

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1963)
Heft: 3

Artikel: La Genèse de la métaphysique la primauté de l'être en perspective aristotélicienne
Autor: Muralt, André de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380792>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA GENÈSE DE LA MÉTAPHYSIQUE

LA PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE EN PERSPECTIVE ARISTOTÉLICIEENNE

Ens et res et necesse talia sunt quae statim
imprimuntur in anima prima impressione, quae non
acquiritur ex aliis notioribus se.

AVICENNE, *Métaphysique*, I, 6.

Chacun sait que la phénoménologie contemporaine reprend un grand nombre de thèmes aristotéliciens et scolastiques. Cela est évident en ce qui concerne la notion d'intentionnalité ; ce l'est moins déjà pour ce qui est du problème logique ; et il n'y paraît plus du tout au point de vue métaphysique. La présente étude se propose de commencer la comparaison détaillée de la pensée aristotélicienne et de la phénoménologie sur le point de la genèse du savoir métaphysique.

I. LA PRIMAUTÉ DE L'ÊTRE ET LE PROBLÈME DE LA GENÈSE ABSOLUE DU SAVOIR

Après vingt-cinq siècles de réflexion, le vocabulaire philosophique dispose d'un grand nombre de notions dont l'usage constant finit par laisser penser qu'elles sont immédiatement évidentes et parfaitement claires : ainsi des notions de matière et de forme, d'accidents et de substance, de puissance et d'acte, de multiple et d'un, d'essence et d'existence. Toutes paraissent aujourd'hui faire partie du patrimoine définitivement acquis de la pensée humaine, à tel point qu'il n'est plus besoin de s'interroger sur leur formation. Ce qui est vrai des notions citées ici l'est évidemment bien davantage de la notion d'être. Constamment impliquée dans le discours humain, elle paraît si fondamentale qu'elle ne peut se résoudre en une notion plus simple,

et qu'il est donc vain de tenter de la définir et de l'expliciter. Autant admettre, comme Duns Scot ou Hegel, que la notion d'être, étant absolument simple, est non seulement claire et distincte en elle-même, mais aussi immédiatement connue de nous, appréhendée antérieurement à toute autre connaissance, ou peut-être même qu'elle fait partie de quelque bagage naturel, inné, quasi à priori de l'intelligence humaine. Descartes lui-même ne niait pas que la parfaite compréhension de son *cogito* ne présupposât la connaissance préalable de la notion d'existence.

Le caractère le plus frappant de la notion d'être semble donc son immédiate primauté pour l'intelligence humaine, d'où découle sa fonction de condition absolue d'intelligibilité. Sur ce point, nombre de philosophes peuvent s'accorder, mais ils divergent considérablement lorsqu'ils tentent de déterminer la signification et la nature de cette primauté.

Le platonisme s'accommode aisément de la primauté de l'être, puisqu'il admet une connaissance naturelle, immédiate, des Idées séparées par l'âme qui en garde la réminiscence. Platon précise cependant que l'être n'est principe d'intelligibilité qu'en tant que réalité ontologique, premier des cinq genres de la dialectique descendante du *Sophiste* : l'être est premier pour l'intelligence dans la mesure où il est premier en soi dans le réel, et dans la mesure où il illumine immédiatement l'intelligence humaine qui aperçoit intuitivement son éminence au sommet de la hiérarchie idéale. De même, l'interprétation par Etienne Gilson de la pensée de saint Thomas d'Aquin illustre parfaitement comment un ontologisme de tendance fidéiste peut se concilier avec la primauté, à la fois métaphysique et critique, de l'être : si la philosophie chrétienne selon E. Gilson découle de la révélation mosaïque de *Celui qui est*, il apparaît aussitôt que toute démarche intellectuelle humaine est suspendue désormais à la connaissance préalable de l'Être absolu et premier.

Mais, si dans la ligne de la pensée cartésienne, l'on considère que la notion d'être ne « fait avoir la connaissance d'aucune chose qui existe » (*Principes*, I, 10), il apparaît qu'elle n'est plus l'objet réel d'une connaissance distincte, mais qu'elle exerce, comme présupposé à la connaissance philosophique effective, une simple fonction transcendante, celle de condition de possibilité de toute activité rationnelle. Ainsi se dessine le projet d'une table de concepts purs de l'entendement, déterminant à priori la constitution de tout objet en tout sens possible, doués d'une primauté absolue dans l'ordre du connaître et privés d'une primauté correspondante dans l'ordre de l'être.

Pour une philosophie réaliste, de méthode expérimentale et inductive, comme l'aristotélisme, les deux positions précédentes

coïncident en ce qu'elles escamotent le problème génétique de l'origine et de l'acquisition du savoir intellectuel. Elles supposent initialement l'une et l'autre une saisie absolue de la notion d'être, indépendamment de la connaissance sensible, et considèrent l'être soit comme objet d'une contemplation idéale ou d'une révélation surnaturelle, soit comme objet d'un acte de pensée pure ou de conscience transcendante. La connaissance qui en découle n'est donc plus liée essentiellement au statut abstraitif de l'intelligence, mais elle n'est dans le premier cas que l'intuition exhaustive des relations idéales régissant les Formes séparées, et dans le second cas que la subsumption par les concepts à priori du divers aveugle et indéterminé provenant de l'affection originelle de la conscience par la chose en soi. L'une et l'autre conception découlent du refus d'accorder à la perception sensible aussi bien sa valeur de connaissance propre et autonome, que sa valeur d'origine de la connaissance intellectuelle. Car la sensation n'est dans le platonisme comme dans la philosophie cartésienne que l'occasion de la pensée, et dans le kantisme que la composante de la connaissance tout court. Certes, en tant qu'occasion, la sensation précède génétiquement l'intellection, mais la première ne concourt pas essentiellement à la seconde, la copie pouvant tout au plus rappeler le modèle et non le porter en elle. De même, en tant que composante, la sensation brute est condition concomittante et nécessaire de la connaissance, mais ne lui propose pas davantage son objet, fût-ce de manière voilée et confuse, puisqu'au contraire, c'est du concept à priori que la matière de connaissance tient de devenir un « contenu » de connaissance.

Ces deux positions concluent donc à un idéal de science univoque qui vise à assurer à la connaissance un égal degré de certitude dans tous les moments de sa démarche, soit que l'intelligence s'épuise dans une intuition absolue et idéale, soit qu'elle se déploie dans une chaîne claire et distincte de raisonnements déductifs nécessaires, soit enfin que l'entendement se constitue son objet en informant schématiquement une donnée indéterminée en elle-même.

Dans de telles positions par conséquent, le problème logique se simplifie. Le savoir intellectuel ne s'acquiert pas absolument : il s'explicite et se récupère, ou se constitue à priori. Tantôt son objet est immédiatement donné en lui-même, si bien que l'intelligence n'a pas à se donner la peine de le rechercher à proprement parler, tantôt les formes logiques du savoir s'imposent d'elles-mêmes, et l'intelligence n'a plus qu'à appliquer les structures formelles qu'elle recèle à priori. La sagesse platonicienne admet certes un progrès du savoir humain, mais elle mesure celui-ci au perfectionnement moral de l'âme, qui, purifiant progressivement les réminiscences qu'elle porte en elle, retourne finalement à l'Eden d'où elle a déchu. La pensée

cartésienne progresse elle aussi, mais tend à se résoudre en une intuition unique, l'explicitation déductive ne visant qu'à faire voir dans le *cogito* le principe et la totalité de la connaissance philosophique. Ni Platon ni Descartes, par conséquent, n'ont besoin de concéder à la perception sensible un rôle essentiellement fécondant à l'égard de l'intelligence humaine, puisque celle-ci saisit immédiatement son objet propre dans un état d'intelligibilité plénière. D'où suit que le mode et l'ordre du connaître de ces philosophies suit parfaitement le mode et l'ordre d'être des réalités intelligibles, et que la logique du connaître s'y réduit simplement à l'exercice actuel de l'intelligence, soit à la parfaite adéquation intuitive de l'âme au monde idéal, soit à la méthode de la pensée découvrant en elle-même la connaissance évidente de ses divers objets selon l'ordre nécessaire de leurs raisons. Enfin, le kantisme peut certes prétendre assurer à la science un développement continu, mais les conditions de ce progrès ne découlent nullement de l'exercice du savoir, puisqu'elles sont imposées à priori, et restent, il faut le dire, sans nulle justification critique. Si la sensation joue ici un rôle de co-principe nécessaire de la connaissance, par opposition aux positions précédentes, il n'en reste pas moins que le mode de connaître de la conscience détermine principalement le mode d'être — c'est-à-dire d'apparaître — de l'objet, la logique transcendante se substituant de fait à la métaphysique, soit dans le sens d'une philosophie de l'apparaître absolument conditionné par la structure transcendante du sujet, soit dans le sens pré-fichtéen d'une philosophie du Moi absolu.

Au contraire, le savoir aristotélicien est soumis à une genèse absolue. Car, d'elle-même, l'intelligence est une pure puissance de connaître, table rase, ou néant, pour reprendre la métaphore de Sartre. C'est pourquoi elle ne peut prétendre tirer son savoir d'une connaissance directe et immédiate d'elle-même, pas plus qu'elle n'est capable d'être originellement illuminée par une réalité parfaitement et absolument intelligible. Pure potentialité, elle ne possède donc à l'origine la connaissance naturellement innée ni d'elle-même, ni de Dieu, ni des Formes séparées, ni de quoi que ce soit, pas plus qu'elle ne dispose initialement de formes à priori de connaissance. Son premier mouvement la porte donc naturellement à rechercher son objet en dehors d'elle-même, et c'est dans cette intentionalité, dans ce projet vital, qu'elle trouve à la fois sa spécification formelle et sa fin, son acte et sa perfection.

