

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 2

Artikel: Études critiques : à propos d'une lecture nouvelle de Saint Thomas
Autor: Balmès, Marc
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381141>

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: 22.02.2026

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

À PROPOS D'UNE LECTURE NOUVELLE DE SAINT THOMAS

MARC BALMÈS

La philosophie est en péril. Son unité «disloquée par les sciences humaines et les formalismes techniques», sa source première, la philosophie grecque, «en voie d'être confisquée par les spécialistes», elle devient sous nos yeux un monument que toute vie aura bientôt quitté. Pourtant, «tous ceux qui ont le souci de la vérité et des valeurs de l'esprit» savent que, avec elle, c'est ce qu'il y a de plus noble en l'homme, et donc l'homme lui-même, qui court à la mort. Un renouveau de la philosophie est aujourd'hui nécessaire. Il ne se produira pas sans que, par-delà les divisions des écoles, elle parvienne à retrouver la fécondité originelle des grandes sources qui ont jalonné son histoire. Telle est en tous cas la conviction de Joseph Moreau, mûrement acquise dans une longue familiarité avec les philosophes tant grecs que modernes. Or entre ceux-ci et ceux-là, la pensée ne s'est pas arrêtée. Mais si, depuis là fin du siècle dernier, la philosophie des théologiens médiévaux a fait l'objet d'une véritable redécouverte, cela a été, pour le principal, en opposition à la philosophie moderne. C'est ainsi qu'en France, naguère encore, l'enseignement de la philosophie se partageait entre le réalisme de la néoscolastique et l'idéalisme des maîtres de l'Université, attachés à Platon, Descartes, Kant. Cette coûteuse division était-elle bien fondée? La conviction contraire anime J. Moreau et il s'attache à la justifier, dans un livre récent, sur ce terrain primordial d'affrontement qu'est la doctrine de la connaissance¹. Saint Thomas y apparaît en continuité profonde tant avec la philosophie grecque qu'avec la philosophie moderne. L'enjeu de la thèse vaut la peine qu'on s'y arrête: sa vérité ne modifierait pas seulement les visions courantes de l'histoire de la philosophie, mais manifesterait l'existence d'une *philosophia perennis* et en réouvrirait l'accès à notre époque.

* * *

Au premier abord, saint Thomas paraît s'opposer à l'idéalisme, tant moderne que platonicien, par le rôle positif et obligatoire qu'il accorde, avec Aristote, à la sensation, mais on doit bien voir que, pas plus qu'Aris-

¹ JOSEPH MOREAU, *De la connaissance selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1976, 130 p.

tote, il n'y enferme la connaissance (chap. I). Non seulement elle implique, atteignant à des vérités universelles et nécessaires, une faculté supérieure aux sens, mais, à lire saint Thomas lui-même, on voit que la « réflexion sur cette faculté, sur notre activité intellectuelle, nous renvoie, comme chez saint Augustin et Descartes, à un intellect transcendant, principe absolu de la connaissance et de l'être » (p. 19). Aussi bien, « pour rendre compte de notre connaissance intellectuelle, faut-il remonter à un intellect capable de saisir tout à la fois dans une seule intuition, un intellect universel et éternellement en acte » (p. 17). Et cela, qui chez Aristote ne se laissait lire que dans une brève allusion du *de Anima*, va fournir à J. Moreau le fil conducteur de sa lecture de saint Thomas.

Puisque (chap. II) « l'immatérialité... est la condition qui rend un objet connaissable et un sujet apte à connaître » (p. 21) et que cette condition n'est parfaitement remplie qu'en Dieu, en qui seul il n'y a aucune puissance, « c'est à partir de cet acte suprême, auquel on s'élève par la réflexion sur notre activité intellectuelle, que s'explique la connaissance des choses aussi bien que leur existence » (p. 22). Non que saint Thomas puisse accepter sans réserve l'émanation et l'illumination platoniciennes. Mais, grâce à une interprétation *ontologique* de la distinction, d'abord *physique* chez Aristote, entre l'acte et la puissance, il peut les corriger: d'une part dans sa doctrine de la création qui, par la distinction de l'essence (pur possible en puissance dans l'entendement divin) et de l'existence (acte de la réalité créée), permet de caractériser et de distinguer les créatures corporelles et spirituelles; d'autre part dans sa doctrine de l'illumination angélique: « c'est par la participation de l'intellect fini aux idées divines, conformément aux vues du platonisme, que s'effectue la connaissance angélique; et c'est comparativement à ce mode de connaissance que pourra s'expliquer le développement de la connaissance humaine » (p. 34), dont l'étude doit donc être précédée par celle de l'intelligence angélique (ch. III).

