais au contraire la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à savoir cette pensée... Je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité".

'En définitive, c'est parce que l'on conçoit clairement et distinctement cette identité en Dieu qu'il affirme. C'est en fonction de cette connaissance claire qu'il pose l'existence. C'est bien toujours par l'idée et en l'idée que l'existence est atteinte par l'intermédiaire du jugement et de la volonté. Elle n'est donc pas atteinte directement. D'autre part, l'existence est le fruit propre de la cause efficiente, puisque, même en Dieu, l'existence est affirmée comme relevant de la "quasi cause efficiente". C'est pourquoi toute existence, comme toute vérité, dépend en définitive de la causalité efficiente divine et s'y ramène. Considérée en elle-même, l'existence est une perfection, la souveraine perfection, certes, toute relative à l'efficacité. Aussi, d'une part on peut dire que l'existence échappe complètement à toute idée, à toute conceptualisation, elle échappe complètement à l'ordre formel pour ne relever que du jugement, de la volonté et de l'efficacité. Or, n'oublions pas que pour Descartes l'efficacité a un primat absolu à l'égard de l'ordre formel

---

(1) Il faudrait ici voir la conception de l'existence chez les nominalistes, surtout chez Occam, pour mieux saisir la position de Descartes.

- celui-ci se réduisant au pur possible, à l'être potentiel. L'ordre qu'Aristote établissait entre l'agent et la matière, le sujet patient, Descartes semble l'établir entre l'efficient et la forme. Voilà le primat très net de l'existence, d'une existence qui est "perfection souveraine" au détriment de l'ordre formel. Mais d'autre part, cette existence est toujours comme déduite et en cela même dépend toujours de l'idée, comme d'une condition *sine qua non* qui la termine et la modifie. La position de Descartes à l'égard de l'existence est évidemment complexe. On pourrait se demander dans quelle mesure elle contient en elle-même comme une double possibilité de développement, celui des divers essentialismes et celui des existentialismes (1).

Signalons seulement ici comment pour Kant l'existence est une des catégories. Dans la table des concepts de l'entendement, nous trouvons sous la modalité l'existence à côté de la possibilité et de la nécessité. Kant précise que "la nature est l'existence des choses en tant que celle-ci est déterminée suivant les lois universelles" (2). Tout dans le monde sensible a une existence empiriquement conditionnée. Quant à la chose qui existe nécessairement, "elle doit être telle que dans l'ordre des fins elle ne dépende d'aucune autre condition que de son idée" (3). L'existence est donc un concept a priori qui nous permet de connaître formellement ce-qui-est - que celui-ci soit empiriquement conditionné ou nécessaire ; ce quelque chose, dans son être propre, c'est la "chose en soi" qui correspond au concept a priori d'existence et que nous ne pouvons pas saisir.

Il est facile de comprendre que dans la philosophie de Leibniz l'existence est comme une conséquence de l'essence. Celle-ci est principale pour ne pas dire unique. Sa conception des monades et le principe de raison suffisante le montrent avec suffisamment de netteté, puisqu'en raison du principe de raison suffisante aucune énonciation ne peut être jugée vraie, ni aucun fait ne peut être reconnu comme existant sans qu'il y ait une raison suffisante (ou une raison déterminante, une raison de convenance et d'harmonie) pour qu'il en soit ainsi.

Pour Hegel, l'esprit est l'existence puisque le réel c'est l'idée. Or, l'esprit c'est l'essence absolue et réelle qui se soutient elle-même. La dialectique de la pensée est aussi la dialectique de l'existence : celle-ci pose, nie et reconstruit à un stade plus élevé. Au terme on aboutit à la pensée se saisissant elle-même. Donc tout ce qui existe est esprit, idée.

---

(1) Spinoza précise la nature de la substance par l'existence et la nature de l'existence par la substance : "L'existence d'une substance résulte de sa seule définition." (Théo. VIII, ch. 1) Et la substance c'est "ce qui existe en soi et qui est conçu par soi". Quant à l'éternité, c'est "l'existence elle-même telle que l'on conçoit qu'elle découle nécessairement de la seule définition de la chose éternelle". Toute la réalité de l'existence se ramène à la substance - l'existence est conçue plutôt comme un devenir, une propriété, une conséquence de la substance. Pour Locke l'existence est une idée simple qui nous est communiquée par chaque objet extérieur ou par chaque idée que nous apercevons en nous. Car l'existant c'est ce qui est actuellement (De l'entend. I, ch. 7, p. 16). Nous avons une connaissance intuitive, une perception de notre existence. Par là, on peut prouver l'existence de Dieu.

(2) Kant, Critique de la raison pure, Trad. p. 121.

(3) Kant, Critique du jugement, p. 232.

Les existentialistes s'opposant à la dialectique formelle de Hegel ou à une conception logique de l'essence leibnizienne, conçoivent l'existence non seulement comme dépassant l'essence, mais bien souvent comme la supplantant, la supprimant... Il ne reste que l'existence ; ou bien ils la conçoivent comme opposée à l'essence et la transcendant.

L'intention profonde de Heidegger semble la recherche d'une ontologie universelle. C'est une philosophie de l'être qu'il veut élaborer. Parfaire la phénoménologie en la dépassant pour revenir à la véritable dimension métaphysique de l'être. Cette véritable dimension peut se découvrir par "l'essence même de l'homme" qui est "ek-sistence", c'est-à-dire ouverture à l'être, disponibilité pour l'être. C'est cet être de l'existence qui intéresse Heidegger.

Ce qui caractérise la vie humaine c'est "d'être hors-de-soi", d'être "ek-stasis", d'être dans l'être même, car l'homme n'est que le "gardien" de l'être. Celui-ci le dépasse, le contient. L'homme est comme enraciné dans cette terre nourricière de l'être. Voilà pourquoi tout en lui est appel à l'être, un abîme, un vide pour l'être : une ek-sistence. Celle-ci est en réalité toute relative à l'être, toute dépendante de l'être. Mais cette relation de dépendance est inséparable du don de l'être à l'ek-sistence. L'être a besoin de l'ek-sistence pour devenir.

L'existence, en réalité, est considérée comme une "relation transcendantale pure" qui s'empare de tout l'être et le projette vers l'Être.

La philosophie de l'existence, pour Jaspers, s'appelle "existentielle" en raison de sa fidélité à l'exception. Jaspers précise cependant que "l'existence n'est pas le but mais l'origine de l'acte de philosophie qui se saisit en elle". Il y a comme trois cycles de l'existence : celle qui est aux limites du savoir ; celle qui est comme l'action intérieure de la liberté ; celle qui est face à sa transcendance. Il faudra donc unir raison et existence, découvrir l'unité de l'existence et de la liberté et comprendre son ordre vers la transcendance. Dans ces conditions, on peut dire que pour Jaspers l'existence c'est l'individu au sens le plus élevé du mot, l'individu libre, le sujet singulier qui entre en rapport avec lui-même et qui découvre en lui une source unique et peut-être inépuisable de possibilités. C'est le foyer d'où jaillissent comme des flammes les actes concrets d'une personne. On peut encore dire que c'est l'homme qui joue son destin dans le temps devant la mort, c'est l'homme qui, par sa décision, peut se perdre ou se gagner, "venir à soi" ou "se manquer". C'est ce pouvoir d'être ou de ne pas être, lié à une décision libre. C'est le gémissement de la liberté. On pourra donc affirmer également que l'existence c'est toujours l'exception, ce qui échappe à la science, que c'est toujours "l'existence possible". Elle a toujours à se faire puisqu'elle n'est que par le mouvement où elle ne cesse de se dépasser. Elle ne peut se fixer dans une image objective d'elle-même sans s'abolir. On ne peut objectiver l'existence, car elle se conquiert, elle se fait, elle se défait toujours.

Autrement dit, pour Jaspers, l'existence est aux limites de l'être-objet, de l'être-là (Dasein), du monde (l'être empirique), elle est "l'être-moi". Je ne suis plus pour moi un objet, elle est ordonnée à "l'Être en-soi" qui est comme son pôle d'attraction. On comprend alors comment l'existence, s'identifiant à la liberté, vit de décisions, de risque, d'audace. Le retour à l'objectivité est comme une sorte d'abdication qui peut mériter le nom de chute et de trahison. Quant à se transformer soi-même jusqu'à s'ouvrir à la certitude intime du moi subjectif libre, du sujet dans ce qu'il a d'inaliénable, c'est transcender (1). Transcender c'est concevoir le caractère à la fois enveloppant

(1) Cf. M. Dufrenne et P. Ricoeur, Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, 1947, p. 47-51.

et débordant de l'être. En transcendant on trouve l'existence. Pour Jaspers, tout se noue donc autour de la liberté, celle-ci est l'acte d'exister, elle est constitution de l'existence. Et cette liberté, il la définit comme l'acte par lequel je suis celui qui choisit.

Pour Sartre enfin, la conscience est un être dont l'existence pose l'essence. Elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence. Dans la réalité humaine, "l'existence précède et commande l'essence" (1). "...Ce jaillissement originel de la liberté est une existence." (2) "L'être-conscience" est "l'existence" (3). "L'Être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à "distance de soi" comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant." (4)

La liberté est l'être du "pour soi", elle est acte pur, elle n'a pas d'autre limite qu'elle-même, et par le fait même n'est soumise à aucune nécessité logique. La liberté, c'est l'être humain mettant son passé hors du jeu, en secrétant son propre néant. Elle est l'être de l'homme, l'homme est tout entier libre. On comprend alors comment, pour Sartre, la liberté est au-delà de l'essence. Elle est l'étoffe de mon être, la néantisation de l'en-soi. Cette néantisation est l'origine de la transcendance du pour-soi et ce qui lui permet d'échapper à son essence. Elle est l'existence pure qui se fait perpétuellement. En même temps, elle est le fondement de toutes les essences, puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l'homme dévoile les essences. Quant à l'existence de l'être en soi, c'est "l'aventure individuelle" (5). Cet être, du reste, est opaque à lui-même.

Quant à l'être total, l'être idéal, "l'esse causa sui", "c'est celui dont l'existence est synthèse unitaire de l'en-soi et du pour-soi". Cet être serait l'en-soi fondé par le pour-soi, identique au pour-soi qui le fonde.

Sous la lumière de cet être idéal, nous jugeons l'être réel. Ce réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de l'être "cause de soi".

Par cette trop brève topique, nous voyons combien la signification de l'existence apparaît comme complexe et diverse. Depuis la signification du "tode ti" d'Aristote à celle de Sartre, il y a apparemment non seulement diversité, mais opposition : l'en-soi n'existe pas, seul l'individu existe. Entre la signification de l'existence d'un Spinoza et celle de Heidegger, il y en a encore, à première vue, un abîme infranchissable ! On serait tenté de dire que cette expression est devenue purement équivoque et que, par le fait même, elle est inutilisable. Il vaut mieux l'abandonner puisque le langage doit avoir une signification nette qui permette le dialogue entre les hommes, même s'ils sont philosophes.