Bien que puissance essentiellement spirituelle, elle est partie cependant d'une âme substantiellement liée à un corps matériel, et c'est pourquoi elle est limitée originairement à la saisie de ce que peuvent lui présenter les sens auxquels son exercice concret la conjoint. Son premier horizon est donc le monde sensible, et c'est au travers de la

perception sensible qu'elle parvient peu à peu à la connaissance intellectuelle des choses et d'elle-même. Sa potentialité radicale, qui la contraint d'utiliser une connaissance d'un autre ordre qu'elle, n'est pourtant ni passivité ni faiblesse. L'intelligence humaine, même considérée dans son jaillissement premier, est puissance active, ce qui explique son désir naturel de connaissance, la force de sa curiosité et l'impétuosité de ses interrogations ; elle tend vers son objet propre de toute sa puissance — c'est ici la forme originelle de son intentionnalité — et ne pouvant le saisir aussitôt tel qu'il est en lui-même, puisqu'il se manifeste au sein d'apparences sensibles, elle se donne activement les formes ou les instruments logiques de son intellection parfaite. Ainsi non seulement elle se donne activement son objet en le discernant et le précisant de la connaissance sensible, mais encore elle se donne les moyens adéquats de le connaître parfaitement. Originellement actée par l'intermédiaire de la perception sensible, l'intelligence se féconde elle-même en engendrant la connaissance de son objet — c'est le sens du terme *concept* — qu'elle exprime ou dit en des formes logiquement appropriées — c'est la *species expressa*, ou l'*enuntiatio*. C'est donc parce que la connaissance humaine est pour la tradition aristotélicienne une activité perfective immanente pleinement autonome, que sa genèse peut être qualifiée d'absolue.

2. L'ÉLABORATION DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE A PARTIR DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Il est facile désormais de décrire la genèse de la notion d'être et l'apparition de la métaphysique. L'expérience la plus constante désigne en la connaissance sensible, la perception concrète du singulier matériel, la première connaissance dont l'homme soit capable. Cette connaissance n'est pas propre à l'homme, les animaux comme les hommes étant doués de connaissance sensible. Mais, chez les hommes, celle-ci donne naissance à l'art et à la science qui touchent à l'universel, et manifestent ainsi la présence d'une intelligence raisonnable, signe distinctif de l'espèce humaine dans le genre animal. La connaissance humaine commence donc par le plus facile, la sensation, et parvient inductivement à la science du plus difficile, l'universel ou le principe, qui est de fait d'autant plus difficile à atteindre pour nous qu'il est plus intelligible en soi et plus éloigné de la sensation primitive.

Il faut en effet distinguer avec Aristote deux ordres de priorité : un ordre de primauté génétique selon l'acquisition du savoir, un ordre de primauté entitative selon la perfection de l'être. Est premier pour nous, et donc plus connu pour nous, la donnée sensible de la perception. Est premier en soi, et donc plus connu en soi, l'universel

et le principe de la donnée sensible. L'ordre génétique de la connaissance ne s'identifie pas à l'ordre de la perfection entitative : l'*ordo cognoscendi* pour nous n'est pas l'*ordo essendi* en soi. Aristote insiste souvent sur cette affirmation et il faut y voir le principe de sa critique de la connaissance : contrairement à toute philosophie intuitionniste, pour qui le premier en soi est le premier pour nous, pour qui la connaissance suit l'ordre de l'être, et la philosophie s'identifie à la logique, la pensée aristotélicienne remonte du dernier en soi, premier connu de nous, au dernier pour nous, premier en soi, d'où son caractère analytique et analogique.

Dans sa démarche ascendante, l'analyse cherche à dégager du donné de l'expérience, sensible, multiple, changeant, matériel, potentiel, ce que celui-ci comporte nécessairement d'un, d'identique, de formel, d'actuel, en un mot d'intelligible. De ce qui *devient*, elle recherche l'*être*, d'abord l'*être quidditatif*, en tant qu'il est nécessairement lié à une matière corporelle, c'est la fameuse *quiddité des choses sensibles*, puis sa *qualité d'être comme telle*, abstraction faite de toute valeur de matérialité ou d'immatérialité, ce que les scolastiques appellent la *notion d'être*, la *ratio entis*. Celle-ci se présente donc dans cette perspective génétique comme la notion la plus formelle, la plus actuelle, la plus intelligible en soi, quoiqu'aussi la plus difficilement connue de nous, contrairement au sens commun. Elle est manifestement la notion la plus universelle, atteinte à l'ultime pointe de la recherche intellectuelle, la notion au-delà de laquelle il n'est plus possible de remonter, la notion qu'il n'est pas possible de résoudre en une autre plus simple, car au-delà de l'être, il n'est plus, si l'on peut dire, que le non-être. Ainsi conçue, la notion d'être est véritablement la plus éloignée de la sensation et la plus difficile à préciser, puisqu'elle est impliquée dans tout ce qui est, véritablement la plus abstraite, puisque d'elle ne peut plus s'abstraire rien. La métaphysique s'appelle à bon droit philosophie première, science de l'objet le plus noble, c'est-à-dire le plus connaissable en soi ; mais parce que son objet transcende toutes les choses physiques, plus connues de nous, la philosophie première mérite bien aussi le nom de métaphysique qu'un heureux hasard lui a valu.

3. LA SIGNIFICATION CRITIQUE DE L'UNION SUBSTANTIELLE DE L'ÂME ET DU CORPS

Cet exposé ne prétend pas révolutionner les études aristotéliennes. Conforme à l'enseignement du Stagirite, il respecte le caractère analogique de la démarche d'Aristote, c'est-à-dire les deux ordres de primauté, et la doctrine fondamentale de sa philosophie du vivant

humain, l'union substantielle de l'âme et du corps, laquelle fonde à son tour le principe de sa critique, l'origine sensible des connaissances intellectuelles.

Pourtant, il laisse un paradoxe inexpliqué : pourquoi la notion d'être, située au terme de la démarche de connaissance, paraît-elle, même au moins philosophe d'entre nous, immédiatement évidente ? De plus, il laisse penser que la notion d'être, étant la plus abstraite, est aussi la plus parfaitement abstraite, la plus simple, la plus pauvre même, c'est-à-dire enfin le genre des genres, sommet de la hiérarchie des catégories. De même que tout concept générique est comme une matière déterminable par les inférieurs auxquels il s'étend virtuellement, de même la notion d'être est le concept absolument simple et indéterminé du déterminable pur, opposé quasi diamétralement au concept le plus déterminé, la différence ultime. N'est-ce pas Duns Scot, Hegel, qui parlent ainsi plutôt qu'un aristotélicien ?

De fait, la genèse du savoir rapportée ici est incomplète, car elle présente seulement le *développement génétique de la connaissance intellectuelle explicite, en tant que celle-ci prend son origine dans la connaissance sensible*. Or il ne suffit pas d'affirmer l'origine sensible des connaissances intellectuelles explicites. L'union substantielle de l'âme et du corps exige que l'acte même de connaissance sensible, la sensation ou plus exactement la perception, se compose également d'un acte approprié de l'intelligence. A défaut de quoi, il vaut mieux troquer la notion d'union substantielle contre celle de contiguïté plus ou moins essentielle de l'âme et du corps. Il faut donc considérer la *genèse de la connaissance intellectuelle, en tant que l'intelligence est une puissance de connaître s'exerçant activement au sein de la perception sensible déjà, non pour en abstraire aussitôt des connaissances distinctement universelles, mais pour informer l'acte de l'organe sensoriel, le douer de conscience et affirmer son objectivité*. Mieux encore, *il faut pénétrer dans le secret du premier éveil de la conscience enfantine et montrer quel est le premier acte de l'intelligence humaine engagée originellement dans la première perception*. Il apparaîtra ainsi que ce que l'âme est au corps, l'acte de l'intelligence l'est à la sensation. De même que corps et âme s'unissent substantiellement dans l'unité d'un seul être humain, de même l'acte de l'intelligence informe la sensation de façon à constituer un seul acte indivisible de perception sensible. Il apparaîtra de même que, dans le cours concret de la vie cognitive, la connaissance sensible, en qui la connaissance intellectuelle explicitement abstraite prend son origine, ne précède pas pourtant le premier acte embryonnaire de l'intelligence.

L'œuvre d'Aristote ne contient à ma connaissance aucun texte capable de supporter directement et explicitement une telle doctrine. Mais l'analogie de l'unité perceptive de la connaissance sensible à

l'égard de l'unité substantielle du corps et de l'âme suffit déjà à fonder l'interprétation proposée ici, qui, présentant le caractère d'une véritable *psychologie génétique de l'intelligence*, contribue à satisfaire aux exigences de la *critique* aristotélicienne.

4. LE PREMIER JUGEMENT D'EXISTENCE

Dans la psychologie aristotélicienne, la sensation et l'intellection sont deux actes spécifiquement distincts, tant en raison de leur objet qu'en raison de leur sujet. La sensation saisit immédiatement son sensible propre, qui est la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, etc., alors que l'intellection saisit l'universel, la quiddité, le principe. Quoiqu'Aristote n'utilise pas de mots différents pour exprimer ce que le langage moderne appelle sensation et perception, son analyse de la connaissance sensible ne laisse pas de distinguer ces deux notions. C'est pourquoi elle permet d'éclairer la présente étude.

Il semble à première vue que la sensation et la perception diffèrent quantitativement, la première étant l'élément, la seconde le tout de la connaissance sensible. Cette conception se justifie pour autant qu'elle ne revient pas à poser un ordre génétique nécessaire entre les différentes sensations et la perception. La perception en effet est vécue dans sa totalité avant la sensation élémentaire, et, comme le souligne la *Gestaltpsychologie*, la perception du tout détermine la perception de la partie. Aristote ne contrevient pas à cette affirmation quand il écrit dans les *Physiques* : « Ce qui pour nous est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés, c'est seulement ensuite que de cette indistinction se dégagent les éléments... car le tout est plus connaissable selon la sensation » (184 a 21). Toutefois, il faut ajouter que dans la perception de l'enfant comme de l'adulte, c'est une perception confuse du tout sensible qui précède la sensation particulière, et qu'avant de percevoir explicitement une boule rouge et lisse par exemple, l'enfant doit apprendre à sentir séparément les qualités visuelles de la figure, de la couleur, et la qualité tactile du lisse, chacune de ces sensations se détachant en quelque sorte sur le fond confus de la perception globale.