On peut alors, avec saint Thomas, caractériser avec précision l'intelligence humaine et son objet (chap. IV): « l'intellect angélique... a pour objet propre les substances intelligibles... et c'est par le moyen d'espèces intelligibles pareillement qu'il connaît les choses matérielles. L'intellect humain, au contraire, qui est joint à un corps, a pour objet propre la *quiddité ou nature* existant dans une matière corporelle; et c'est à travers des natures de cette sorte, par l'intermédiaire des choses visibles, qu'il peut s'élever à une connaissance relative des choses invisibles » (cité p. 49). Et « que faut-il donc pour que notre intellect saisisse son objet propre...? Il faut de toute nécessité qu'il se tourne vers les images, puisque les raisons formelles des choses ne lui sont pas révélées *a priori*; pour qu'il puisse lire celles-ci dans celles-là « il faut d'abord que les images soient éclairées par la lumière que projette sur elles l'intellect agent, et ensuite que par la vertu de ce même intellect la forme intelligible, l'essence universelle soit dégagée des détermi-

nations particulières; cette opération est désignée par saint Thomas sous le nom d'abstraction» (p. 59).

Mais (chap. V) cette conception ne s'oppose-t-elle pas irrémédiablement à tout idéalisme et d'abord, selon saint Thomas lui-même, à celui de Platon? Non, répond notre auteur. D'une part, on l'a vu, «l'idéalisme platonicien, dans son interprétation augustinienne, exerce... un rôle de structuration dans l'ontologie et la gnoséologie thomistes» (p. 35). Et d'autre part, «l'adversaire auquel saint Thomas s'oppose, c'est ce pseudo-idéaliste chez qui le refus de la chose en soi, le refus de la référence à l'objet, se traduit par la dénaturation de l'espèce intelligible, réduite à une pure passion, analogue à l'impression sensible» (p. 64). Aussi bien la critique qu'il en fait est-elle une transposition de la critique du phénoménisme de Protagoras par Platon.

Bien plus, si l'on entre davantage dans l'analyse des rapports des fonctions sensitives et de l'intellection (chap. VI), on constate certes, au niveau de la *vis cogitativa*, la formation de *jugements de perception* qui trouvent dans la réalité des sensibles propres leur mesure; mais on voit aussi qu'il appartient à l'entendement de former «ce qu'on peut appeler avec Kant des jugements d'expérience» lesquels, «par leur caractère d'universalité, dépassent tout ce dont nous pouvons être assurés par les facultés sensitives». Mais alors il faut «pour que la connaissance vraie et certaine, la science, soit possible, que notre intellect trouve en lui-même... un principe qui garantisse la validité de ses opérations» (p. 76). «Ce principe est impliqué dans une fonction» proprement transcendante: «l'espèce intelligible est la condition transcendante de notre connaissance» (p. 89); «saisir l'essence de la chose... sa quiddité... telle est la fonction primordiale de l'intellect» (p. 77). Or, dans cette fonction, «l'inaffabilité de l'intellect doit être postulée; sinon on ne s'expliquerait pas la possibilité pour notre intelligence de connaître la vérité, de l'atteindre autrement que par hasard». Et ce «requisit de la philosophie critique», cette «exigence fondamentale de la pensée idéaliste»... «trouve son expression dans la doctrine augustinienne de l'illumination, dont saint Thomas ne rejette pas le principe» (p. 78).