---

(1) L'Être et le Néant p. 513 - "La conscience est un être dont l'existence pose l'essence" (ibid. p. 29)

(2) Ibid. p. 520

(3) Ibid. p. 127

(4) Ibid. p. 120

(5) Ibid. p. 715

Avant d'affirmer cette pure équivocité, tâchons de voir si cette diversité ne cache pas une certaine unité très mystérieuse et très profonde. Avec l'existence, nous ne sommes pas en présence d'une de ces expressions tellement pleines de sens qu'elles répugnent par nature à être réduites à une notion trop limitée et univoque. N'y a-t-il pas précisément entre la pure équivocité et la pure univocité la place pour des expressions d'une très grande richesse de contenu qui, par le fait même, impliquent une diversité dans une certaine unité ? Nous pensons que l'existence est telle.

#### A - Sens de l'interrogation

C'est à partir de la constatation des réalités qui l'entourent, à partir de leur utilisation, ainsi que de celle du langage, que l'enfant se pose des "pourquoi". Il interroge et ne cesse d'interroger... Ces "pourquoi" ne sont encore que des interrogations quasi instinctives dénotant cependant l'avidité d'un esprit encore tout immergé dans le sensible, l'imaginatif, et qui pourtant commence à deviner qu'il y a entre les réalités des connexions, des relations intimes... Par ces "pourquoi" l'enfant cherche à relier entre elles les choses qu'il voit, les paroles qu'il entend, et cherche pourquoi, de fait, elles apparaissent ainsi reliées ou séparées. Ce désir de collation d'ordre s'éveille en lui et le rend très curieux, très avide de savoir...

Ce qui est vrai de l'enfant, l'est aussi de l'adulte ou même de l'homme mûr qui commence à se passionner pour telle ou telle science. Dans ce domaine particulier qu'il a choisi pour être son terrain d'exploration, il se posera une quantité de questions, il constatera une quantité de faits que d'autres, non initiés à ce domaine particulier de recherche, ne se poseraient pas. L'éveil et l'attention de son intelligence l'obligent constamment à interroger ce qu'il voit... et ceux qui savent, les maîtres morts comme les maîtres vivants.

A travers ce réseau de connaissances imparfaites, encore très imaginatives, où l'on définit les choses par leurs noms, ayant appris petit à petit à les reconnaître, ou même à travers ce réseau de connaissances scientifiques très élaborées, où l'on définit les réalités par des lois selon des connexions qui apparaissent comme nécessaires, vont surgir de véritables questions métaphysiques.

Pour le philosophe, ou du moins pour celui qui le devient, poser une question, c'est interroger sur ce qu'il ne sait pas, en vue d'être éclairé et d'acquiescer le véritable savoir. Si l'on admet que le philosophe, l'ami de la sagesse, est précisément, comme le voulait Socrate, celui qui sait qu'il ne sait pas, c'est vraiment le propre du philosophe de poser des questions. Car cet ami de la sagesse l'aime comme une richesse qu'il ne possède pas encore, comme un bien qu'il ne possède que très mal. De plus, il sait qu'il ne saura jamais assez, car il connaît déjà un peu les exigences de la vérité. Il a déjà compris que plus il saura, plus il se creusera en lui de nouvelles exigences et de nouveaux désirs. C'est pourquoi le propre du philosophe est non seulement de poser des questions, mais de poser toujours certaines questions. Car n'oublions pas que l'on ne peut interroger que lorsqu'on sait que l'on ne sait pas, ou lorsqu'on sait que l'on ne sait que très imparfaitement.

Mais il faut aussi, pour interroger, avoir le véritable désir de savoir. S'il n'y a pas cette volonté de savoir, on demeurera dans une sorte d'inertie, de torpeur, d'indifférence.

Interroger est donc le grand moyen de sortir de l'ignorance. Mais pour que ce moyen soit choisi et utilisé efficacement, il suppose comme tout

moyen l'amour de la fin à laquelle il doit nous conduire, c'est-à-dire l'amour de la connaissance, de la connaissance parfaite, scientifique, celle qui recherche les causes propres. On ne peut pas normalement interroger pour le seul plaisir d'interroger, à moins que l'on ait l'amour de la dispute, de la dialectique... ou de la "tentation" dans son sens étymologique. Un étudiant peut interroger son maître pour la seule joie de l'ennuyer, de le mettre dans l'embarras... Cela se voit ! Normalement, on interroge en vue d'acquérir telle connaissance que l'on ne possède pas encore. On n'utilise ce moyen que si l'on ne possède pas encore la fin qu'il doit nous procurer. On n'interroge que si l'on ne sait pas, que si l'on est dans une certaine pauvreté et déficience intellectuelle. C'est pourquoi, suivant que cet amour de connaître et le sens de nos déficiences sont plus ou moins lucides et conscients, nos interrogations ont des tonalités très diverses : depuis les interrogations instinctives de l'enfant jusqu'aux interrogations les plus réfléchies, les plus critiquées du savant qui cherche dans son laboratoire..., depuis les cris d'interrogations de celui qui aime passionnément et qui veut savoir s'il est aimé... jusqu'aux interrogations du fonctionnaire désabusé qui interroge pour accomplir ce qu'il est obligé d'accomplir pour gagner de l'argent...

Au-delà de toutes ces diverses interrogations, comme les fondant toutes, étant leur véritable support, ce sans quoi elles ne pourraient pas se poser, il y a l'interrogation à l'état pur, pourrait-on dire, celle qui correspond à l'état le plus pauvre de notre intelligence et à sa plus profonde inclination, à son amour le plus intime de connaître, l'interrogation qui porte sur l'existence même : "est-ce que ça existe ?".

Une telle question est tellement primordiale, tellement première que dans notre vie quotidienne, nous n'y faisons plus même attention. Elle est comme étouffée par toutes les autres interrogations dont l'unique souci porte sur les déterminations de plus en plus particulières de ce-qui-est. Et pourtant ces interrogations n'ont de sens réel qu'en présupposant admise l'existence du sujet dont on cherche à préciser les diverses déterminations spéciales.

Cette question fondamentale traduit bien l'état le plus pauvre de notre intelligence, car si celle-ci ne sait pas si ça existe, elle ne sait encore rien de réel de son sujet. Elle ne peut que s'imaginer, se représenter en mirage, en mythe, en hypothèse ce qui lui semble être la vérité (mais elle n'a pas encore pu discerner entre le réel et l'imaginaire, entre ce qui existe et le possible).

D'autre part, cette question exprime également l'inclination la plus profonde de notre intelligence. Car si celle-ci est bien ordonnée à la connaissance de la nature des réalités, de leurs déterminations essentielles, structurales, cependant elle a un ordre plus foncier encore, plus radical à la connaissance de ce qu'elles sont en tant qu'existants. La première chose à laquelle s'intéresse l'intelligence, c'est de saisir s'il s'agit de quelque chose qui existe ou qui n'existe pas ; la dernière chose qui puisse la satisfaire, c'est de contempler ce-qui-est. En réalité, on ne contemple pas les formes, les déterminations, mais ce qui existe, du moins lorsqu'il s'agit d'une contemplation métaphysique.

Il nous suffit ici de constater qu'elle est l'interrogation fondamentale, sur laquelle s'édifient toutes nos autres interrogations.

Il serait évidemment très intéressant de préciser comment apparaît une telle interrogation. Comment elle se pose en premier lieu d'une manière plus ou moins distincte.

Précisons le sens exact d'une de ces interrogations : "est-ce que ça existe ?".

Nous ne questionnons pas alors sur la nature de la réalité, ni sur ses qualités et ses déterminations, nous ne cherchons pas à l'analyser, à la distinguer avec précision de tout ce qui l'entoure, mais nous nous demandons simplement et globalement, si ce que nous avons touché de la main ou heurté du pied, ce que nous avons vu ou entendu, ce que nous avons rêvé ou imaginé, si cela existe. Est-ce vraiment une réalité qui s'impose à moi, qui m'est étrangère, distincte de moi et qui existe en elle-même ou en dépendant d'autres réalités... ou au contraire, suis-je devant une hallucination, un mirage, quelque chose qui n'existe que dans mon imagination créatrice, fabulatrice ?

Cette question primordiale peut même aller plus loin et devenir comme une sorte d'interrogation intime que nous nous posons à nous-mêmes : est-ce que moi-même j'existe ? Car, si j'interroge ce que je vois, ce que je touche en me demandant si cela existe, c'est très bien, mais suis-je tout à fait sûr que moi-même j'existe ? Suis-je tout à fait sûr que mon corps que je vois, que je touche, existe ? Est-ce que ce corps est une réalité ? Est-ce que moi-même, au plus intime de ma conscience, j'existe ? Est-ce que je suis une certaine réalité ? Et comme au-delà de cette interrogation intime nous pouvons encore nous demander : y a-t-il d'autres êtres, autres que ceux que je vois, que j'expérimente, autres que ce que je suis, qui pourraient exister ? Y a-t-il un Etre premier qui existe nécessairement ? Ou bien suis-je entièrement dupe d'une sorte de mirage permanent qui m'enveloppe ?

Au fond qu'est-ce qui existe ? (1)

---

(1) Il serait intéressant de préciser comment ces trois grandes interrogations sur l'existence : "est-ce que ça existe ?", "est-ce que j'existe ?", "est-ce qu'un Etre absolu premier existe ?", nous dévoilent les trois dimensions de la pauvreté et de l'appétit de notre intelligence. A l'égard de ce qui nous entoure, cette première question nous montre l'isolement de notre intelligence, son dépassement, provenant de sa fragilité de "benjamine". N'est-elle pas ce qui apparaît en dernier lieu dans notre univers ? L'homme est au sommet de tout l'univers et apparaît génétiquement en dernier lieu, et dans l'homme, c'est l'intelligence qui s'éveille en dernier lieu. Aussi dans notre univers physique elle est toujours comme la dernière, la plus petite, la plus désarmée, mais en même temps, elle seule peut interroger sur l'existence des choses, mettre en cause leurs réalités, les "secouer" même, de telle façon qu'elle se demande si c'est ça qui tient vraiment. Cette benjamine a cette audace extraordinaire ! Elle n'appelle pas seulement les choses par leurs noms, elle ne se contente pas seulement de les utiliser, mais elle leur demande de comparaître devant elle, et leur demande si elles existent vraiment ou si elles n'existent qu'en apparence comme des fantômes et comme de beaux rêves.