Il faut cependant dissiper une équivoque. Lorsque, dans une des figures qui servent à illustrer la théorie gestaltiste, le sujet percevant passe du tout à la partie, de la figure entière à l'un de ses éléments, il passe d'une perception totale à une perception partielle, qu'il tente de dissocier de la première quasi abstractivement. La théorie de la *Gestalt* ne porte donc pas sur la distinction de la perception et de la sensation, mais sur la distinction de la perception totale et de la perception partielle. De même, lorsqu'on dit que l'enfant, avant de

percevoir l'objet complet dans l'ensemble de ses qualités, doit apprendre à en discerner chaque élément séparément, puis à les mettre ensemble pour obtenir une perception complète, on n'oppose pas non plus une sensation élémentaire à une perception totale, mais bien une perception partielle à une perception totale. Il suit de là que la différence entre sensation et perception n'est pas avant tout quantitative, mais qu'elle est d'un autre ordre. La saisie visuelle ou auditive d'une seule couleur, d'un seul son, peut être par elle-même déjà une perception achevée, partielle pourtant par rapport à un objet plus complexe où la couleur et le son ne seraient qu'un aspect particulier.

Or il semble bien que l'enfant commence par une perception de ce genre. Au premier éveil de sa conscience, l'enfant assurément ne saisit pas par ses divers sens un objet dans l'unité de ses qualités, mais il saisit des qualités isolées, une tache de couleur par exemple (en fait, une boule qui se balance au-dessus de son lit, mais dont il ne voit précisément que la couleur), tache qu'il devra par la suite apprendre à relier à d'autres qualités sensibles. Bien que cette tache de couleur puisse être plus ou moins floue, elle peut être cependant distinguée par l'enfant d'une autre tache de couleur voisine, car le sens juge et discerne entre les différents sensibles. Il y a donc un jugement à l'intérieur de la perception, et même en deçà du jugement qui discerne entre les sensibles, plus fondamentalement encore, un jugement qui, affirmant l'existence du senti, pourrait être exprimé ainsi, si l'enfant pouvait parler : « Ce que mon organe ressent est réellement ; ce n'est pas rien, cela existe. » Et nous touchons ici à la différence qualitative fondamentale entre la sensation et la perception, qui est la présence dans la seconde d'un *jugement d'existence*. La sensation serait donc ici la donnée sensible brute, l'altération physique dont parle Aristote, et la perception le jugement porté sur cette donnée qui en fait une connaissance sensible authentique.

La question qui se pose ici est de savoir quelle est la nature du lien entre la sensation et le jugement, s'il s'agit par exemple d'une relation analogue à l'union de l'âme et du corps, au point qu'il n'y aurait jamais chez l'homme de sensation sans perception. Cette réponse semble probable, car il n'y a pas de sensation qui ne soit plus ou moins consciente pour le sujet qui l'éprouve. De plus, il importe de savoir quelle puissance, dans l'enfant et dans l'adulte, pose ce jugement perceptif. Or cette question est très délicate, en raison de l'unité biologique, si constamment soulignée par Aristote, qui règne entre l'animal et l'homme. En effet, tout animal est doué de sensation, et comme tel se rend compte de l'existence de l'objet senti. Le jugement, qui lui permet de veiller à sa subsistance, est chez l'animal supérieur l'office du sens commun, lié, en vue de la vie quotidienne, à l'imagination sensitive, et capable de ce fait d'une certaine estimation du

bien à poursuivre et du mal à fuir (*l'aestimativa* des scolastiques), et chez l'homme l'office d'une imagination rationnelle, proche de l'intelligence, et capable d'un certain raisonnement pratique (*la cogitativa* des scolastiques). Ce sont là des facultés qui, entre le sens et l'intelligence, manifestent clairement la continuité vitale de la bête à l'homme, et pour cette raison sont difficiles à définir avec précision. Il semble pourtant que l'imagination rationnelle ne doive pas être considérée comme une faculté intermédiaire entre le sens et l'intelligence de l'homme, mais comme l'application de l'intelligence elle-même au donné sensible immédiat. C'est pourquoi il paraît légitime de conclure que l'intelligence intervient chez l'enfant dès sa première perception.

C'est par le jugement perceptif que la sensation acquiert à la fois son caractère de connaissance objective et consciente. D'une part en effet le jugement affirme que ce qui est ressenti est réellement. Il peut se tromper évidemment ; mais s'il ne donne pas encore lieu à une science proprement dite, il produit au moins une opinion qui est déjà un type de connaissance authentique et ressortit de l'intelligence. D'autre part, le jugement s'accompagne de conscience et la produit. Nous ne sommes vraiment conscients que dans la mesure où nous jugeons : c'est la force du jugement qui détermine la vivacité de la conscience. Un exemple permet d'illustrer ce point. Je fais un cauchemar, et sur le coup de l'atrocité du rêve, je suis sur le point de me réveiller. A demi conscient, je me demande avec anxiété si le rêve est réel, et tout à coup je « réalise » qu'il n'est qu'un cauchemar. Je prends donc conscience de mon rêve au moment où et parce que je juge que ce que j'ai vécu en rêve n'est pas. Certes, l'état immédiatement antérieur au dénouement du rêve est déjà conscient ou du moins demi-conscient. Cela n'infirme pas l'affirmation précédente : car ici aussi la conscience sera vive dans la mesure où le jugement sera décisif. La conscience est donc le propre du jugement ; c'est le jugement qui est conscient, ce n'est pas la conscience qui juge, ainsi que l'usage de notre langue quotidienne le laisse entendre trop aisément.

Il reste donc que dans la perception l'enfant juge de l'être, de l'exister du senti, et que par conséquent le premier objet atteint par l'intelligence dans la genèse de sa connaissance est l'exister. Certes, ne voyons pas ici une saisie explicite de ce qu'est l'existence, il n'y a même pas saisie à proprement parler, mais une affirmation par laquelle au sein même de la perception l'enfant adhère à ce qui est ressenti — plutôt que l'image de la saisie, il faudrait employer celle du toucher. De même par conséquent, il ne faut pas prétendre que la conscience suscitée par ce premier jugement perceptif est la plus aiguë possible. Le premier jugement perceptif de l'enfant reste manifestement voilé, confus, mais il suffit cependant à provoquer dans l'âme de l'enfant cet *arrêt* de la pensée qui est le début de la spéculation.

tion intellectuelle et qui peut soustraire, pour un temps au moins, ce petit animal aux impératifs aliénants de sa vie instinctive. Enfin, il ne s'agit pas d'un jugement formulé verbalement, l'enfant en serait bien incapable, puisqu'il ne sait pas encore parler. Il s'agit d'un acte de l'intelligence antérieur au langage et de plus inexprimable dans le langage : au sens propre, d'un acte ineffable d'adhésion à l'exister. Du jugement, en effet, le langage ne peut exprimer que l'énoncé, c'est-à-dire la coordination plus ou moins cohérente de deux significations conceptuelles, mais non l'acte principal d'assentir à ce qui est énoncé. Cet assentiment vital originel à l'exister, cette adéquation spontanée au réel ressenti précède donc essentiellement le langage, qui par lui-même n'est adéquat qu'à la pensée rationnelle, abstractive et discursive. C'est pourquoi il ne faut pas dire avec Duns Scot que le premier objet de l'intelligence humaine est la quiddité des choses sensibles, fût-elle l'espèce la plus facile à abstraire, et donc la plus proche de la sensation première. Selon l'aristotélisme, la quiddité des choses sensibles est l'objet *propre* de l'intelligence dans son exercice conjoint aux sens ; ce qui suppose bien que l'intelligence commence par un premier contact avec le singulier sensible, non pas il est vrai au sens où la donnée sensible serait l'objet immédiat et exclusif de l'intelligence, comme le veulent Durand de Saint-Pourçain et ses disciples nominalistes, ni non plus au sens où, selon Vital du Four, Roger Marston, et d'autres augustiniens médiévaux, l'intelligence devrait concevoir originairement le singulier sensible avant de pouvoir en abstraire son objet propre, mais au sens où l'intelligence, engagée vitalement dans la perception sensible, affirme l'objectivité de celle-ci en prenant conscience judicativement de l'exister du senti. Le réalisme aristotélien est un réalisme d'intelligence incarnée : il évite tout dualisme platonisant, puisque l'objet intelligible génétiquement premier est l'exister d'une chose sensible ; il évite de même toute simplification nominaliste, puisque cet exister est un objet intelligible.

L'importance de ce premier contact entre l'intelligence et l'exister apparaît facilement ; car toutes les connaissances, ultérieurement élaborées par la raison, impliqueront nécessairement la première connaissance de l'être. Et par conséquent, puisque la métaphysique est la science de l'être comme tel, toutes les sciences particulières supposent la métaphysique, l'impliquent et l'appellent nécessairement.

5. LA PREMIÈRE APPRÉHENSION INTELLECTUELLE

Il convient pourtant de nuancer et de compléter ce qui vient d'être dit. Il y a en effet un mode rationnel de l'intelligence en raison de l'union substantielle de l'âme et du corps, c'est-à-dire en raison de

l'exercice conjoint de l'intelligence et du sens. Dès lors, le premier jugement perceptif de l'enfant comporte au moins un commencement d'appréhension abstraite et suppose donc un premier exercice élémentaire de son pouvoir d'abstraction. Qui affirme un exister en effet, affirme l'exister de quelque chose. Il ne suffit pas de dire que c'est l'exister du ressenti ; il faut encore déterminer comment ce premier perçu est conçu dans le premier jugement de l'intelligence.