Cependant, «l'appréhension de l'essence intelligible ou de la quiddité, bien qu'elle soit infaillible, n'implique pas», pas plus que l'actuation du sens par le sensible propre, «la connaissance de la vérité» (p. 78). «La connaissance... ne s'effectue que par des jugements, des opérations discursives, aboutissant à des énoncés qui se prêtent à la vérification» (p. 79). D'où les deux chapitres VII et VIII: «l'entendement et la vérité» et «intellect et raison discursive». Du premier retenons ceci: «les mots du langage ne désignent... pas les espèces intelligibles elles-mêmes, mais les notions que l'entendement se forme pour juger des choses extérieures» (cité p. 82-83) et aussi: «les jugements sont des opérations de l'entendement discursif, celui qui unit ou sépare dans le discours des termes que l'on peut distinguer dans

la réalité. Les rapports qu'il établit de la sorte entre les éléments du discours peuvent être ou non conformes à ceux qui se découvrent entre les choses»... «Prendre conscience de cette conformité, c'est là ce qui s'appelle connaître la vérité» (p. 86).

Pour comprendre la nécessité du raisonnement, il faut voir que «c'est seulement à l'égard des quiddités simples, des essences incomposées que l'intuition intellectuelle est toujours infaillible» (p. 91). Celles qui nous intéressent étant complexes «on ne peut partir de la définition pour démontrer les propriétés de la chose» (ce qui est — p. 93 et p. 91 n. 15 — «l'idéal de la science» «accessible seulement en mathématiques»). «Le rôle du raisonnement» est alors «d'éprouver d'abord la définition, posée par hypothèse, d'en déduire les conséquences qui seront confrontées avec l'expérience» (p. 92). Mais l'on découvre alors que les données sensibles ne sont pas le seul fondement impliqué par notre connaissance; l'abstraction n'en est que la première étape; «la seconde, qui par le jugement vrai atteint la perfection de la connaissance, se règle sur une exigence transcendantale; elle est guidée par la lumière intelligible». Et cette «fonction critique de l'intelligence, la lumière de la vérité, qui éclaire nos jugements», c'est elle «qu'il faut mettre en relief pour saisir pleinement la nature de l'intellect agent». Que donne cette lumière? On le voit là où elle «s'exerce particulièrement, à travers les opérations de vérification» (p. 96): «on ne peut s'assurer de la vérité des conclusions qu'en remontant à des principes premiers, certains, indémontrables» (p. 97).

Ainsi donc «les données sensibles sont dans la connaissance de la nature ce que sont les principes indémontrables dans la science démonstrative. C'est en les considérant de part et d'autre dans leur rôle respectif de fondement que nous atteindrons la base de la gnoséologie thomiste, la relation primordiale de la connaissance à l'être». Pour Aristote, «dans la sensation, considérée comme forme élémentaire de la connaissance... la relation du sujet à l'objet... est considérée comme celle d'un agent et d'un patient» (p. 103). «Or, il est incontestable que ce point de vue doit être dépassé dans une gnoséologie critique, qui s'efforce de retrouver de l'intérieur, par une réflexion transcendantale, cette opposition de la passivité et de l'activité de la connaissance» (p. 104). Cette réflexion montre certes que si l'intelligence doit retourner aux phantasmes, ce n'est pas seulement aux fins de vérification qu'on a dites, «c'est aussi pour rejoindre le sol de la réalité... obtenir la confirmation que l'objet défini est une chose qui existe dans la nature» (p. 106). Mais, de même que «la conscience de la vérité n'appartient qu'à l'intellect» (p. 108), de même «seul il sait ce qu'il faut entendre par être (*esse*); seul il possède la notion de l'être (*ens*)» (p. 107). Et comme «le concept de l'être en général (*ens*), de *quelque chose qui est*, est présupposé par tout autre concept de l'intellect» (p. 108), comme en outre les premiers principes «dont il suffit d'apercevoir la signification... pour être certains