A l'égard de nous-mêmes, cette seconde interrogation nous montre l'ignorance de notre intelligence. Elle peut se demander si vraiment l'âme humaine, qui est sa "source" maternelle, existe. Elle peut mettre en cause même son existence. Elle n'est donc pas seulement un enfant isolé, perdu au milieu d'étrangers, même relativement à ce qui lui est le plus intime, elle n'est pas totalement à son aise. Elle, qui est faite pour savoir, ne sait même pas qui est sa mère, et se demande si elle existe. Elle est comme un "enfant aveugle" qui ne peut que toucher celle qui la porte dans l'être.

Enfin, à l'égard de l'Etre premier, elle interroge si cet Etre existe. Cette dernière interrogation nous montre que notre intelligence ignore même son "père". Elle est comme une "orpheline" qui n'a jamais vu le regard de son père et qui n'a jamais entendu sa voix ; elle a seulement entendu parler de lui. Mais cependant cette "benjamine" si fragile, si pauvre, a l'audace

...

Ce n'est qu'à ce niveau, à ces degrés d'intensité que cette question est vraiment primordiale et qu'elle met en cause tout ce qui nous entoure, tout ce que nous sommes. Une telle interrogation possède alors un mode pleinement philosophique et métaphysique portant sur le sujet même de tout ce que nous connaissons. De ce point de vue, on peut dire qu'elle est le fondement de la véritable enquête métaphysique ; jusque-là on était plus ou moins demeuré dans une sorte de dialectique formelle ou imaginative, ou même dans une sorte de topique reposant sur les opinions des autres. Devant cette question nous sommes obligés de nous rendre compte que cette dialectique et cette topique si intéressantes et si subtiles soient-elles, n'ont aucun intérêt philosophique tant que nous n'avons pas répondu à cette interrogation. La question première, dit saint Thomas à la suite d'Aristote, c'est le "an est ?", "est-ce que ça existe ?".

#### **B - Sens de la réponse : "ça existe"**

Le jugement d'existence que nous portons sur ce qui nous entoure est la première réponse. Ce jugement d'existence dans ce qu'il a de plus simple, de plus direct, s'énonce de cette manière : "ça existe". Par là, nous affirmons que nous nous trouvons devant une réalité dont nous ne pouvons pas nier qu'elle est. Nous ne disons encore rien sur les diverses déterminations, mais nous affirmons seulement que cette réalité est là, présente, et que nous ne pouvons pas nier son existence, sans nous enfermer dans une impossibilité absolue de dire quoi que ce soit sur ce qui est, et par le fait même, sans être condamnés à suspendre tous nos jugements philosophiques.

Ce jugement d'existence met en exercice nos diverses facultés de connaissance et se réalise selon un mode extrêmement concret et singulier, répugnant évidemment à toute abstraction. Il doit nous mettre en contact direct avec la réalité, sans intermédiaire. Une certaine continuité existentielle s'établit alors entre celui qui affirme et la réalité existante, terme propre de cette affirmation. C'est pourquoi ce jugement d'existence, dans son caractère ultime, non seulement se sert du sens du toucher, mais encore se réalise en celui-ci. C'est en touchant ce qui nous entoure, en palpant la réalité, que nous sommes convaincus de son existence, de son caractère propre et irréductible dans l'être. Nous sommes alors obligés de reconnaître "ça existe", même si nous ne savons pas ce que c'est, si nous n'arrivons pas à préciser sa nature : est-ce un vivant ou un non-vivant, est-ce une réalité naturelle ou une oeuvre artificielle... ? Peu importe, nous savons qu'il y a là un être qui est. Ce

---

...  
d'interroger, de demander qui est son père, qui est sa mère, qui sont ses frères. Elle a l'audace de demander si vraiment ils existent. Car elle ne peut se passer d'eux. Cette audace est celle du pauvre qui par instinct sait qu'il ne peut vivre sans ceux-là mêmes qu'il ne possède pas. C'est pourquoi il les cherche avec tant de force, tant de ténacité. C'est une question de vie ! Ce n'est pas du luxe, ce n'est pas quelque chose de secondaire dont on peut se passer, c'est vraiment le nécessaire. L'intelligence a besoin pour se développer de l'existence de ce monde, de celle de l'âme humaine, de celle de son père, autrement elle mourrait de faim, disparaîtrait, serait annihilée. Par là, les trois dimensions de l'appétit naturel de l'intelligence sont manifestées : se nourrir de toutes les réalités qui l'entourent en les connaissant, s'intérioriser et se stabiliser en se connaissant, se dépasser en s'approfondissant, en s'élevant, et en vivant, par la contemplation, de Celui qui lui est toujours présent comme Père de notre intelligence.

quelque chose que nous avons touché existe. C'est un fait dont nous sommes convaincus par l'expérience elle-même, sans savoir nécessairement comment ce quelque chose existe. Il vaut presque mieux ne pas le savoir pour que l'originalité tout à fait propre de cette affirmation, "ça existe", nous soit manifestée dans toute sa pureté ; autrement dit, pour que le "ça" demeure dans l'ombre, et que toute l'actualité de l'expérience demeure saisie par le verbe "existe", "est".

C'est dans un verbe que l'existence nous est révélée en premier lieu, et dans le verbe le plus pur et le plus fort qui soit : le verbe "être". Ce verbe qui n'est que "verbe" a pour unique fonction d'actualiser ou, si l'on préfère, d'exercer ce qu'il qualifie, ce qu'il affecte.

C'est pourquoi, si ce jugement d'existence est très pauvre dans son explicitation, du point de vue du contenu formel, du point de vue de la détermination, il a une richesse unique dans son réalisme, dans sa valeur "prégnante" et son adhésion même à l'égard de ce-qui-est. C'est proprement ce qui lui donne sa force unique dans son exercice même d'affirmation. Car il nous met en contact réel, physique et cognoscitif avec l'être actuel, qui comme tel mesure notre connaissance intellectuelle. Il nous fait expérimenter et saisir ce-qui-est dans tout son absolu de nécessité de fait, ce quelque chose qui s'impose à nous, que nous ne pouvons pas éviter, supprimer, faire que cela ne soit pas : ça existe et, comme tel, c'est un absolu que l'on doit reconnaître. Si l'on refuse de le reconnaître, de l'affirmer comme quelque chose qui est, on s'enferme alors dans son monde intérieur, psychologique. On essaie de trouver dans sa propre conscience le fondement de toute certitude, de tout jugement d'existence, à la manière de Descartes. Dans la conscience de son acte de penser, est impliquée la certitude de l'existence de cet acte et donc du sujet pensant. Ceci est très juste apparemment. Mais cette connaissance intime de l'existence, d'où vient-elle ? Je devrais dire : j'ai conscience de l'exercice même de mon acte de penser... et ne pas aller plus loin. Car si je parle d'existence, cela présuppose que j'ai déjà expérimenté un jugement d'existence. Et comme par hypothèse, je le rejette, il y a donc pétition de principe. Et si vous prétendez que ce jugement d'existence apparaît pour la première fois dans cette prise de conscience de mon activité même de penser, il faut affirmer que c'est impossible ; car cette activité de penser procède bien de quelque chose, et la connaissance de ce quelque chose est antérieure, et, dans cette connaissance, est déjà impliqué en acte, bien que peut-être très confus et très peu explicité, le jugement d'existence, puisqu'il est fondamental à toute mon activité de connaissance.

En analysant philosophiquement ce jugement d'existence qui nous fait découvrir l'existence dans son exercice le plus brutal, nous constaterions qu'il correspond à une sorte de dépassement de l'intelligence à l'égard de toutes les appréhensions des formes et des natures comme telles. L'appréhension de ces formes ne peut pas satisfaire les exigences profondes de notre intelligence, qui est d'abord et avant tout ordonnée à l'être. C'est l'intelligibilité de l'être qui comme telle la spécifie ; et c'est l'être existant qui comme tel la mesure. Or, la forme même substantielle ne s'identifie pas à l'être. Elle n'est qu'un mode de l'être, premier il est vrai, fondamental, mais cependant distinct de l'être et non convertible avec lui. C'est pourquoi l'intelligence ne peut pas s'arrêter à la forme, demeurer comme enfermée dans l'ordre de la forme, si parfaite que soit celle-ci. Dans ce qu'elle a de tout à fait propre l'intelligence demande ce dépassement : par l'appréhension de la forme rejoindre l'être. Tant qu'elle ne dépasse pas la saisie des déterminations et qu'elle n'a pas atteint ce-qui-est, elle reste en attente, profondément imparfaite. Ce dépassement se réalise dans le jugement d'existence portant sur ce-qui-est. Dans ce jugement, l'intelligence, en continuité vitale

avec l'activité des sens, touche l'existence propre de ce-qui-est. Elle dépasse le "ça" pour adhérer à l'existence actuelle de celui-ci, pour s'y conjoindre autant qu'elle peut en se laissant mesurer par lui.

Ce dépassement de l'appréhension par le jugement d'existence s'explique philosophiquement, d'une part, par la réalité elle-même, objet de l'appréhension. Celle-ci, en elle-même, est plus que ce qui est appréhendé, car elle n'est pas seulement telle ou telle de ses déterminations objectives, mais elle existe, elle est une réalité. C'est pourquoi, par elle-même, cette réalité demande d'être atteinte d'une manière plus exhaustive, plus profonde que par la simple appréhension qui ne saisit que ses déterminations formelles. D'autre part, l'intelligence, ordonnée à l'être, ne peut se contenter de cette assimilation intentionnelle de la forme. Celle-ci est indispensable, certes (1). C'est la première activité de tout vivant : s'assimiler les réalités qui l'entourent et se les assimiler selon sa propre manière d'être. L'intelligence étant spirituelle, s'assimile le monde physique d'une manière spirituelle. C'est ce que nous exprimons par "assimilation intentionnelle", c'est-à-dire assimilation non quant à son être physique, mais quant à sa valeur d'intelligibilité.

Mais l'intelligence ne s'arrête pas à cette simple assimilation, si capitale qu'elle soit. Par et dans cette assimilation, elle saisit quelque chose de nouveau : l'actualité d'être de cette détermination, de cette forme, son existence. Par et dans la forme la plus confuse et la moins déterminée, "ça", l'intelligence découvre alors l'exercice même de l'être, dans ce qu'il a de plus actuel, de plus irréductible à toute assimilation formelle. Elle affirme et juge que ça existe.

En l'affirmant, elle découvre ce-qui-est comme réalité d'être exerçant sa fonction de sujet dans le sens le plus fort et le plus simple qui soit, sans aucune autre précision. Cette réalité que je touche existe.