Il apparaît aussitôt que la psychologie génétique aristotélicienne prend un autre tour. Jusqu'ici, proprement « expérimentale », elle s'est contentée de suivre le devenir concret et conscient de l'intelligence enfantine engagée dans la perception originelle. Désormais, elle fait place à l'induction, c'est-à-dire à l'analyse. De même que, chez l'adulte, le jugement est le seul acte, avec le raisonnement, immédiatement conscient, et que c'est à partir du jugement consciemment vécu que l'analyse infère la présence nécessaire, quoique souvent inconsciente, du concept abstrait dans l'intelligence, de même ici c'est l'expérience immédiate du premier jugement d'existence qui permet à l'analyse de dégager quel concept lui correspond inconsciemment en tant qu'appréhension intellectuelle génétiquement première.

Sur ce point, la tradition aristotélicienne est de nouveau très explicite. Elle ne disait rien sur la question du premier jugement existentiel de l'intelligence, mais elle a tenté de préciser avec soin quel est génétiquement le premier concept appréhendé par la raison.

Le premier jugement perceptif pourrait s'exprimer ainsi : « Cela que je ressens est réellement. » De même, la première appréhension impliquée dans ce premier jugement pourrait s'exprimer ainsi : « Cela que je ressens, dont je ne sais trop ce que c'est, dont je n'ai pas la notion quidditative, explicite, est réellement », ou encore : « Il y a là quelque chose qui est, il y a là un étant. » Cette explicitation de l'expérience originaire de l'enfant fait immédiatement apparaître le caractère propre de la première appréhension : sa confusion extrême.

Il peut paraître évident en effet que la première perception de l'enfant ne lui permet pas encore une connaissance quidditative de l'objet perçu. D'une part, il n'en perçoit même pas encore l'unité sensible, mais seulement certains éléments flous. D'autre part, il faut se rappeler que l'intelligence est, à l'origine, pure puissance de connaître. Or une puissance pure ne peut être immédiatement déterminée par la forme qui lui donnerait aussitôt l'actualité la plus parfaite dont elle soit capable d'elle-même. Selon le vieil adage, la nature ne fait pas de saut ; et de même qu'un malade dûment purgé de toute nourriture doit progressivement se réhabituer à une nourriture légère, de même que l'enfant se nourrit d'abord de lait avant de passer à des aliments plus solides, de même l'intelligence procède à l'acte de

connaissance parfait dont elle est par nature capable, en passant d'abord par un acte de connaissance imparfait. En doctrine aristotélicienne, l'acte de connaissance parfaite et distincte est la science, l'*épistémé*, par laquelle les choses sont connues rationnellement dans leurs causes et principes : c'est la démonstration scientifique des *Analytiques postérieurs*, où l'universel, premier connu selon l'ordre de distinction et de perfection entitative, est principe de déduction syllogistique explicitante. L'acte imparfait au contraire, premier posé par nous selon l'ordre génétique de l'acquisition de la connaissance, est une appréhension imparfaite où l'objet sensible est actuellement conçu selon une certaine confusion. Puisque la connaissance de l'individuel par un concept universel est une connaissance confuse d'une certaine manière, c'est donc une connaissance universelle qui sera la première conception de l'intelligence enfantine engagée dans son premier jugement perceptif. « Ce qui est pour nous d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés ; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse. C'est pourquoi il faut aller des choses générales aux particulières ; car le tout est plus connaissable selon la sensation, et le général est une sorte de tout. » De plus, puisque l'intelligence à son premier éveil est au maximum de sa potentialité, la confusion de la première notion appréhendée doit nécessairement être la plus grande possible. Saint Thomas d'Aquin, commentant ce passage d'Aristote, se contente de dire que le plus universel est le premier connu de nous selon l'ordre génétique, mais Cajetan, puis Jean de Saint Thomas, pressés de répondre à Duns Scot, explicitent pleinement la pensée d'Aristote, en montrant dans la première appréhension de l'être la notion la plus confuse, et donc aussi la première connue de nous.

En effet, quand dans une connaissance spécifique ou générique, les détails individuels s'estompent, cette connaissance peut être dite confuse, du moins quant aux individus auxquels elle peut être attribuée en vertu de son extension. Pierre est connu confusément comme homme, plus confusément comme animal. Mais s'il existe un concept qui confond dans son universalité toute différence, et ne laisse plus distinguer un genre d'un autre, s'il existe un concept qui, confondant dans son universalité toutes les catégories, ne permet même plus de distinguer entre la substance et l'accident, ce concept sera manifestement le plus confus de tous. Or ce concept, c'est la notion d'être, qui au-delà des catégories, les englobe dans une même confusion et se donne comme le concept total, absolument premier dans l'ordre génétique d'acquisition de la connaissance. Il ne s'agit plus ici de l'être comme exister, mais de la détermination formelle de *ce qui est*, de l'*étant* (on, ens).

En raison de sa confusion absolue, parfaitement adaptée à la potentialité de l'intelligence, l'être est donc le premier connu pour nous. Étonnante exégèse du principe d'Avicenne : *ens primo cadit in intellectu!* Avicenne pensait, quant à lui, à la primauté entitative de l'être, laquelle lui vaut son caractère de principe d'intelligibilité. Aristote et ses disciples pensent ici à la primauté génétique de l'être, laquelle lui vaut son caractère de premier connu pour nous. La notion confuse d'être est donc quasi naturelle à l'intelligence, puisque toute perception, si embryonnaire soit-elle, l'implique et la suscite dans l'intelligence. Elle n'est pourtant pas innée, mais acquise immédiatement au premier éveil de l'intelligence. On peut dire d'elle ce que saint Thomas dit du principe de non-contradiction, qu'il est quasi non acquis, c'est-à-dire si immédiatement, si originairement acquis qu'il en paraît inné. En un mot, la notion confuse d'être est connatuelle à l'intelligence, et précède toute autre connaissance intellectuelle actuelle.

Il faut cependant bien préciser. Une notion universelle peut être confuse par rapport à ses inférieurs sans l'être en elle-même : ainsi la notion *homme* peut être la connaissance confuse de Pierre, tout en étant distinctement connue dans sa définition. Au contraire, la notion d'être atteinte ici est confuse en elle-même, et de ce fait n'est pas une notion considérée dans sa relation explicite d'universalité à ses inférieurs. Aussi bien n'a-t-elle pas d'inférieurs, et n'est-elle pas un universel au sens logique rigoureux : si elle est universelle, elle l'est d'une universalité de confusion bien plus que d'une universalité de distinction. Il est en effet impossible qu'un universel explicitement revêtu de son intention d'universalité logique soit premier connu de l'intelligence humaine. Cela supposerait un acte d'abstraction positive et distincte que l'intelligence à son premier éveil est bien incapable de poser. C'est pourquoi l'universel distinctement abstrait, bien que premier en soi, ne peut être saisi, comme tout virtuel de ses inférieurs et comme tout actuel de ses supérieurs, c'est-à-dire selon son extension et sa compréhension, qu'au terme de la démarche intellectuelle, dernier connu pour nous. Si donc l'être est premier connu de nous, il n'est pas un *tout* universel à proprement parler ; il n'est pas encore distinctement abstrait, il n'est de l'objet primitivement atteint qu'une *partie* au tout duquel l'intelligence ne conçoit pas le rapport explicite. De même que l'on peut considérer une brique en elle-même et dans son rapport à l'édifice entier, de même l'on peut considérer l'être en lui-même confusément, puis distinctement dans son intention d'universalité à l'égard des autres concepts. Dans le premier cas, l'intelligence atteint initialement, dans une abstraction dite négative, l'être confus, mêlé à la quiddité sensible, comme une de ses parties et comme la raison de sa confusion, ce que les scolastiques appellent

d'un mot très expressif *l'ens concretum quidditati sensibili* ; dans le second cas, elle atteint finalement la notion d'être, la *ratio entis*, proprement dite, précision faite autant que possible de toute autre détermination, *l'ens transcendens*, reconnu comme explicitement universel à l'égard des catégories qu'il transcende (*vagans per praediacementa*). Or cette abstraction négative est déjà possible à la sensibilité, qui, dans la perception, peut ne diriger son regard que sur un aspect seulement de l'objet total. De même donc que dans la perception première, l'enfant ne saisit de la boule qui se balance au-dessus de son lit que la tache de couleur, de même l'intelligence débutante de l'enfant engagé dans son premier jugement perceptif, ne saisit, par une abstraction négative, de l'objet qui se présente à elle que son caractère de quelque chose qui est. Cette saisie ne peut être que confuse, puisqu'elle ne distingue rien dans l'objet qui se présente, sinon le fait qu'il est un étant, et comme telle elle est évidemment plus facile que la saisie explicite et distincte, positivement abstraite, de la quiddité sensible, à plus forte raison, de la notion explicite d'être. C'est pourquoi elle est aussi première pour nous.

Ainsi se dessine nettement l'opposition doctrinale de la scolastique aristotélicienne à la philosophie scotiste sur le point de la genèse de la connaissance. Duns Scot prétendait qu'il est plus facile d'abstraire une quiddité matérielle, très proche de la sensation primitive, que la notion d'être. D'après ce qui précède, cette affirmation vaut seulement dans l'ordre d'acquisition des notions explicitement et positivement abstraites, mais non pour les objets négativement abstraits, c'est-à-dire confusément considérés. De plus, la tradition aristotélicienne ne nie pas contre le scotisme que la quiddité sensible ne soit en quelque manière l'objet premier de l'intelligence, mais affirme que celle-ci saisit son objet propre de manière si confuse qu'elle en touche au plus initialement le caractère d'être. La quiddité des choses sensibles, par elle-même objet propre de l'intelligence en raison de l'union substantielle de l'âme et du corps, est donc ici l'objet matériel premier connu de nous (*objectum quod attingitur*), alors que la notion confuse de l'être est l'objet formel premier connu par l'intelligence en raison de sa potentialité (*ratio formalis quae attingitur*) ou encore la raison formelle, quoique confuse, sous laquelle l'intelligence peut originairement saisir son objet propre (*objectum quo*). Le scotisme admet également la confusion de la première connaissance intellectuelle, mais refuse cependant d'y voir un motif pour définir l'être comme le premier connu de nous. Il considère que la sensation première impose à l'intelligence de concevoir la quiddité sensible comme premier objet connu confusément, et en vient par là à une conception tout à fait neuve de l'intentionnalité de connaissance.