qu'ils sont vrais» (p. 109) sont par là directement dépendants de ce concept, «il semble que dans la constitution même de notre intellect, dans le concept transcendental de l'être et les principes où il s'exprime, nous ayons une source de connaissance *a priori*». En fait, ces «principes généraux... ne sont pas absolument *a priori*» (p. 110), «je ne pourrais former le concept de l'être en général, si ce n'est à partir d'un être qui m'est donné dans l'expérience sensible». Mais il n'en reste pas moins que «c'est là le point culminant de l'abstraction, l'opération suprême, dont seul le sujet intelligent est capable, mais aussi l'opération primordiale» (p. 111). Bien plus «l'*esse...*, l'existence en tant que condition faute de laquelle ne saurait être connu un objet, quel qu'il soit, n'est incluse dans l'essence d'aucun objet» (p. 112); «c'est en lui que se fonde l'actualité de l'étant et la vérité de la connaissance; mais ce fondement... ne peut être atteint que par un acte transcendental de l'entendement» (p. 116).

Ainsi, en fin de compte, si «saint Thomas estime pour sa part que les objets de notre connaissance ne se réduisent pas à des phénomènes... mais qu'ils existent en dehors du sujet, en vertu d'un *esse*, par un acte d'être, distinct de celui du sujet» (p. 116), il nous suffit ici de retenir «que dans la gnoséologie thomiste l'*esse* se révèle à deux niveaux»: celui de la sensation, qui suppose l'être en acte du sensible (et face à quoi l'intellect agent apparaît comme «pouvoir d'abstraction»), celui de «l'intuition intellectuelle, celle des premiers principes, où l'*esse* pur transparaît à travers l'*ens universale* comme le principe absolu de la vérité» (et l'intellect agent apparaît là comme «une lumière d'origine divine») (p. 115). En sorte que l'on devra dire que: 1) «entre ces limites la gnoséologie thomiste n'invoque d'autres sources ni d'autres règles de la connaissance que celles que peut mettre en œuvre la science positive... qui peuvent s'accommoder aussi bien du réalisme empirique ou de l'idéalisme transcendental»; 2) «l'*esse...* ne peut être atteint que par un acte transcendental de l'entendement, par un jugement... qui affirme la réalité, l'existence *en soi* de la chose, qui implique une référence ontologique, exige le recours à un principe absolu» (p. 116).

C'est ce recours que développe, dans toutes ses implications, le dernier chapitre: «l'être et l'absolu». «Cette dissociation de l'existence et de l'essence» qu'on vient de voir chez saint Thomas et qui «est un moment caractéristique de la réduction idéaliste» (p. 119), est ce qui le conduit à rejeter l'argument ontologique. Selon une distinction kantienne reprise par E. Gilson, «l'*esse...* n'est pas à proprement parler *connu...* il est seulement pensé» (p. 123). «Mais cet *esse* ne peut être pensé dans sa fonction réelle que comme participation à l'*esse* absolu, celui de l'*Ens a se*, qui est *ipsum esse subsistens*. C'est par cette voie que nous pouvons nous éléver, selon saint Thomas, à la connaissance de Dieu, à partir de l'*esse* des créatures... premier des effets de la puissance divine. Mais un autre effet de même rang,

c'est la présence en nous de la lumière dans laquelle se découvre la vérité des premiers principes» (p. 129). «C'est dans la découverte d'un principe transcendant, racine de notre expérience et de notre pensée, que consiste la preuve *a priori* de l'existence de Dieu; l'*a priori* n'est pas à son point de départ mais à son terme... de la présence en nous de l'idée de Dieu comme idéal de l'intelligence et norme du jugement, elle s'élève à l'affirmation du principe sans lequel nos pensées ne sauraient avoir aucune valeur, ni la vérité aucun sens. C'est cette réflexion qui s'exprime dans la première preuve cartésienne, et qui avait conduit saint Thomas, comme l'avait noté l'auteur au point de départ de son étude, «à proclamer l'existence de l'intellect transcendant; par là il se reliait à la noétique aristotélicienne, développée dans le néoplatonisme, et prenait le relais d'une tradition idéaliste, issue de Platon, et perpétuée jusqu'à nous dans la *philosophie perennis*» (p. 130).