---

(1) Nous ne pouvons pas rejeter cette assimilation sans supprimer à l'intelligence son pouvoir vital qui attire à elle son bien, ce qui peut alimenter sa vie intellectuelle. Si nous rejetons cette opération, comme semble vouloir le faire Sartre et beaucoup d'autres, nous ne pouvons plus concevoir la vie de l'intelligence que comme celle de l'appétit, dont l'acte premier est de se projeter vers son bien, qui l'attire. Il y a quelque chose de vrai dans de telles conceptions, en ce sens que toute intelligence créée, étant participée, est une puissance "ordonnée vers", elle possède un appétit naturel qui l'oriente vers son bien. Mais ne concevons pas physiquement cet appétit naturel comme quelque chose d'autre que l'intelligence, comme quelque chose d'antérieur à celle-ci, qui aurait alors une activité propre d'appétit, une sorte de complaisance à l'égard de ce qui est ; et ce ne serait qu'à l'intérieur de cette complaisance qu'il faudrait comprendre l'activité intellectuelle conceptuelle, l'assimilation intentionnelle. Si séduisante que soit cette conception (platonicienne ou néoplatonicienne ou augustinienne, peu importe), elle replonge en réalité l'intelligence dans l'ordre physique et ne saisit pas avec suffisamment de netteté ce qui caractérise l'intelligence comme faculté spirituelle ordonnée immédiatement à l'être, non à la manière d'un appétit naturel, mais à la manière d'un être connaissant. C'est à l'intérieur de son activité propre qu'il faut saisir cet ordre de la faculté intellectuelle à l'être, et non comme quelque chose qui lui serait antérieur.

Ensuite, seulement, elle pourra discerner les diverses manières dont les réalités existent, soit d'une manière autonome et absolue, soit d'une manière dépendante et relative. Elle pourra préciser comment **ce-qui-est** exerce en premier lieu la fonction du sujet, capable de recevoir d'autres déterminations essentielles ou secondaires. C'est alors que dans ce jugement d'existence l'intelligence saisit ce qui caractérise la forme substantielle - principe premier d'être - et par le fait même ce qui caractérise les formes accidentelles, inhérentes à la "substance sujet".

Reconnaissons là que le jugement d'existence, qui affirme que "ça existe", reconnaît spontanément qu'en l'affirmant, l'intelligence se soumet à la réalité et reconnaît que celle-ci, précisément en tant qu'elle existe, la mesure, la transcende, lui échappe, comme quelque chose qu'elle ne peut étreindre, comme quelque chose qui se dresse devant elle, l'arrêtant, la fixant, la mesurant. Certes, l'intelligence pourra ensuite tâcher de décrire ce "quelque chose", tâcher d'en préciser les divers éléments, les principes, les déterminations. Mais ce quelque chose, en tant qu'il existe, échappe toujours à l'analyse. C'est un irréductible qui ne peut être que touché, et non assimilé.

Pour mieux saisir comment, par le jugement d'existence, l'intelligence reconnaît sa dépendance à l'égard de ce-qui-est, il suffirait de considérer comment la négation à l'égard de ce-qui-est, laisse l'intelligence comme autonome et lui révèle son pouvoir radical de domination, sa liberté foncière. C'est pourquoi psychologiquement la négation peut être si séduisante ; en effet, elle permet une certaine exaltation du "moi pensant", un certain semblant de libération de toute contrainte venant de l'extérieur. Quand on vit, on demeure son propre maître, on ne se laisse pas mesurer par un autre dont on accepterait la tutelle. On peut toujours se replier sur son propre pouvoir, attendant une meilleure occasion... Psychologiquement, la négation révèle au "moi pensant" sa liberté de domination. L'affirmation nous lie et nous mesure à la réalité.

Ce qui nous est manifesté par le jugement d'existence nous apparaît comme conditionné par le lieu et par le temps. Car, ce que nous touchons - si irréductible et absolu qu'il se présente à nous - intrinsèquement se révèle à nous comme capable de modifications. C'est dans le mouvement et à travers lui que nous affirmons que ceci existe.

Le mouvement d'altération ne modifie pas immédiatement et formellement **ce-qui-est**, en ce sens que ce mouvement n'atteint que certaines qualités accidentelles. Ce-qui-est demeure toujours identique à lui-même, même s'il change de chaleur, de couleur. C'est bien ce-qui-est comme au-delà du mouvement d'altération que nous saisissons par le jugement d'existence ; c'est ce qui existe, non précisément telle qualité. Cependant, c'est bien à travers et dans le mouvement d'altération que j'affirme que ceci est. Autrement dit, ce qui est directement saisi par notre jugement d'existence nous apparaît comme ce qui, tout en possédant une certaine autonomie et une certaine indépendance à l'égard des autres, demeure pourtant capable de disparaître, engagé dans un "cosmos" où tout est en mouvement, où tout est modifié incessamment. C'est pourquoi ce jugement d'exister nous fait immédiatement soupçonner toute la complexité de ce que nous constatons comme existant autour de nous. Cet existant nous apparaît à la fois comme un certain absolu, du fait même qu'il est, et comme relatif à tout un ensemble à tout un milieu, à tout un univers. Il se présente à nous comme inséparable de cet univers, ayant des ramifications profondes avec celui-ci, et comme ayant son individualité propre, irréductible.

C'est en raison même de cette complexité de ce qui est atteint par tout

jugement d'existence portant sur ce que nous touchons que notre intelligence ne peut s'y arrêter définitivement. Notre intelligence ne peut se fixer sur les existants que nous expérimentons. Elle doit aller plus loin !

### C - J'existe

A la seconde question fondamentale que nous nous posons, "est-ce que j'existe ?", nous répondons par l'expérience que nous pensons, que nous aimons, que nous sommes capables de faire attention à quelqu'un, de l'écouter ou de ne pas l'écouter, que nous sommes capables de poser telle ou telle activité, de modifier dans une certaine mesure notre vie psychologique en nous efforçant d'exercer notre imagination dans telle ou telle orientation, de réveiller nos souvenirs en nous plongeant dans tel ou tel milieu particulier... A travers nos diverses activités, nous pouvons atteindre notre moi qui les exerce, qui les vit, qui les supporte, notre moi qui existe en s'exprimant, en se manifestant de ces diverses manières.

C'est évidemment à propos de nos activités intellectuelles et d'amour, dans ce qu'elles ont de plus spirituel, la contemplation philosophique et l'amour d'amitié, que nous pouvons expérimenter de la façon la plus intime et la plus profonde que nous existons. Mais la conscience de n'importe laquelle de nos activités vitales nous le permet. La conscience que nous avons de toucher, de voir, nous donne une certaine expérience, évidemment plus extérieure, que nous existons.

Dans cette expérience de notre propre existence, à travers et dans nos activités de connaissance et d'appétit, nous découvrons le "moi vivant et existant", source jaillissante de toute notre vie. Cette expérience intime de notre "moi existant" nous met en contact avec tout un autre aspect de l'existence que le jugement d'existence, qui portait sur les réalités extérieures, ne nous avait pas livré. Cette expérience intérieure nous fait découvrir en quelque sorte "du dedans" ce qui existe. Ce qui existe n'apparaît plus comme le sujet qui mesure de l'extérieur notre activité intellectuelle, mais au contraire comme le moi, source intime de notre propre activité intellectuelle.

Par l'immanence de la conscience, nous touchons à ce "moi", ce quelque chose de très intime, de très intérieur, de très caché qui s'impose aussi comme un certain absolu, l'absolu de la source. Notre moi existant, en tant qu'existant, nous apparaît encore comme ce qui - dans ce qu'il a de plus propre - échappe à notre savoir intellectuel. Nous pouvons affirmer qu'il existe avec une très grande certitude, nous pouvons le poser comme la mesure immanente de notre propre expérience, mais nous ne pouvons pas le saisir en toute lucidité. Certes, nous saisissons très bien ce par quoi nous pouvons atteindre notre moi existant, c'est-à-dire nos actes de connaissance et d'amour ; mais notre moi existant, présent dans chacune de ces activités - chacune de celles-ci l'expérimente d'une manière fragmentaire dans ce qu'il a de plus intime et de plus propre - et au-delà de toutes ces déterminations particulières, étant comme leur source cachée.

Evidemment, on pourra, à partir de la nature de l'acte de connaissance intellectuelle, tâcher de préciser la nature exacte de l'âme spirituelle, principe radical de cette connaissance, mais cette recherche présuppose cette première affirmation : "j'existe". Et c'est le caractère propre de cette existence, révélée dans cette expérience intérieure, qui nous intéresse ici avant tout.

Le contenu propre de cette affirmation, "j'existe", "je suis", n'apparaît plus comme soumis au mouvement physique, au temps physique, si ce n'est

d'une manière indirecte par la réalité du corps. Ce "moi existant" se manifeste dans ce qu'il a d'original comme étant au-delà du mouvement physique, le dominant. Je demeure dans mon existence alors que tout se modifie autour de moi... Mais cette domination est relative, elle n'apparaît pas comme absolue - avant que j'existe l'univers physique était et après je ne puis rien dire.

De plus, ce "moi existant" m'apparaît encore comme limité, puisque je ne puis le saisir indépendamment des diverses opérations de connaissance et d'amour en lesquelles il s'exerce. Il possède donc un certain absolu que je ne puis mesurer et une certaine relativité. Ce "moi existant" ne m'apparaît donc pas simple, mais comme devant se diversifier pour se réaliser pleinement... Mon intelligence ne peut donc pas s'arrêter définitivement et d'une manière plénière dans cette expérience pourtant si riche, si intime et si absolue à certains égards.

#### **D - Il existe un Etre nécessaire**

A la troisième question que nous devons nous poser à propos de ce qui existe : "existe-t-il un Etre nécessaire, absolu dans son existence, dont l'existence même échappe à toute relativité ?", on ne peut pas répondre immédiatement comme aux deux précédentes, car si cet Etre existe, il échappe nécessairement à notre expérience. Nous n'expérimentons que ce que nous touchons, ce que nous voyons... et que ce que nous vivons au plus intime de nous-mêmes. Du point de vue expérience, notre univers se limite à ces dimensions. Or, tout ce que nous expérimentons extérieurement et intérieurement nous apparaît, comme nous l'avons déjà dit, à la fois comme ayant une certaine originalité "sui generis", irréductible à d'autres réalités, et comme relatif aux autres réalités, donc comme demeurant limité dans son existence.

Si toute notre vie intellectuelle s'enferme délibérément dans l'expérience, voulant ne pas la dépasser, nécessairement les deux pôles de sa recherche philosophique ne pourront être que le "moi" et le "monde". A leur relation d'intimité et à leur relation d'extériorité, on pourra ajouter l'apparition de "l'autre", celui qui est un "autre moi" et qui permet de poser un troisième pôle de recherche philosophique, car "l'autre moi" je l'expérimente aussi. En face de "moi", il réagit d'une manière tout à fait autre que ne réagit le "monde" ; il me "répond" avec la langue de mon "moi" ou au moins avec une langue semblable. Après certains tâtonnements, on arrive à se comprendre, à se compénétrer, ou au moins à s'opposer en adversaire rival. L'autre est soit l'ami, soit l'ennemi, ce que le monde ne peut être. Le monde n'est que ce qui enveloppe, ce qui contient, ce qui porte, ce qui garde, mais d'une manière anonyme, toujours un peu énigmatique, sans jamais livrer son secret dernier. Il mesure toujours notre intelligence. L'ami se livre ; l'ennemi nous repousse ; le monde seul mesure.