Si la notion confuse d'être est la première connue de nous, c'est, selon la tradition aristotélicienne, qu'elle est formellement proportionnée à l'intelligence humaine, c'est qu'elle est le premier objet formel d'une intelligence potentielle. Duns Scot au contraire détermine le premier objet de l'intelligence en raison de la plus grande force impressive qu'exerce le singulier concret sur le sens : aussi le premier objet de l'intelligence est-il la quiddité matérielle la plus proche de la sensation primitive, et donc la plus facile à abstraire, car seul le singulier concret correspondant à cette quiddité peut s'imposer à la sensibilité avec assez de force pour mouvoir une intelligence elle-même purement potentielle. Pour Duns Scot, par conséquent, la connaissance tend à se résoudre en un couple action-passion, au lieu que pour l'aristotélisme la connaissance est une information intentionnelle du sujet par l'objet. L'intentionnalité est interprétée par Duns Scot dans la ligne de la causalité efficiente, alors que chez les scolastiques aristotéliciens, elle est interprétée dans la ligne de la causalité formelle (*res intellecta forma intellectus*, écrit saint Thomas). Interprétation d'une portée historique immense : car elle en viendra à conclure non seulement que la connaissance authentique est la seule sensation, parce qu'elle est plus vivement produite dans la conscience par l'objet extérieur que le concept, qui, lui, n'est qu'une sensation dégradée, mais aussi que la connaissance, en tant que produite efficacement par l'objet extérieur, ne peut plus garantir d'elle-même sa valeur de représentation objective, et donc que la chose reste elle-même inconnaissable = X. L'empirisme efficient de Duns Scot prépare donc aussi bien le nominalisme médiéval et anglo-saxon, tel celui de Hume, que la philosophie du *cogito* et les coûteux idéalismes qui en peuvent découler.

6. L'EXPLICITATION DE LA NOTION D'ÊTRE : STRUCTURE DE LA MÉTAPHYSIQUE ARISTOTÉLICIEENNE

En perspective aristotélicienne, il apparaît donc que l'être est l'objet de la première connaissance intellectuelle de l'homme, acquise dès la première perception de l'enfant. Ainsi s'explique le fait que cette notion, à la fois première et dernière pour nous, puisse paraître l'acquisition immédiate du sens commun et l'objet des plus délicates analyses du métaphysicien. Pourtant, il apparaît également que cette notion d'être, si évidente, si naturelle qu'elle puisse paraître, n'est pas une notion simple.

D'une part, en effet, elle s'articule doublement, selon l'exister, affirmé déjà dans le premier jugement perceptif, et l'étant, appréhendé embryonnairement dès ce premier jugement. Dès la première

perception enfantine donc, se dessine confusément la célèbre distinction entre l'*existence* et l'*essence*, distinction ultimement explicitée par le métaphysicien dans le jugement de sagesse portant sur le rapport de la créature à son Créateur. D'autre part, l'être immédiatement appréhendé au sein du jugement perceptif est, au moins confusément, conçu sous divers aspects. Ce qui est conçu originairement comme étant, est aussi conçu confusément comme une *réalité*, une *res* ; bien que cette réalité ne soit pas encore connue dans sa quiddité explicite, elle est cependant appréhendée comme distincte de toute autre, ou du moins comme pouvant être distinguée de toute autre : elle est saisie comme *quelque chose*, *aliquid*. De même, en tant qu'étant, elle peut être connue ou désirée : elle apparaît donc comme *intelligible* et *appétible*, *vraie* et *bonne*. Enfin, en tant qu'étant, elle est douée d'*indivision*, c'est-à-dire d'*unité*. La notion d'être, primitivement conçue par l'enfant, enveloppe donc aussi les cinq notions que le métaphysicien explicitera sous la forme distincte des cinq transcendants : *res*, *aliquid*, *verum*, *bonum*, *unum*. Si confuse en effet que soit la première appréhension de l'intelligence, elle est au moins l'appréhension d'une *chose*, d'une chose, de *quelque chose*, qui peut être *connu* ou *aimé*.

De même que l'être est premier connu de nous et en soi, de même donc la multiplicité et la richesse que ce premier concept recèle, sont premières connues pour nous et en soi. La notion d'être et les « attributs qui lui appartiennent essentiellement » sont l'alpha et l'oméga de la démarche intellectuelle humaine en perspective aristotélicienne. Certes, l'être n'est pas connu de nous de la même manière au début et au terme de la démarche intellectuelle : originairement connu sous la forme de l'*ens concretum*, il est connu terminalement sous la forme de l'*ens transcendens*, de la *ratio entis*, explicitement considérée dans son intention d'universalité logique (analogique) à l'égard de ses inférieurs. Ainsi seulement l'être est le concept le plus universel, en dehors duquel il n'est rien à penser, rien d'intelligible. Pourtant, les notions d'*ens concretum* et d'*ens transcendens* recouvrent substantiellement la même entité ; seul le mode de saisie varie. L'être est donc en lui-même un objet de connaissance immédiate, un objet de quasi-expérience, et non un objet d'induction. *Il n'est pas un principe* : immédiatement saisi, le progrès de la connaissance n'aboutit qu'à l'explicitier davantage.

Il est possible de parler ici, avec les phénoménologues comme Heidegger, d'un dévoilement progressif de l'être, d'une *Entfaltung*, et même peut-être d'une *Offenbarung*. Car l'être que nous possédons immédiatement, naturellement, se dévoile à nous peu à peu, et il est vrai de dire que nous ne le chercherions pas si nous ne l'avions déjà trouvé. Il se dévoile à nous certes, mais non pas de lui-même. On

peut dire évidemment que toutes les sciences particulières l'explicitent, puisque toutes saisissent un aspect de ce qui est. Mais l'être s'explicité également en tant qu'être, et laisse découvrir inductivement ses principes ou causes propres. Ce qui est en tant qu'il est, est en effet le sujet distinct de la métaphysique. Celle-ci procède à son égard selon la méthode proprement aristotélicienne de la recherche des causes. Elle induit donc la cause formelle de ce qui est en tant qu'il est, la *substance* (ousia), la cause efficiente et finale de ce qui est en tant qu'il est, l'*exercice* et l'*acte* (energeia, entelecheia), la cause exemplaire de ce qui est en tant qu'il est, l'*un* (hen). Substance, acte, un, sont l'objet propre de la métaphysique. Si celle-ci parvient à la contemplation de Dieu, premier Etre subsistant, elle n'en acquiert, quant à ce qui est, aucune intelligibilité nouvelle propre (par opposition à tout ontologisme platonisant), mais elle permet à l'homme d'atteindre à l'exercice le plus noble de sa nature intellectuelle, l'adoration de Dieu. Pourtant la « théologie » permet de vérifier de manière philosophique la perfection et l'actualité absolue des notions que le métaphysicien distingue. En particulier, les notions transcendantes, qui, présentes dans l'intelligence humaine dès son premier éveil, sont parfaitement explicitées dans la substance, l'acte et l'un en tant qu'être, se réalisent éminemment dans l'Etre premier divin, substance séparée, acte pur, unique subsistant, réalité souveraine, suprêmement intelligible et aimable. Un dernier effort de l'intelligence s'attachera donc à déterminer l'entité et le statut logique de ces notions transcendantes, à opérer leur résolution dans la notion absolument première et dernière, l'être. « Réduction transcendante », qui est le dernier mot de la métaphysique aristotélicienne.

Cette brève esquisse de la structure de la métaphysique aristotélicienne montre assez que la notion d'être est loin d'être un objet d'intuition. Qui dit intuition en effet, dit vision, distincte, autonome, immédiate et concrète. Or, d'une part, la notion originaire de l'*ens* est confuse, étroitement mêlée à la perception élémentaire dans laquelle elle prend naissance. Elle n'a rien d'une évidence. Si elle est immédiate, c'est au sens où le premier contact de l'intelligence abstractive avec le réel peut être dit immédiat ; si elle est concrète (il s'agit de l'*ens concretum*) c'est au sens où une abstraction négative, telle celle des sens qui peuvent ne considérer qu'une partie de l'objet perçu, peut être dite concrète. D'autre part, la notion de *notitia intuitiva*, appliquée par les scolastiques aux deux saisies, initiale et terminale, de l'être, ne recoupe nullement ce qu'un moderne comprend aujourd'hui par connaissance intuitive, puisqu'elle est expressément définie en fonction de l'abstraction. A combien plus forte raison enfin est-il impossible d'accepter l'interprétation quasi mystique qui a parfois cours de nos jours. L'être ne recèle aucun

« mystère », aucune « grâce » n'est nécessaire pour le connaître. Portant sur l'*ens concretum*, le premier acte de la pensée humaine est le plus naturel, le plus commun, le plus banal, le plus imparfait qui soit, à propos de l'objet le moins mystérieux, le plus commun, et aussi le plus confus. Le dernier acte de l'intelligence métaphysique, s'il n'est pas le plus banal, n'atteint pas davantage, à propos de l'*ens transcendens*, à l'idéal d'une évidence claire et distincte. Concevoir pour cette raison la saisie métaphysique de l'être comme le mémorial de Pascal ou la transverbération de sainte Thérèse, c'est prêter à la notion d'être une réalité imaginaire, faire une métaphore poétique, c'est-à-dire une transposition esthétique, arbitraire.

Pas plus qu'elle n'est objet d'intuition, la notion d'être n'est principe de déduction, qu'elle soit considérée initialement comme *ens concretum*, ou finalement comme *ens transcendens*. Entre l'être confus, premier connu de l'intelligence, et les notions ultérieurement acquises, ne règne aucun ordre génétique nécessaire. De même, entre l'être explicitement reconnu comme sujet de la métaphysique d'une part, les causes de ce qui est, les notions transcendantales et les premiers principes de la raison (non-contradiction, identité, causalité, participation) d'autre part, ne règne pas davantage un ordre démonstratif nécessaire, selon la structure que les *Analytiques Postérieures* assignent à la science rigoureuse. La *ratio entis* n'est en effet explicitée — aussi parfaitement qu'il est possible à une intelligence humaine — qu'au terme de toute la métaphysique, c'est-à-dire après l'induction des causes propres de ce qui est et des principes qui explicitent leurs propriétés, après la découverte du premier Être subsistant, après l'explication des cinq transcendants.

Ni déductive, ni intuitive, la métaphysique aristotélicienne est une discipline expérimentale et inductive, la plus adéquatement proportionnée à notre grandeur et à notre misère d'intelligence liée à une sensibilité. Son objet, l'être, immédiatement saisi au premier éveil de l'intelligence, voit, au cours des inductions métaphysiques et des découvertes théologiques successives, s'expliciter la multiplicité et la richesse que recèle son concept. Les données les plus élémentaires, les plus immédiates, les plus communes, sont donc aussi celles qui sont l'objet de l'ultime explicitation métaphysique, et qui, dans la doctrine des transcendants, assurent au savoir humain son ultime intelligibilité. Alpha et oméga de la philosophie, l'être et les « attributs qui lui appartiennent essentiellement » baignent dès l'origine tout l'exercice de l'intelligence humaine et suscitent les questions métaphysiques qu'il est impossible d'éluder, même s'il est difficile d'y répondre adéquatement.

La recherche du vrai, et principalement la métaphysique, est donc pour nous « en un sens difficile, et en un autre facile. Ce qui le

prouve, c'est que nul ne peut l'atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait » (*Mét.*, 993 a 30). Il est impossible de manquer tout à fait la métaphysique, car son objet est le plus commun de tous, celui qui s'impose dès l'origine, au sein de toute perception sensible. Mais il n'est pas possible non plus de l'atteindre parfaitement. Il ne faut pas prendre cette dernière affirmation d'Aristote pour une restriction de fait seulement ; il s'agit d'une restriction de principe. La métaphysique d'Aristote est l'œuvre humaine d'une intelligence humaine. Elle n'est pas capable d'une intelligibilité absolue, et elle n'y prétend pas, malgré tout ce qu'on en a dit. Si l'intelligibilité de la métaphysique se mesure à celle de l'être, tel que l'homme peut le concevoir, il ne peut s'agir que d'une intelligibilité bien imparfaite. Tout concept univoque est en effet parfaitement abstrait de ses inférieurs, si bien qu'il n'est que la pensée actuelle et simple de son signifié, et qu'il implique la connaissance de ses inférieurs d'une manière potentielle seulement. Puisque rien n'est en dehors de ce qui est, le concept d'être inclut actuellement tous ses modes inférieurs, et ne peut donc en être parfaitement abstrait. Ce qu'il gagne en actualité absolue, il le perd en distinction explicite, et c'est pourquoi, étant à la fois transcendant et immanent à tout concept univoque, il possède une extension égale à sa compréhension. Tel qu'il est appréhendé par l'intelligence humaine, l'être n'est donc pas un concept simple, ni univoque, contrairement à ce que pensaient Duns Scot ou Hegel ; il n'est pas une idée claire ni distincte, mais reste nécessairement embué de quelque confusion. C'est à ce prix que l'intelligence humaine trouve en lui le sujet de sa métaphysique : elle ne peut prétendre à une sagesse universelle que dans la mesure où elle considère tout ce qui est en tant qu'il est, c'est-à-dire dans la mesure où elle se contente d'éclairer toute chose d'une lumière intelligible commune, puisque sa potentialité lui interdit d'atteindre à la connaissance absolue, c'est-à-dire singulière, de chaque existant. Ainsi seulement la métaphysique peut paraître, malgré son excellence, proportionnée à l'intelligence humaine, qui, même au sommet d'elle-même, a les yeux de la taupe pour ce qui est évident par nature.

ANDRÉ DE MURALT.

DISCUSSION DU TRAVAIL DE M. DE MURALT

M. RENÉ SCHAEERER : L'Aristote vivant et foncièrement humain qui nous a été présenté de façon si remarquable rejoint, à certains égards, celui que nous propose un ouvrage récent (Pierre Aubenque : *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962). Cette convergence est significative d'un renouvellement auquel j'applaudis. Peut-être applaudirais-je un peu moins à la confrontation qui vient d'être établie entre Aristote et Platon. Certes le disciple s'oppose au maître ; mais il y revient presque toujours. Et pour cause ! L'opération de pensée se réduisant, chez lui, à l'action conjuguée d'une pensée (*noësis*) qui « ne meut rien » et d'un désir (*orektikon*) qui ne sait rien, le critère de vérité demeure insaisissable. D'où ces retours à Platon, significatifs d'une philosophie perpétuellement insatisfaite en matière de norme rationnelle. Que pense de cela M. de Muralt ? Notre conférencier s'est attaché de préférence aux prolongements médiévaux d'Aristote, qu'il connaît à merveille. Cette vision diachronique gagnerait, sans doute, à être complétée d'une vision synchronique, fondée sur l'étude du climat de pensée où l'aristotélisme a pris naissance, et dont on ne peut le séparer. Nous serions alors comblés.

M. DE MURALT : Les questions bienvenues de M. Schaeerer me permettent de préciser un point que mon étude ne pouvait qu'effleurer : le problème de la causalité.

1. La confrontation de Platon à Aristote ne me semble pas à proprement parler celle d'un philosophe à un autre philosophe, mais celle du maître inégalé de la spiritualité antique au savant initiateur de la philosophie considérée comme science rigoureuse. Le « critère de vérité » de l'un et de l'autre est donc nécessairement autre : pour le premier, divin, absolu, ineffable ; pour le second, saisissable de plein droit, puisque c'est l'homme même : critère de vérité non plus absolu, mais humain, de l'homme et par l'homme.

2. La vérité d'Aristote est celle que tout homme, naturellement intelligent et désireux de savoir, atteint à propos du réel au terme de ses cinq interrogations fondamentales. Celles-ci expriment les cinq exigences d'intelligibilité irréductibles et naturelles de l'homme. Echo de la diversité qualitative des cinq sens, par le moyen desquels l'intelligence s'éveille à sa vie propre, elles appellent les cinq causalités et commandent de ce fait toute la pensée du Stagirite. Chaque partie de la philosophie est structurée par une causalité dominante, non exclusive : la physique par la causalité matérielle, la philosophie du vivant par la causalité efficiente, la métaphysique par la causalité formelle, l'éthique par la causalité finale, la philosophie de l'art par la causalité exemplaire (la logique, n'étant pas partie de la philosophie, mais l'organe du savoir, n'est pas structurée par une causalité propre, ce qui explique la tendance de la logique contemporaine à se constituer comme « science » autonome). De même, à l'intérieur des diverses disciplines, dans la métaphysique par exemple, se retrouve la même structure : la substance est la cause formelle, l'acte la cause finale, l'un la cause exemplaire de ce qui est en tant qu'il est.

3. La causalité est donc ce qui permet à Aristote de fonder une philosophie pure, stricte, vivante, inductive, rigoureuse, précise au plus haut point, indépendante autant qu'il est possible de toute inspiration religieuse, de toute vision mythique, rejetant tout asservissement à une méthode à priori, logique ou mathématique, une sagesse humaine, expression du point de vue de l'homme, n'excluant nullement la possibilité d'une connaissance plus parfaite, mais niant le caractère philosophique de celle-ci, évitant le dogmatisme parméniénien ou héraclitéen aussi bien que la dilution de la sagesse dans le subjectivisme sophiste ou l'empirisme nominaliste.

4. Ce caractère de philosophie pure, la scolastique aristotélicienne l'a reconnu à la philosophie d'Aristote et l'a renforcé. C'est pourquoi, si l'étude « synchronique » d'Aristote est nécessaire, l'étude « diachronique » de l'aristotélisme est indispensable. Bien que son point de vue fût essentiellement théologique et qu'elle ait en conséquence considérablement perfectionné la logique et la critique, la scolastique aristotélicienne a su, dans l'œuvre de ses meilleurs représentants, reconnaître que la norme rationnelle de la philosophie doit être recherchée dans le dynamisme vital de l'intelligence humaine, et non dans la connaissance de Dieu ni dans les logiques ou méthodes de la raison. Elle a conçu la philosophie comme une entreprise humaine, limitée et relative certes, œuvre vive, néanmoins, naturelle, nécessaire de notre intelligence. La philosophie aristotélicienne ne condamne ni ne rejette l'amour du mythe (*Mét.*, 982 b 18) ni l'amour de la méthode (995 a 12, 1005 b 4) ; mais elle craint, sachant que l'homme est un délicat équilibre d'esprit et de corps, l'étouffement de l'intelligence par l'imagerie des fausses mystiques ou la planification des techniques intellectuelles. Qui pourra raisonnablement lui reprocher de ne pas adorer ces idoles contemporaines ?