Si nous acceptons que notre activité intellectuelle n'est pas seulement l'expérience, si importante que soit celle-ci dans le développement de notre vie intellectuelle - jouant à l'égard de celui-ci le rôle d'une mère qui nourrit, qui porte, qui enveloppe -, si nous acceptons toutes les recherches et toutes les analyses métaphysiques nous permettant de saisir les raisons formelles des réalités et les principes premiers de ce-qui-est, au terme de ces recherches, nous pouvons prouver qu'il existe nécessairement un Etre premier dont l'existence subsiste d'une manière tout à fait pure, dont l'être même est d'exister.

C'est donc un jugement, fruit d'un raisonnement, que nous affirmons :

il existe un Etre nécessaire. Philosophiquement parlant, on ne peut atteindre l'existence de cet Etre que dans une inférence. En affirmant que cet être existe, nous affirmons en même temps qu'il échappe totalement à toute connaissance directe et immédiate de notre intelligence. Son existence est absolument transcendante ; elle est au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir, de tout ce que nous pouvons expérimenter. C'est l'unique Absolu, duquel tout ce qui existe est directement dépendant. La relativité de tout ce que nous avons expérimenté et de tout ce que nous pourrions expérimenter prend alors son sens plénier. Tout ce qui existe en dehors de cet Etre premier lui est totalement relatif.

Nous voyons donc comment la réponse à cette troisième question, qui est la plus importante du point de vue de notre vie intellectuelle et même du point de vue de notre vie humaine, ne nous fait découvrir aucun nouvel aspect original de l'existence, comme le faisaient les deux précédentes questions. Elle nous permet cependant de poser, comme réalisée à l'état pur, l'existence de l'Etre premier et de préciser que seul cet Etre premier est son existence, que pour Lui seulement l'existence peut être tout. L'Etre premier seul pourrait être existentialiste. L'existentialisme n'a tout son sens que pour Lui. Car, pour Lui seul, l'existence est absolument transcendante, absolument autonome, sans aucune relativité ni dépendance, absolument immuable et éternelle, au-delà de tout mouvement et de tout temps.

Enfin, grâce à cette réponse, notre intelligence peut se fixer. En cet Existant nécessaire, dans la mesure où elle peut l'atteindre, notre intelligence se repose, le contemplant. C'est là seulement qu'elle peut se reposer. C'est cet ultime jugement d'existence permet donc à notre intelligence d'échapper à l'emprise de toute dialectique et de demeurer dans la réalité, étant toute polarisée et orientée vers l'Existant pur (1).

---

(1) De même que par la triple question nous pouvons saisir les trois dimensions de la pauvreté et de l'appétit de notre intelligence, de même par la triple réponse nous pouvons saisir ce que chaque existant apporte à notre intelligence et plus profondément encore sa triple noblesse : l'existence des réalités physiques est comme le tuteur de cette benjamine, sa fonction propre est de lui indiquer les pistes à suivre ; l'existence de l'âme est comme la source maternelle dont la fonction propre est de lui permettre de se reposer, de se recueillir, de venir se refaire après ses diverses recherches ; l'existence de l'Etre premier est comme le "Père", qui est capable d'attirer toute son attention, de capter toute son énergie vitale, et de lui permettre le seul repos définitif. Par là, nous comprenons comment notre intelligence est capable de s'affronter directement et immédiatement à ce qui est. Toute relative à ce-qui-est, elle ne peut cependant pas se reposer dans les réalités physiques ; celles-ci ne satisfont pas ses appétits. Elle respecte l'originalité de leur être, elle se laisse mesurer par tout ce qui est, si limité, si inférieur qu'il soit, pour puiser auprès de tout ce qui est un nouvel élan afin d'aller plus loin. Elle ne peut demeurer enfermée en l'existence de son âme, se complaire dans cette découverte, si délectable et savoureuse soit-elle, car elle a une exigence plus universelle et plus profonde. C'est l'être en sa totalité, c'est l'être en son infinité qu'il lui faut ; puisque seul cet être est d'une manière absolue, n'est pas essentiellement relatif à ce qui est. C'est pourquoi elle peut demeurer dans le sein maternel, s'y fixer volontairement. Ce serait accepter une sorte de suicide par asphyxie. C'est oublier la noblesse la plus profonde de notre intelligence qui est faite pour l'être et sa lumière, et non pour la présence intime de son âme. C'est là la grande tentation affective, se délecter dans la "conscience de soi" et y fixer sa demeure définitive.

## E - Qu'est-ce que l'existence ?

En réfléchissant sur le contenu philosophique de ces deux expériences types et de cette ultime inférence métaphysique, nous pouvons tâcher de préciser ce qui caractérise l'existence comme telle.

Elle se présente toujours comme ce qui est au-delà des déterminations formelles, comme leur acte ultime, dernier. Plus rien après ne peut actuer ce-qui-est, au sens tout à fait précis. C'est bien l'acte d'être dans son exercice même d'acte d'être, ou si l'on préfère, l'actualité de tous les actes. C'est pourquoi l'existence n'est saisie dans toute son originalité que dans le "verbe". Quand nous l'exprimons par un nom, "l'existence", nous risquons toujours de la "formaliser", c'est-à-dire de réintroduire une nouvelle détermination formelle dans cet acte ultime, qui se situe au-delà de toutes les déterminations formelles. L'exister n'est pas une détermination constitutive comme les autres déterminations formelles. "L'exister" ne constitue pas, mais actue les déterminations constitutives d'un être, de telle façon qu'il les modifie intrinsèquement, leur donnant une véritable nouvelle manière d'être. En ce sens nous devons dire que l'exister affecte intimement la réalité dans toutes ses déterminations formelles, sans ajouter strictement parlant une nouvelle détermination formelle, mais les transformant de l'intérieur, les actuant d'une manière ultime, les terminant dans l'ordre de l'être.

Etant donné son caractère propre d'acte ultime de l'être, l'exister est ce qu'il y a de plus indivisible. Il est ce qui donne à la réalité son ultime indivisibilité. L'indivisibilité d'une réalité provient de son acte, c'est sa conséquence immédiate, car l'acte distingue et sépare ce qu'il actue de tout ce qui n'est pas lui et le rend invulnérable, incapable d'être modifié par autre chose. On est capable d'être modifié, de subir une influence, dans la mesure où l'on est encore indéterminé, en puissance. Or, l'exister est précisément l'acte ultime, l'acte des autres actes, l'acte à la seconde puissance pourrait-on dire, puisqu'il est au-delà des déterminations formelles et qu'il les présuppose. Ces déterminations formelles sont déjà un certain acte.

L'exister est également la perfection de toutes les perfections, en ce sens que ce qui n'existe pas n'a aucune perfection en acte. Ce qui n'est que "possible" n'est pas parfait au sens précis, puisque toute perfection n'est perfection que dans la mesure où elle est en acte et existe. L'exister est donc bien la source de toutes les perfections.

L'effet propre de cette actuation ultime est de donner à la réalité une certaine autonomie, une certaine irréductibilité à l'égard de toutes les autres réalités. Ce qui existe, parce qu'il existe, est quelque chose qui répugne à être absorbé par une autre réalité. C'est quelque chose d'ineffable qu'on ne peut pas remplacer par une autre réalité. Tandis que sous l'aspect de ses diverses qualités, cette réalité existante peut toujours être remplacée par une autre réalité semblable.

## F - Sous la lumière de sagesse

Evidemment, l'exister, dans toute sa pureté d'acte ultime, subsistant en lui-même, ne se réalise que dans l'Être premier, nécessaire. Du point de vue métaphysique, notre dernier jugement sur cet Être premier est d'affirmer qu'il est "l'existence elle-même subsistante". C'est l'acte d'être qui subsiste dans tout l'absolu de son acte d'être, sans aucune limitation.

Mais, dès que nous considérons les autres existants, ceux qui ne sont pas leur existence mais qui la participent, l'exister est l'effet propre de l'action créatrice. Ce que l'action créatrice touche dans toutes les réalités qu'elle pose dans l'être, c'est précisément ce reflet immédiat de l'Être incréé : l'existence. L'existence apparaît alors comme l'effet propre de la causalité première, et par le fait même, elle est aussi comme l'effet commun de chacune des causes particulières, qui ne peuvent réaliser quelque chose qu'en communiquant telle ou telle manière d'être. Donc, on ne peut considérer aussi l'existence comme relative à la cause ; en ce sens, on dira qu'une réalité existe du fait même qu'elle est posée en dehors de ses causes.

Cette existence, effet propre de la Cause première, participée et reçue dans un certain être, est toujours déterminée et limitée. Comme la puissance, le sujet détermine, particularise ce qu'il reçoit. On reçoit toujours selon son mode propre d'être, et, par là, on limite et on particularise. C'est pourquoi tout existant autre que l'Être premier est limité dans son existence même. Son existence à la fois le pose en autonome - il existe en lui-même et, en tant que tel, il est, comme nous l'avons déjà dit, irréductible aux autres réalités -, en dépendance radicale et foncière. Tout dans l'être créé est relatif à l'existence pur de l'Être premier et tout son acte est distinct de la Cause première.

Puisqu'en tous les êtres créés l'existence est reçue au plus intime de leurs propres structures d'être, une certaine distinction réelle s'impose entre ce qui reçoit et ce qui est reçu, entre les principes formels qui constituent la réalité, qui la déterminent, et l'acte ultime d'exister qui la termine dans l'être. Cette distinction réelle est le fondement métaphysique de l'instabilité foncière de toute créature. Du point de vue de l'être, aucune créature ne possède son existence ; elle la reçoit, elle ne peut la garder par elle-même et ne peut l'exploiter que selon l'orientation de sa propre nature. Elle ne peut l'avoir que comme une perfection qui lui donne une véritable autonomie dans une dépendance radicale. Voilà pourquoi on peut dire que l'être créé, selon sa propre existence, est comme un "appel", un "projet", un "ordre", vers l'existence absolue et première... L'être créé est perpétuellement comme en "attente", comme ouvert pour recevoir cet acte ultime d'exister, tout en étant essentiellement et formellement déterminé.

Précisons que cette distinction n'est pas seulement une distinction qui serait l'oeuvre de notre intelligence considérant la même réalité sous divers aspects, sa détermination formelle (sa nature), son essence, et son existence, son actualité ultime. Quand nous parlons de **distinction réelle** entre les déterminations constitutives et l'acte ultime terminant l'être, nous ne voulons pas dire par là que ces deux réalités existeraient de façon séparée. Car les déterminations formelles, considérées en elles-mêmes, n'existent pas comme une réalité, comme un sujet, avant de recevoir l'existence ; elles n'existent qu'en recevant l'existence, en la déterminant.