M^{me} VIRIEUX-REYMOND : La philosophie de Platon est-elle vraiment moins humaine que celle d'Aristote et peut-on lui reprocher plutôt qu'au Stagirite une solution dualiste ? En fait, pour Platon, l'unité existe parce que la nature, dans sa structure profonde, parle géométriquement sur les divers plans spirituel, moral, physique et biologique (cf. *Rép.*, VII, 525 d - 526 c, et *Gorgias*, 507 d - 508 a). La nature est donc intelligible dans son fonds dernier. Sa structuration mathématique se découvre à la fois sur le plan de la connaissance réflexive grâce à la réminiscence et sur celui de la perception sensible dans la mesure où elle débouche sur les relations numériques (*Timée*, 47 c), alors que, pour Aristote, il y a, jusque dans la métaphysique, écartèlement entre a) la fidélité aux thèses platoniciennes (spiritualisme, immortalité de l'âme et réalité des Idées qui restent transcendantes au sensible, puisque isolables par l'*épagôgê*, même si elles sont incarnées en lui) et b) les thèmes que sa vocation de naturaliste introduit dans le plan métaphysique : valorisation de la connaissance sensible, de l'*empeiria* ou acquisition progressive des notions par le temps et la pratique — et non grâce à l'intelligence pure — avec la conséquence que les hypothèses se vérifient par la confrontation avec des faits expérimentaux qui ne sont pas tous exprimables mathématiquement et qui, de ce fait, sont partiellement irréductibles à la prise de l'intelligence, à moins qu'on ne valorise, comme le fait Aristote, la faculté intuitive capable de saisir immédiatement en Callias « l'homme universel ». Mais le fait de l'erreur possible dans cette intuition rend nécessaire le recours à l'*empeiria*. Le dualisme semble donc autant le fait de la pensée aristotélicienne que de celle de Platon.

M. DE MURALT : M^{me} Virieux-Reymond souligne l'importante question des relations entre l'orientation expérimentale d'Aristote et son inspiration métaphysique, qui semble relever de la pensée « pure ».

1. La pensée d'Aristote me semble en effet plus « de l'homme », que la pensée de Platon, qui est « de Dieu » : si Aristote avait pu concevoir une vision « face à face » de Dieu par l'homme, il l'aurait décrite comme une connaissance sans commune mesure avec une connaissance terrestre, bien qu'exprimable analogiquement en termes humains, alors qu'elle ne serait vraisemblablement pour un platonicien que le prolongement univoque de la sagesse naturelle humaine. L'aristotélisme est donc plus prudent et demeure dans les limites de l'expérience et de l'induction immédiatement fondée sur celle-ci.

2. Ainsi, le dualisme de l'âme et du corps, explication bien hasardeuse pour des faits d'expérience quotidienne, est inadmissible. Encore faut-il s'entendre sur ce terme. Il y a un dualisme métaphysique des « substances » âme-corps, plus généralement forme-matière (Platon, Durand, Scot, Vasquez, Suarez, Descartes). Il y a une dualité (plutôt qu'un dualisme) entre l'ordre de l'être et celui du connaître. Paradoxalement, le dualisme métaphysique fonde un idéal de connaissance unitaire, intuitionniste ou du moins déductif, et la dualité être-connaître suppose l'unité substantielle de l'homme, et se manifeste dans la démarche ana-lytique, ana-logique de la pensée.

3. Ce qui ne revient pas à dire que l'âme et le corps, la forme et la matière coïncident : ils sont distincts, mais non séparés, ils sont un. La forme est donc séparable par l'intelligence, non séparée par soi. Aristote ne comprendrait certainement pas que sa pensée ici soit rapprochée de celle de Platon, dès lors surtout qu'il admet la réciprocité des causalités de la forme et de la matière dans l'individu.

4. Ce qui permet de comprendre que ce que dit M^{me} Virieux-Reymond d'Aristote naturaliste doit s'étendre explicitement à Aristote métaphysicien : il n'y a pas de métaphysique sans expérience et sans induction métaphysiques, et inversement, toute expérience implique nécessairement — au moins confusément — la saisie du sujet propre de la métaphysique, *ce qui est, l'ens.* Je précise que mon exposé ne traite que de ce dernier point, et nullement de la constitution inductive de la métaphysique comme science proprement dite.

M. RUDHARDT : 1. M. de Muralt n'oppose-t-il pas exagérément Aristote à Platon ? Je suis plus sensible que lui à la continuité qui relie l'une à l'autre les pensées de ces deux auteurs. Platon ne distingue-t-il pas à sa manière l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être lorsqu'il nous enseigne une dialectique qui procède du sensible à l'intelligible ?

2. La connaissance aristotélicienne procède sans doute à partir de la perception ; mais, si, dans cette perception même, l'intellect saisit l'intelligible en puissance dans le sensible, il ne peut le faire, étant lui-même en puissance, que sous l'action de l'intellect actif. Je ne sais pas très bien ce qu'il faut faire dans le système aristotélicien de cet intellect agent, mais ne nous montre-t-il pas au moins la nécessité de reconnaître, à la source de la connaissance, un acte autonome de l'intelligence ?

3. Peut-on vraiment dire que la première perception enfantine implique un jugement d'existence ? Les psychologues ont montré que la notion de réalité

se construit progressivement au cours du développement de la pensée enfantine. Avant que cette notion soit constituée, que peut être un jugement d'existence ?

M. DE MURALT : Par ses trois questions, M. Rudhardt touche immédiatement à trois difficultés principales.

1 a. Il y a certes une continuité de Platon à Aristote, même si l'intention « philomythique » du premier dépasse le strict champ de la philosophie. Encore faudrait-il savoir si cette continuité n'est pas le fait de l'influence de l'élève sur le maître.

1 b. Platon admet une dualité être-connaître de fait, non de droit, dans la mesure où l'âme, jouissant de l'éternelle vision de Dieu, déchoit de sa dignité, non en raison de la nature même de l'homme. De droit, l'homme est une âme bienheureuse ; de fait, il est une âme accidentellement liée à un corps. D'où suit que la vision naturellement intuitive de l'âme est accidentellement voilée par cette « incarnation » malheureuse, qui oblige l'intelligence à se soumettre à un mode abstraktif et discursif de connaissance. Mais la vision primitive est restaurée au terme de cette dialectique purifiante, et le mode abstraktif et discursif est dépassé, résorbé, « aufgehoben ». Ainsi, pensent, toutes proportions gardées, le théologien Duns Scot, et le phénoménologue Husserl (cf. mon article dans *Revue de théol. et phil.*, 1960, IV). Au contraire, Aristote juge substantielle l'union de l'âme et du corps, et nécessaire absolument, non dialectiquement, le mode abstraktif et discursif de l'intelligence. En un mot, le statut rationnel de l'intelligence est fondé sur la *nature* de l'âme humaine pour Aristote, alors que pour Platon ou Duns Scot, il est fondé sur son *histoire* et se définit comme un *moment dialectique* de celle-ci.

2. Cette deuxième question, très délicate, nous engage dans un débat presque bimillénaire. Simplifions. Aristote dit que l'intellect agent est acte par sa substance même (*De An.*, 430 a 18). Cette expression, qui, prise à la lettre, oblige à admettre un intellect agent séparé divin (Avicenne) ne peut pourtant que signifier ceci : l'intellect agent est par nature une *activité humaine* productrice des intelligibles, comme l'intellect patient est par nature une puissance réceptive des intelligibles. Aristote spécifie en effet que l'intellect agent et l'intellect patient sont *dans l'âme* (430 a 13), que l'intellect agent est une *energeia*, non une *entelecheia*, c'est-à-dire une activité qui n'a pas son terme (telos) en elle-même (cf. *Mét.*, 1050 a 23), mais le produit pour actuer l'intellect patient et permettre la connaissance expresse. On dira certes que Dieu est pour Aristote une *energeia* également (*Mét.*, 1072 a 25). En fait, Dieu devrait être dit en rigueur de termes *entelecheia*, acte pur qui a son terme en lui-même, qui est à lui-même son propre objet de connaissance et d'amour : il est séparé par essence, il est l'*ipsum esse subsistens*, alors que l'intellect agent n'est que distinct de l'intellect patient, et séparable, éternel, comme toute la partie intellectuelle de l'âme, comme l'intellect patient lui-même (par opposition à Tricot qui néglige *De An.*, 429 b 5 et fausse *Mét.*, 1070 a 24). Le mot *energeia* a donc un sens peu rigide, mais l'impossibilité de la solution avicénienne et *Mét.*, 1050 a 23, prouvent suffisamment que le *De Anima* conçoit l'intellect agent comme une simple activité. N'étant pas l'acte pur, Dieu, l'intellect agent n'est pas un acte de connaissance qui serait à lui-même son propre objet, il n'est pas non plus un acte de connaissance qui aurait un objet autre que lui : *il n'est pas un acte cognitif* (celui-ci est réservé à l'intellect patient informé par l'intelligible), il est une activité productrice des

intelligibles par abstraction à partir des sensibles. Il est, au sens strict, la puissance active de l'âme raisonnable, la *puissance en vertu* de laquelle l'âme raisonnable actue l'intelligible contenu dans le sensible, puissance impassible, car non passive comme l'intellect patient, sans mélange, car non liée à un organe physique, comme le sens (*De An.*, 430 a 18). Etant par nature actif, l'intellect agent ne peut pas tantôt « penser » tantôt ne pas « penser » (430 a 22), mais pour abstraire l'intelligible du sensible, il doit « attendre » que le sensible lui soit proposé dans l'image par la perception ; si donc il ne « pense » pas, ce n'est pas en raison de sa nature, mais par accident, parce que le premier contact avec le réel ne s'est pas encore produit : autant dire qu'il « pense » dès la première perception de l'enfant. Aussi bien l'expression d'*acte autonome de l'intelligence*, employée par M. Rudhardt, est-elle ambiguë. L'intellect agent ne peut être un acte de connaissance, antérieur à la première saisie du premier intelligible, ni l'habitus des premiers principes, mais il est un *principe d'activité*, un *acte s'exerçant actuellement dans et dès la perception*. On demandera alors pourquoi il se contente à l'origine d'abstraire le plus confusément l'intelligible le plus confus, puisqu'il est actif par nature : la raison en est la confusion de la perception première elle-même, qui ne donne originellement aucun objet pleinement constitué, ni ne permet aucune abstraction distincte ni positive. Faut-il même ajouter que l'intellect agent, ne pouvant procéder premièrement qu'à des abstractions imparfaites, faciles, est perfectible dans son activité naturelle même ? Les scolastiques aristotéliens semblent l'admettre tout en pensant rester fidèles à la lettre du *De Anima*.

3. Cette question est aussi délicate. A mon sens, la première perception enfantine implique un jugement d'existence confus, mais non la saisie de l'objet dans la totalité organisée de ses qualités sensibles. Un jugement d'existence, c'est-à-dire la conscience plus ou moins confuse qu'il y a là *quelque chose*, et non rien, quelque chose qui se précisera et prendra progressivement une *réalité* plus consistante pour l'enfant. Ce quelque chose est peu de chose sans doute, mais suffit pour « fixer » l'enfant, qui n'arrêterait pas son attention s'il n'y avait rien. Ici, le meilleur laboratoire est un berceau, car l'enfant dont je parle est l'*in-fans*, le *bébé*, qui ouvre la première fois les yeux sur ce que nous appelons le monde, et qui est pour lui, quoi ? je ne sais, mais en tout cas un *étant, quelque chose confuse qui est*. Les psychologues ont raison de dire que la *notion de réalité* se construit, mais ce qui m'intéresse ici, c'est de déterminer le premier acte d'une intelligence manifestement liée à une sensibilité. Si la notion de réalité se construit, il faut qu'elle commence d'apparaître confusément à un moment donné de la vie enfantine. Sans vouloir fixer le jour et l'heure, je pense que la première perception, c'est-à-dire la première saisie si confuse soit-elle d'une chose sensible, implique nécessairement un premier jugement d'exister et une première appréhension de l'*ens*, si confus soient ces deux actes à leur première formation : la notion de réalité commence donc d'apparaître avec le premier jugement d'existence.

M. DANIEL CHRISTOFF : 1. La genèse absolue que l'on retrouverait dans la doctrine aristotélienne n'est absolue que parce qu'elle est découverte par l'intelligence seule, laquelle ne peut, sans autre information, dépasser en priorité le commencement qu'elle se donne à elle-même. Il semble que dans le terme de genèse absolue il y ait une contamination de deux notions.

Il est bien vrai que l'être est objet premier de l'intelligence humaine, mais au sens d'une priorité logique, et alors cette proposition n'est pas proprement

aristotélicienne. Quant à dire que l'être est l'objet premier, génétiquement, cela, chez Aristote, s'entend d'une genèse idéale opérée par une intelligence en acte réfléchissant à ses propres origines. Elle se trouve alors présente dans la genèse même.

Il est bien vrai qu'en aristotélisme la forme la plus haute du composé (ici, l'intelligence) transforme l'actualité de tout le composé et, avec elle, les formes subordonnées. Néanmoins, selon Aristote, *la sensibilité est passive* ; par conséquent, ou bien la première appréhension est sensible, reste passive, ne comporte pas de jugement, et l'intelligence ne s'y exerce pas « au moins embryonnairement dès la première perception » ; ou bien la première appréhension est une véritable perception, comporte jugement, activité, exercice embryonnaire de l'intelligence, mais alors elle n'est pas « génétiquement » première.

Au reste, il n'y a pas de genèse absolue chez Aristote, car tout est déjà dans la nature, comme selon Platon tout est déjà, dans l'âme, confus, et dans les Idées.

2. On pourrait parler aussi bien de genèse absolue à propos du passage de la confusion sensible à la réalité de l'idée par la réminiscence platonicienne. Et surtout dans le kantisme, où les formes a priori ne sont pas des connaissances et où le monde phénoménal est une construction. Mais on ne saurait révoquer ensemble, sur le même plan et pour la même raison platonisme et kantisme puisque, dans le premier, c'est de l'être qu'il s'agit du commencement à la fin, tandis que, dans le second, la question de l'être est exclue. Il y a chez Kant genèse absolue du phénomène, et nullement application mécanique des formes à la matière, mais comme ce n'est qu'une genèse du phénomène, elle n'est pas absolue. Et, chez Platon, la différence entre la réalité de l'Idée pour l'âme qui en cherche la contemplation et l'irréalité du souvenir de l'Idée enfoui dans l'âme est telle qu'on doit aussi parler d'une genèse absolue qui s'opère dans et par le dialogue. Le platonisme est le type d'une genèse embryonnaire de la métaphysique, de ce point de vue, et nullement une métaphysique où l'Idée est donnée d'avance à l'âme, et sans genèse.

Si, par genèse absolue, on entend la présence de l'intelligence dans les premiers actes de la « connaissance » qui n'est pas encore une connaissance, ce caractère ne permet pas une distinction complète ; alors qu'en principe, dans une doctrine de la puissance et du passage de la puissance à l'acte, il est évident qu'il y a genèse réelle (je préfère ce terme à celui de genèse absolue), il est remarquable que cela soit particulièrement difficile à montrer pour ce qui concerne la connaissance, surtout pour la métaphysique.

3. Sur la confrontation de l'aristotélisme et de la phénoménologie. Entre l'appréhension première et confuse de l'être et l'appréhension plénière et illuminante par la contemplation se développe un passage par l'abstraction et par la notion abstraite de l'être, passage qui, dans l'intelligence humaine est effectivement réel. Cela exige une théorie de l'abstraction. Or chez Aristote l'abstraction s'opère vers le général. Chez Husserl, l'abstraction est une sorte de partialisation, un passage du tout concret — du contenu consistant par lui-même — à la partie abstraite et non consistante par elle-même. Il serait intéressant de comparer les deux doctrines sur ce point très clair.

M. DE MURALT : La notion de genèse absolue du savoir a été sans doute trop peu explicitée dans mon travail, et les objections de M. Christoff me forcent heureusement d'y revenir.

1. Le mot *absolu* est peut-être inadéquat, mais il ne veut signifier que la potentialité radicale de l'intelligence dans la constitution du savoir, au sens où l'intelligence, venue cependant « thurathen » (*De gener. animal.*, II, 3, 736 b 28), ne possède, avant la perception, ni connaissance innée, ni souvenir d'une contemplation idéale, ni formes logiques à priori. Aussi la réminiscence ne me paraît-elle pas pouvoir se définir comme une genèse absolue du savoir, bien que pour Platon il y ait, *de fait*, en raison de la « chute », une certaine genèse du savoir. De même, si le kantisme se présente comme une construction absolue du monde phénoménal, il n'en conçoit pas moins l'instrument logique de cette construction comme une structure transcendantale du sujet : dans le kantisme, qui admet comme l'aristotélisme le rôle fécondant du donné sensible, le sujet ne suscite pas les formes logiques de sa connaissance au contact du réel à connaître. Si l'on peut prétendre que le kantisme et le platonisme n'admettent pas de genèse absolue du savoir, ce n'est donc ni « sur le même plan, ni pour la même raison ».

2. L'intelligence cependant possède, ou plutôt est par nature, un pouvoir de connaître, d'illuminer et d'actualiser l'intelligibilité du réel et de s'identifier vitale à lui par information intentionnelle. De ce point de vue, certes, il n'y a pas de genèse absolue ; la seule genèse absolue serait celle de l'idéalisme dialectique, panlogiste et panthéiste. Pour pouvoir illuminer l'intelligible et s'unir à lui, l'intelligence doit s'exercer dès la première saisie du premier objet, et c'est pourquoi il me semble nécessaire d'admettre, en perspective aristotélicienne, la présence active de l'intelligence dans la perception. La sensation brute, pure affection organique passive, n'a donc pas valeur de connaissance pour nous ; elle ne devient connaissance perceptive qu'informée par l'intelligence, et perception distincte qu'à proportion de la distinction de l'acte intellectuel qui l'informe, principalement du jugement objectivant, puisque la perception comme telle, même distincte, n'implique que l'appréhension confuse de l'être. La perception peut donc bien être génétiquement première, en tant que *connaissance*, il est vrai, car le premier *contact* est celui de la sensation brute. Reste la question de fait : qui dira le moment où, chez le bébé, la sensation brute devient, pour la première fois et si peu que ce soit, consciente et objective ?

3. L'élucidation de la genèse absolue du savoir est manifestement l'office d'une critique de la connaissance, par l'intelligence « en acte réfléchissant sur ses propres origines ». Pourtant, il ne semble pas plus difficile d'élucider cette genèse dans le cas de la métaphysique que dans le cas de toute autre discipline : car la connaissance confuse de l'être précède toute connaissance intellectuelle distincte.

4. En perspective aristotélicienne, l'abstraction n'est pas un acte en soi, mais la face négative de l'induction, laquelle ne vise pas immédiatement l'universel, mais un principe matériel, formel, efficient ou final. Celui-ci n'est en lui-même ni singulier, ni universel, mais négativement un, essentiellement indivis (par opposition à Duns Scot). Il est universel en raison du mode rationnel de notre pensée prédicative, singulier en raison de l'individu en qui il subsiste. Individualité et universalité sont donc des accidents, réel ou de raison, du principe induit. Husserl ne connaît pas l'induction proprement dite : il en reste paradoxalement à la vision formaliste de l'abstraction qu'ont retenue de la tradition aristotélicienne les manuels scolaires, ne liant plus abstraction et induction, ni ne distinguant entre principe et universalité, et d'une manière

générale attribuant à l'abstraction la constitution d'une série hiérarchique d'universaux de plus en plus vides, culminant dans la notion creuse d'objet en général.

M. EDOUARD LESCAZE : Vous accusez de dualisme des penseurs comme Platon, Descartes ou Kant auxquels vous croyez opposer victorieusement la philosophie d'Aristote. Mais n'y a-t-il pas un dualisme latent dans l'aristotélisme ? N'y a-t-il pas une faille dans le cheminement — tel que vous nous l'avez décrit — qui va du premier pour nous au premier en soi ? Partant, lui aussi, du sensible, Marx n'aboutit pas à la notion d'être « parfaitement abstrait ». L'être que recherche la métaphysique est-il une abstraction ? un parfait abstrait ? Alors, cela ne vaudrait pas la peine de le chercher.

M. DE MURALT : M. Lescaze ne m'a pas compris. Mon étude comme la discussion précédente montre assez qu'il faut distinguer deux sens du mot *dualisme* et qu'il n'est pas question d'un être parfaitement abstrait.