Cependant, bien que ces déterminations formelles n'existent pas séparément, elles demeurent des principes d'être réellement distincts de l'existence. Leur fonction propre est de recevoir en déterminant. La forme substantielle, en tant qu'elle reçoit l'existence, est en puissance ; car la potentialité seule permet de recevoir ; l'actualité permet de communiquer. Or, pour jouer cette fonction de recevoir, d'être en puissance à l'égard de l'existence, il n'est pas nécessaire d'exister antérieurement, il suffit d'exister en recevant. Seul celui qui communique l'existence doit exister avant de la communiquer, puisque l'existence est alors son effet propre. Toute philosophie qui ne saisit pas cette notion de puissance pure, d'être comme "possible", en puissance à l'égard de l'acte ultime d'être, est incapable d'atteindre cette distinction

réelle radicale en toute réalité dont l'exister est participé. Par le fait même, elle risque toujours de ne considérer que les déterminations formelles, donc de ramener toute la philosophie aux problèmes des essences et des connexions formelles, ou au contraire de ne plus considérer que les existants dans leur actualité même d'existence. Celle-ci, absorbant en quelque sorte toutes les déterminations formelles, les évacue comme des résidus d'être, produits d'abstraction qu'il faut à tout prix éliminer pour retrouver une philosophie réaliste. Une telle attitude philosophique identifie "puissance" et être de raison, le fruit d'abstraction. Elle ne considère comme réel que ce qui existe en acte. Elle se condamne par le fait même à ne plus pouvoir comprendre la réalité du mouvement dans son originalité propre, et par le fait même de la causalité efficiente, et donc en définitive celle de son effet propre : l'existence en tant que participée. Autrement dit, vouloir tout ramener à "l'essence", c'est se condamner à ne plus la saisir dans ce qu'elle a de caractéristique. Seul l'acte donne l'ultime intelligibilité ; la puissance ne se comprend que par l'acte. Vouloir tout ramener à "l'existence", c'est se condamner à ne plus pouvoir la comprendre dans ce qu'elle a de tout à fait propre pour nous : acte ultime de ce-qui-est, le terminant dans l'ordre de l'être, lui donnant son autonomie et sa radicale dépendance.

Seule une philosophie de l'être peut saisir cette complexité inhérente à toutes les réalités que nous expérimentons et préciser le caractère exact de cette distinction réelle : essence, existence, puisque seul l'être domine cette distinction et cette complexité. Mais pour cela, il faut dépasser la conscience psychologique, qui se donne à nous toujours selon un ordre génétique, successif, et concevoir l'existant expérimenté dans sa structure intime d'être selon ses principes formels et selon son acte ultime d'exister. Tous deux sont inséparables de fait, car si l'essence n'existe pas indépendamment de l'existence, celle-ci aussi ne peut être que reçue, sauf évidemment à l'état pur ; mais une telle manière d'exister, si nous l'affirmons comme nécessaire, échappe complètement à notre manière de connaître, nous n'en avons aucune idée. Donc, en dehors de l'existence de ce premier Etre, l'existence est toujours reçue, et ne peut donc être séparée réellement de telle ou telle essence qui la détermine en la recevant. L'existence, saisie dans l'exercice même de son acte, est exprimée par le verbe, comme nous l'avons déjà dit, donc inséparable de son sujet.

Evidemment, si nous concevons "l'existence" d'une manière abstraite, nous la concevons alors comme la **forme la plus universelle**, la **forme ultime** ; celle-ci peut alors être considérée en elle-même. Mais il ne faut pas oublier que nous sommes en présence d'une manière abstraite de la concevoir. C'est notre intelligence qui, réfléchissant sur le jugement d'existence, sur l'exercice même de l'existence, sur cette fonction propre du verbe "exister", tâche d'abstraire l'originalité formelle de l'exister, dans son exercice même d'exister. Mais à vrai dire, il répugne à cette abstraction formelle, puisqu'il est l'acte même qui termine la réalité, sans la constituer formellement. Cette manière abstraite de concevoir l'existence est certes légitime et même nécessaire. Notre intelligence doit réfléchir sur toute son activité et sur toutes les modalités de son activité, elle doit préciser le contenu formel de tous ses concepts. Mais il ne faut pas s'y arrêter, on risquerait d'hypostasier l'existence, ce qui serait tout à fait "factice". Il y a là une tentation très grande pour l'intelligence humaine, elle peut être la tentation intellectuelle la plus grande, la séduction intellectuelle la plus forte : faire passer l'acte ultime de l'être dans le domaine de la forme et par le fait même considérer ce qui mesure le jugement de notre intelligence comme pouvant être en réalité parfaitement possédé par celle-ci, ou si l'on préfère, considérer ce qui mesure notre intelligence comme pouvant lui être entièrement assimilé. Voilà bien la suprême "libération", s'assimiler intellectuellement ce qui se présente

comme transcendant et irréductible à l'égard de notre intelligence. Plus rien ne peut alors mesurer le jugement de notre intelligence. Hypostasier l'existence de cette manière, se faire de l'existence une idée que l'on possède parfaitement et intellectuellement, c'est vraiment se constituer dans sa vie intellectuelle semblable à Celui qui seul est l'Existence absolue.

C'est bien la séduction intellectuelle la plus forte, car c'est transformer "l'effet propre" de la Cause première, ce qui est sa propriété d'une manière unique, en le bien propre de notre intelligence, en son oeuvre propre et ultime.

C'est la falsification la plus terrible que de prendre à l'Être premier ce qui lui revient et le considérer comme le bien propre de notre intelligence. Voilà l'orgueil de l'intelligence ! Transformer l'exister en une forme, en faire son bien propre, l'assimiler... Voilà l'ultime pouvoir artistique de notre intelligence, son "faire" suprême, cette mainmise sur ce qui est directement "effet" de la Cause première. Quand nous disons que l'existence n'est saisie dans son originalité propre que comme l'acte ultime qui termine ce qui est dans l'acte même de l'être, ne pensons pas qu'il faille alors concevoir l'existence comme relative à la nature, à la manière d'un mode réellement distinct de celle-ci. Une telle distinction modale exprimerait que l'existence est comme dépendante de la nature, comme si elle provenait de celle-ci.

En réalité, une telle affirmation reviendrait à oublier ce qu'il y a de plus original dans l'existence elle-même pour la ramener à l'ordre de la nature, puisque le mode se ramène à la nature de ce qu'il modifie. L'existence dans ce qu'elle a de plus elle-même est l'acte même de l'être, dans ce qu'il a de plus actuel, d'ultime et non seulement dans tel ou tel de ses aspects, si essentiels soient-ils. C'est pourquoi elle touche à toute la profondeur de l'être et à toute sa plénitude. Elle est ce par quoi les réalités sont terminées dans l'être. Si donc elle est bien l'acte ultime qui termine ce-qui-est, elle le fait en attirant à son actualité ultime toute la potentialité de l'essence. Elle n'est donc pas un mode dépendant de ce qu'il modifie, mais un terme ultime agissant, ramenant tout à sa propre actualité. Par là, nous pouvons mieux saisir toute l'efficacité de cet acte ultime, qui est bien reçu dans l'essence, mais en même temps la fait exister, lui donne une manière d'être nouvelle, une véritable autonomie dans l'être.

On pourrait dire qu'il y a deux manières d'être reçu : comme un inférieur ou comme un supérieur. L'inférieur est reçu en se soumettant, en adoptant les moeurs de celui qui le reçoit, le supérieur est reçu en attirant à lui celui qui le reçoit en lui faisant participer à sa propre indépendance !

Si donc on compare l'essence à l'existence, ou l'existence à l'essence, en se demandant quelles sont les relations de dépendance qui se réalisent entre ces deux termes, il faut répondre que l'essence est ce qui spécifie la réalité, la constitue, la rend telle, et que l'existence la pose dans l'être. En tant qu'elle est acte ultime, l'existence est perfection ultime, mais elle n'est telle perfection que relativement à l'essence qu'elle actue. Par exemple, si j'affirme que l'existence de Pierre est plus parfaite que celle d'une pierre, cette estimation se prend de l'essence même de Pierre. Car en elle-même l'existence ne dit que l'actualité ultime, celle qui écarte la potentialité. Précisément, si on la considère de cette manière, elle est ce qu'il y a de plus parfait. Mais si on la considère selon sa perfection spécifique, alors l'essence apparaît comme plus parfaite, puisque cette spécification se trouve en premier lieu dans l'essence et d'une manière dérivée dans l'exister. L'essence est donc bien, sous cet aspect, le principe, la raison de l'exister, mais l'existence demeure ce qui actualise d'une manière ultime. Leurs perfections sont donc rivales, chacune dans son domaine propre et premier, et toutes

deux expriment les deux arêtes de ce-qui-est : "ceci existe".

Ceci est normal, car la perfection et la noblesse de toute réalité peuvent être envisagées de deux façons : selon la graduation spécifique et selon l'actualité même de l'être. Selon la première considération, on met l'accent sur les degrés de l'être. La noblesse et la perfection se prennent alors de la forme constitutive de la réalité, celle qui lui est essentielle et intrinsèque. Selon la seconde considération, qui met en lumière l'état de l'être, la perfection et la noblesse se prennent alors de l'actualité ultime de l'être et donc elles apparaissent comme présupposant la forme constitutive, mais l'achevant ; sans l'existence celle-ci ne serait qu'un simple "possible". Voilà bien les deux types distincts de perfections, l'un essentiel, constitutif, l'autre ultime actualité de l'actualité essentielle. Mais il y a un ordre entre eux : le second attire à lui le premier et le premier spécifie le second.

C'est pourquoi l'on peut dire que l'existence, en tant qu'elle participe à la raison spécifique, est limitée par l'essence et lui est soumise. En tant qu'elle est acte ultime, (elle se soumet à l'essence.) ?

Dans cette réflexion philosophique sur l'existence, est engagée toute une philosophie de l'être et des diverses causes propres de l'être. Car cette découverte de la distinction réelle entre essence et existence suppose la distinction de la puissance et de l'acte, distinction qui entraîne nécessairement la découverte du principe de causalité et de ses diverses modalités. Autre est recevoir, autre est communiquer, autre la causalité matérielle, autre celle de la forme, autre celle de l'efficience.

La découverte de l'existence dans ce qu'elle a de plus propre exige celle de la causalité efficiente, dans son exercice même de causalité efficiente, ordonnée à une fin et présupposant la détermination formelle. Car, si l'existence comme telle est au-delà de la causalité efficiente, l'existence, telle que nous l'expérimentons, se définit en dernier lieu, selon un jugement de sagesse, dans une relation de dépendance à l'égard de la Cause première dont elle est "l'effet propre".

Ceci nous montre l'importance, pour la métaphysique, de la découverte de l'existence, puisque sans cette découverte nous ne pouvons jamais saisir l'exercice propre de la causalité efficiente. Et sans une connaissance précise (analogique évidemment) de la causalité efficiente première, nous ne saisissons jamais avec netteté la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

La connaissance de l'existence se présente donc pour le philosophe comme primordiale, fondamentale et comme dernière. La connaissance contemplative ne peut se réaliser qu'à l'égard de ce-qui-est, de ce qui existe. On ne contemple pas une forme. C'est donc la connaissance de l'existence qui introduit dans les spéculations philosophiques, et c'est elle qui les termine. C'est la connaissance précise de l'existence dans son exercice et dans son mode abstrait qui oblige l'intelligence à distinguer avec une très grande netteté tout l'ordre de la spécification de celui de l'exercice, tout ce qui relève de la cause formelle de ce qui relève de la cause efficiente, et leurs relations intimes.

## G - Diverses modalités de l'existence

A partir de cette réflexion métaphysique sur l'existence, où l'on a tâché surtout de préciser ce qui caractérise l'existence, on peut se demander quelles seront, dans les réalités qui nous entourent, les grandes modalités de l'exis-

tence, ou si l'on préfère, où il y a des reflets particulièrement éclatants de l'existence dans les diverses parties de la philosophie.

Ceci est important à noter pour saisir les parts de vérité qui se trouvent dans les diverses significations philosophiques de l'existence, que nous avons citées au début. En effet, dans la mesure où l'on ne distingue plus la métaphysique des diverses parties de la philosophie, on confondra fatalement tel ou tel mode particulier, tel ou tel reflet spécial de l'existence, avec la notion même d'existence prise dans toute sa pureté. Facilement on opposera telle manière d'exister à l'exister comme tel, alors qu'en réalité il n'y a pas opposition mais transposition ; et l'inverse aura lieu également, ce qui est encore plus impardonnable !

A l'égard de l'être mobile que considère la philosophie de la nature, la modalité spéciale de l'exister, c'est le devenir, le mouvement. C'est par là que nous pouvons expérimenter le rayonnement le plus éclatant de l'existence dans le monde physique.

Mais le mouvement est mesuré par le temps et par le lieu. Tous deux modifient le mouvement. Si donc la philosophie de la nature est comme identifiée à la métaphysique, on concevra l'existence comme le devenir, avec deux dimensions inséparables : la situation et la temporalité.

A l'égard de l'homme que considère la philosophie humaine, la modalité spéciale de l'existence, c'est l'opération immanente vitale, celle de la contemplation, celle de l'amour. Voilà où nous pouvons expérimenter comme le rayonnement le plus éclatant de l'existence dans la vie humaine, puisque ces deux types d'opérations terminent la vie dans ce qu'elle a de tout à fait propre.

Si la philosophie humaine s'identifie avec la métaphysique, on sera comme nécessairement amené à identifier l'existence à la liberté. Car l'identification de la philosophie humaine avec la métaphysique présuppose une telle exaltation de l'homme à l'égard de la réalité que la faculté du sujet, la volonté, est nécessairement considérée comme première. Et dans l'exercice de cette faculté, on regardera surtout son exercice libre, puisque cet exercice libre manifeste le mieux la domination du sujet. C'est pourquoi il est logique ; dès que l'on fait de la métaphysique un "humanisme", d'identifier l'existence avec l'exercice même de la volonté dans un état le plus libre... ou avec la conscience de cet exercice libre, puisque c'est à l'égard de cet acte libre que la conscience est pleinement elle-même, autonome.

Si, en identifiant philosophie humaine et métaphysique, on essaie de garder une certaine ouverture à l'égard des réalités transcendantes, on sera amené à considérer que la conscience c'est l'existence, ou encore que la tendance profonde de l'être aimant, son "extase", son "ordre transcendantal", c'est l'existence.

Dans de telles conditions, la subjectivité devient de plus en plus totale et par le fait même la nature tend à être rejetée, la forme tend à disparaître. Et dans la mesure où la forme disparaît, les notions exactes de puissance et de finalité disparaissent également. Et par le fait même une exaltation de plus en plus exclusive de l'exercice pur du sujet, la liberté, se réalise.

Il est curieux de remarquer qu'on ne peut maintenir dans la philosophie le sens exact de la puissance que si l'on maintient le sens exact de la forme. Le "possible" métaphysique, en effet, n'est autre que la forme considérée dans un état de potentialité à l'égard de l'être. Ce "possible" semble bien être comme le premier analogué, pour nous, de la puissance à l'état pur,

et du possible objectif et logique. Or, si la forme est rejetée, le possible l'est aussi, ainsi que la puissance. Un Sartre n'hésite pas à affirmer que sa philosophie ne connaît que l'acte. C'est une philosophie exclusivement de l'acte. Le possible et la puissance disparaissent, l'acte devra les assumer, comme il assume la forme. C'est pourquoi Sartre imagine cette activité de "néantisation" qui est en réalité une sorte de truchement de la puissance et du possible.

La forme étant rejetée, la fin disparaît, au moins dans son rôle tout à fait propre d'attirer par l'amour. Car cette fonction, elle ne peut la réaliser que par la connaissance. A l'intérieur de "l'acte" on va donc tâcher d'assumer encore ici la fonction propre de la fin, et l'on pose cette transcendance qui naît de l'immanence et émerge de celle-ci. Mais évidemment la transcendance autonome, indépendante, séparée ; elle n'en est qu'un effet, se ramenant à un ordre vers un projet à un élan.

Enfin, notons que si la forme est rejetée, même l'existence ne peut plus être saisie dans toute sa pureté. Car dans ce cas on saisit l'**existence** comme l'antithèse, le contraire de la forme, donc dans le même genre que celle-ci, donc d'une manière **formelle**. Cette identification de l'**existence** et de la **conscience** nous le montre bien, car la conscience implique toujours une certaine forme. Elle est la propriété d'un acte de connaissance, et cet acte ne peut exister dans une forme intentionnelle. On saisit donc l'existence comme supplantant, assumant l'essence et par conséquent comme le contenant en quelque sorte. Que l'existence possède ce caractère d'immanence nous en sommes tout à fait persuadés, mais il est comme une conséquence de son caractère premier de transcendance.

A l'égard de l'homme engagé dans une communauté, que considère la politique, la modalité spéciale de l'existence c'est l'amitié sociale, réalisant une oeuvre commune. Si cette philosophie politique est considérée comme une métaphysique, l'existence sera envisagée sous les aspects d'engagement, de responsabilité, de communion, d'amitié.

A l'égard de l'action fabricatrice de l'homme, considérée par la philosophie de l'art, la modalité particulière de l'existence c'est la création artistique. C'est dans cette activité que se reflète le plus actuellement l'existence. Si le blocage se réalise entre esthétique et métaphysique, on arrivera à considérer que l'existence n'est autre que la gratuité, l'indifférence de domination du Créateur qui peut faire ce qu'il veut.

Par là, nous soulignons quels sont les lieux où l'existence pourra être saisie par nous de la manière la plus éclatante et nous soulignons également le danger de la séduction de cet éclat. Celui-ci risque toujours de nous fasciner et de nous enfermer dans telle modalité particulière de l'existence plutôt que de nous conduire à une saisie métaphysique plus pure de l'existence comme telle.

Enfin, notons comment l'importance de cette saisie de l'existence montre merveilleusement la différence entre le domaine propre de la philosophie et celui des spéculations scientifiques (positives ou physico-mathématiques). Car, pour le philosophe, la première question qu'il se pose, c'est de savoir si telle ou telle réalité existe ; ensuite il pourra se demander ce qu'elle est et rechercher ses causes propres. Ce qui intéresse en premier lieu le savant, ce sont les connexions constantes et nécessaires entre les phénomènes, il ne se demande pas si cela existe ou n'existe pas. C'est un fait qu'il constate et qu'il mesure, et cela lui suffit. Ceci est très visible dans la loi scientifique. Le philosophe, par la recherche des causes, reste toujours en contact avec

ce-qui-est. C'est pourquoi la loi scientifique ne peut intéresser le philosophe que d'une manière secondaire, et non immédiate. L'expérience directe et brutale de la qualité de ce qu'il sent, voit, touche, l'intéresse toujours plus immédiatement.

Cette différence de perspective, d'orientation, d'intérêt, entre la philosophie et les spéculations scientifico-mathématiques, l'existentialisme la redécouvre à sa manière, quelquefois trop brutalement en faisant de la distinction une séparation, voire même une opposition ; mais il a le mérite de la sentir très fortement et de ne pas avoir peur de le dire clairement.

Par la découverte de "l'existence-liberté", de l'existence "transcendance", ils éprouvent la nécessité de dissocier nettement l'être de son caractère rationnel, de son univocité formelle-objective, comme ils l'entendent, et ceci est extrêmement intéressant. Mais l'union constante entre l'aspect métaphysique et l'aspect psychologique, ou, si l'on préfère, le souci de retrouver dans la conscience de soi toute la profondeur de la métaphysique de l'être, les empêche de dépasser telle ou telle modalité psychologique de l'existence, celle de l'amour, celle de la liberté, celle de la conscience.

Est-ce que l'existentialisme, s'opposant à la dialectique formelle hégélienne, va, dans un troisième moment, redécouvrir la distinction entre la métaphysique? Après avoir distingué l'essence, la forme, de l'existence, va-t-il dépasser ces modalités particulières de l'existence pour redécouvrir l'existence métaphysique et, par là, affirmer de nouveau l'Être transcendant ? Nous ne pouvons que l'espérer ! Car il nous semble bien que seule une philosophie analogique de l'être peut maintenir à l'existence toute son originalité, à la fois sa transcendance et son immanence, son irréductibilité et son caractère commun, en la considérant comme l'acte ultime de l'être, présupposant les déterminations formelles constitutives de ce-qui-est.

## CONCLUSION

Si la **théologie naturelle** finalise toute la philosophie et lui donne son unité de sagesse, la **critique** permet à toute la philosophie de l'organiser consciemment, en pleine lucidité, de savoir où elle se situe dans l'ensemble du développement humain, infra-humain ou surhumain ; la philosophie sait très bien alors l'orientation qu'elle prend comparativement au capital humain de pensée, ce qu'elle assume dans les diverses doctrines philosophiques et aussi ce qu'elle rejette comme erroné, confus ou équivoque. Grâce à la critique, l'organisation essentielle de la philosophie - on pourrait dire son organisation architecturale - acquiert une perfection beaucoup plus nette, permettant de nombreux développements. Si la critique élague tout ce qui n'est pas absolument philosophique, si elle maintient toujours d'une manière très aigüe la distinction entre l'imaginatif, le sensible et le pur intelligible, elle maintient la philosophie ouverte à des développements nouveaux incessants, à des pénétrations toujours plus grandes des principes propres des réalités. Elle la maintient vraiment dans un état d'avidité et de recherche. La critique supprime toute sclérose à la philosophie, tout conservatisme, car elle lui donne un sens très profond de sa méthode propre analogique, distincte de toute autre méthode scientifique. Or, le propre de la méthode analogique est d'être une méthode qui ne peut jamais se satisfaire de ce qui est déjà acquis ; elle sait que la réalité, dans sa richesse d'intelligibilité, est inépuisable.

Le philosophe, s'il est vraiment philosophe, ne peut jamais être satisfait de ce qu'il sait ; car il sait qu'il ne sait rien comparativement à toute la richesse de vérité qu'il lui reste à pénétrer de plus en plus profondément. C'est pourquoi le philosophe reste toujours un chercheur, il est toujours avide de pénétrer plus avant dans la réalité qu'il connaît. D'autre part, tout en demeurant avide de savoir davantage, le philosophe, grâce à la critique, sait qu'il sait l'essentiel de ce qu'il peut humainement savoir ; car il contemple, à travers ses effets propres, l'existence de l'Être premier. La critique permet donc le repos contemplatif et elle ouvre la porte toute grande à la recherche. Elle maintient donc les deux qualités essentielles du philosophe, contemplatif et chercheur, et elle maintient même l'harmonie entre ces deux qualités, qui peuvent à certains moments sembler s'opposer. La critique maintient que la recherche est au service de la contemplation, et non l'inverse. Car l'intelligence est essentiellement faite pour la contemplation. Ce n'est que secondairement, en raison de son mode humain, qu'elle est faite pour la recherche.

Si la critique stabilise la philosophie tout en l'ouvrant au progrès, si elle montre au philosophe sa fonction principale - contempler - et sa fonction seconde - chercher -, on voit immédiatement combien elle est nécessaire.

On comprend aussi comment, à sa façon, elle récapitule toute la philosophie. La théologie naturelle récapitule toute la recherche philosophique dans la contemplation et dans ses jugements de sagesse. C'est une récapitulation dans l'ordre existentiel, pourrait-on dire ; tandis que celle de la critique est une récapitulation dans l'ordre de l'intelligibilité pure. Voilà pourquoi elle se situe nécessairement au terme de toute la philosophie et non au point de départ, comme un fondement propre. Car on ne peut rien fonder sur l'intelligibilité pure, on ne peut fonder que sur le roc, c'est-à-dire, la réalité.

Voilà pourquoi la critique se situe au dernier degré d'abstraction. Cette pure intelligibilité ne peut être saisie parfaitement qu'au sommet de toute

la recherche philosophique, donc au niveau de la philosophie première, de la métaphysique, puisque, autrement, on serait en présence d'une intelligibilité partielle, limitée et restreinte. La critique ne pourrait plus stabiliser la philosophie en l'organisant. On ne peut organiser que quand on voit tout. Donc, pour accomplir sa fonction primordiale, la critique doit réfléchir sur toute la philosophie, ce qu'elle ne peut faire qu'en considérant tout ce qui est selon le degré le plus élevé de connaissance philosophique.

## ANNEXES

On pourrait, sous un regard critique, résumer de cette manière les diverses étapes de la philosophie première :

I. Diverses expériences de ce-qui-est	Langage Interrogation	Mouvement	Connaissance	Amour	Ordre
II. Inductions : découvertes des principes propres de ce-qui-est	Substance Forme (Matière)	Acte  (Puissance)	Vérité  (Erreur)	Bonté  (Mal)	Unité  (Multiplicité)
Affirmation explicite et fondée d'une distinction réelle entre :					
III. Jugement de sagesse à l'égard de l'être participé (après la preuve de l'existence de l'Être premier, et de ses attributs)	Essence et existence	Acte premier (puissance et acte second (exercice opération)	vrai ontologique et vérité formelle	bonté substantielle et bonté formelle	inhérence et subsistance ; ordre transcendantal et prédicamental ; unité spécifique et unité numérique.
IV. Ultime appréhension réflexive (qui en réalité implique une intuition intellectuelle à partir du jugement premier et du jugement de sagesse), découverte des notions transcendantales.	(détermination de l'être)  RES	(terme propre de l'être)  ALIQUID	(intelligibilité de l'être)  VRAI	(amabilité de l'être)  BIEN	(indivisibilité de l'être)  UN

En résumé, il y a cinq expériences irréductibles de ce-qui-est, à partir desquelles nous saisissons les cinq principes propres de ce-qui-est, d'où nous pouvons prouver par cinq voies l'existence de l'Être premier, sous la lumière duquel nous pouvons juger d'une manière ultime les grandes "dimensions" de l'être participé ; dans un dernier effort, l'intelligence peut saisir les cinq grandes propriétés transcendantales de la "ratio entis".

On peut montrer comment ces cinq expériences irréductibles de ce-qui-est d'une part s'enracinent dans nos cinq sensations et d'autre part demandent

certains développements propres, d'où prendront naissance les diverses parties de la philosophie.

<p>Point de départ de la connaissance spéculative</p>	<p><b>L'expérience de la vision</b> permet à notre intelligence de saisir d'une manière plus explicite la cause formelle.</p> <p>Cette expérience de la vision a son premier analogué (ordre de perfection) dans l'expérience de l'<b>interrogation</b>.</p> <p><b>L'expérience de l'ouïe</b> permet à notre intelligence de saisir d'une manière plus explicite la cause efficiente.</p> <p>Cette expérience de l'ouïe a son premier analogué dans l'expérience du <b>mouvement</b>.</p> <p>L'expérience de l'ouïe unie à la vision a son premier analogué dans l'expérience du <b>mouvement de connaissance</b>.</p>
<p>Point de départ de la connaissance pratique, morale et artistique</p>	<p><b>L'expérience de l'odorat</b> permet à notre intelligence de saisir d'une manière plus explicite la cause finale.</p> <p>Cette expérience a son premier analogué dans l'expérience de l'<b>appétit</b> (attirance sensible).</p> <p><b>L'expérience du goût</b> permet à notre intelligence de saisir d'une manière plus explicite la cause exemplaire.</p> <p>Cette expérience a son premier analogué dans l'expérience de l'<b>ordre</b> (estimation du plus ou du moins).</p>
<p>Fondement critique</p>	<p><b>L'expérience du toucher</b> (sens de l'existence, de l'aliment) permet à notre intelligence de saisir d'une manière plus explicite la cause matérielle.</p> <p>Cette expérience est fondamentale, elle se trouve dans toutes les autres.</p> <p>Pour faire le discernement plus exact entre l'aspect fondamental (commun) et propre, on oppose :</p> <p style="padding-left: 40px;">la forme à la matière la substance au sujet</p> <p>car seul le <b>sujet</b> peut être touché, non la <b>quiddité</b>.</p>

A partir de ces diverses expériences, on peut diviser la philosophie comme suit :

L'expérience de l' <b>interrogation</b> du langage	demande à être étudiée pour elle-même dans son aspect purement formel, d'où la <b>Logique</b> .
L'expérience du <b>mouvement</b>	donne naissance à la <b>Philosophie de la Nature</b>
L'expérience de la <b>connaissance</b>	donne naissance à la <b>Philosophie première</b> .
L'expérience de l' <b>appétit</b>	donne naissance à la <b>Philosophie humaine</b> .
L'expérience de l' <b>ordre</b>	donne naissance à la <b>Philosophie de l'art</b> .
L'expérience du <b>toucher</b>	donne naissance à la <b>Critique</b> .

Le grand danger est de ne pas passer de l'expérience à la saisie des principes propres de ce-qui-est. On demeure alors dans une expérience toute absorbée et transformée par l'imaginaire, ayant alors une nouvelle opacité et une nouvelle subtilité, celles de l'imaginaire.

L'expérience du langage absorbée par l'imaginaire donnera naissance à une dialectique formelle, celle des **formes idéales**.

L'expérience du mouvement absorbée par l'imaginaire donnera naissance à une **dialectique efficiente** (Marxisme).

L'expérience du mouvement de la connaissance intellectuelle absorbée par l'imaginaire donnera naissance à une **dialectique efficiente formelle**, celle de l'idée (Hégélianisme).

L'expérience de l'appétit absorbée par l'imaginaire donnera naissance à une **dialectique efficiente affective** (Phénoménologie).

L'expérience de l'ordre absorbée par l'imaginaire donnera naissance à une **dialectique matérialiste** (Positivisme).

Car l'expérience absorbée par l'imaginaire ne peut plus se développer que **dialectiquement** ou rhétoriquement, c'est-à-dire par oppositions de contraires, puisqu'on demeure dans le "divisible". L'expérience dépassée par l'induction permet des développements qualitatifs et analogiques proprement dits.

## TABLE DES MATIERES

1. Rôle et place de la critique .....	p. 3
2. Réflexion critique sur la métaphysique : son unité et sa diversité .....	p. 6
3. Substance, acte, un, et les transcendants .....	p. 7
4. Nature des expériences métaphysiques .....	p. 10
5. Discernement critique entre les éléments des connaissances sensibles et des connaissances intellectuelles .....	p. 13
6. Discernement entre les trois opérations de notre intelligence .....	p. 14
7. L'appréhension simple : .....	p. 16
le concept	
l'universel	
8. Diversité du concept : concept univoque analogique .....	p. 26
9. Le jugement : vérité formelle .....	p. 30
10. Diversité des vérités formelles .....	p. 38
11. Evidence et certitude .....	p. 43
12. Défense des premiers principes .....	p. 46
- Principe d'identité	
- Principe de causalité	
- Principe de causalité finale	
- Principe de causalité exemplaire et de non-régression à l'infini	
- Principe de participation	
- Principe de raison suffisante	
13. Le raisonnement : induction, déduction, application .....	p. 59
14. Démonstration - dialectique - (histoire) .....	p. 62
15. Diversité des sciences. Degrés d'abstraction .....	p. 67

16. Fondement de la diversité des sciences : prédicaments transcendants	p. 74
17. Critique de la connaissance sensible : diversité des connaissances sensibles	p. 76
18. L'imagination : source d'erreur (divers blocages imaginatifs) .....	p. 80
19. Nos trois jugements d'existence. Nature de l'existence. Ultime recherche de la réflexion critique .....	p. 86
- Sens de l'interrogation	
- Sens de la réponse : "ça existe"	
- J'existe	
- Il existe un Etre nécessaire	
- Qu'est-ce que l'existence ?	
- Sous la lumière de sagesse	
- Diverses modalités de l'existence	
Conclusion .....	p. 111
Annexes .....	p. 113