* * *

La thèse de notre auteur s'appuie, on le voit, sur un travail et une lecture très serrés de saint Thomas. Restitue-t-elle avec fidélité la pensée de celui-ci sur le problème de la connaissance et peut-elle ainsi contribuer au renouvellement de la vigueur philosophique? Malgré notre accord profond avec l'auteur sur la nécessité de poursuivre cet objectif et de revenir pour cela à toutes nos sources, on nous permettra d'esquisser ici une vision quelque peu différente de la pensée de saint Thomas et, par suite, de ce que nous pouvons lui demander.

L'auteur le signale lui-même, son exposé se termine là où il avait commencé: dans l'affirmation de l'exigence inammissible de la réflexion idéaliste, dont une expression de choix est la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu. Le fait a de quoi troubler: l'exigence développée au terme est celle-là même qui commande tout dès le point de départ. Il est vrai qu'elle ne se manifeste pas exactement sous la même forme ici et là. D'abord plus ontologique quand il s'agit, avec les néoplatoniciens, de sauver l'immatérialité de notre connaissance, elle devient plus critique quand saint Thomas se révèle sauver la possibilité de sa certitude. Mais, à offrir ainsi une doctrine qui apaiserait tant la forme ancienne que la forme moderne de l'inquiétude idéaliste primordiale, saint Thomas échapperait-il à la pétition de principe? Ou bien se trouverait-il que, refusant comme son maître Aristote de mettre cette inquiétude au principe de sa philosophie, il lui ait trouvé des apaisements plus assurés? De fait, selon l'introduction de son commentaire de la métaphysique, «la certitude de la science est acquise par l'intellect à partir des causes»; et loin que le recours à une Intelligence parfaitement immatérielle soit indispensable pour en assurer l'immatérialité «le philosophe argumente à partir des causes propres des choses et va des créatures à Dieu» (*Contra Gentiles II*, 4).

Mais, dira-t-on, ce n'est pas l'ordre que suit saint Thomas. Lui-même en donne la raison (*ibidem*): il ne procède pas à partir des mêmes principes et par conséquent pas dans le même ordre que le philosophe. Croyant avant tout, le théologien argumente à partir de Dieu qui s'est révélé et va de Dieu aux créatures, même lorsque, selon l'exigence propre de son travail de recherche de l'*intellectus fidei*, il met en œuvre toutes les ressources de pénétration et de sagesse que la philosophie peut donner à son intelligence. *Sapientis est ordinare*: la première chose à laquelle doit prendre garde le philosophe qui interroge saint Thomas est de retrouver, sous l'ordre théologique, l'ordre proprement philosophique. Ici, il ne suffit pas de constater que saint Thomas étudie la connaissance humaine dans la lumière que lui ont donnée sur Dieu, sur la création et les Anges, la foi et la *cogitatio fidei* qu'il a conduite. Ce fait n'implique de soi aucune nécessité philosophique même si, historiquement, le néoplatonisme en voyait une à procéder dans un tel ordre. Or précisément lorsque dans sa lumière propre, qui n'est pas celle d'une «réflexion sur notre activité intellectuelle», saint Thomas rappelle la nécessité de poser, au-dessus de l'âme intellectuelle de l'homme, un intellect supérieur, on ne voit pas qu'il entende indiquer par là la nécessité pour le philosophe qui cherche à comprendre la connaissance humaine, de la référer de prime abord à un «Intellect transcendant, principe absolu de la connaissance et de l'être»².

Et ce n'est pas seulement la gnoséologie, c'est d'abord l'ontologie de saint Thomas dont on ne voit pas que, *philosophiquement*, elle reçoive sa structuration de l'idéalisme platonicien. D'abord il est étrange d'attribuer à saint Thomas le mérite d'avoir porté la distinction de l'acte et de la puissance au niveau ontologique, alors que c'est l'objet du livre *thēta* de la métaphysique, «science de ce qui est en tant qu'être», que de nous faire découvrir ce qu'est l'acte. Aussi bien doit-on soigneusement discerner la distinction de l'essence et de l'existence et l'affirmation que l'*esse* de la créature, étant participé, se distingue de son essence et compose réellement avec elle. La première exprime seulement une modalité de la distinction de l'acte et de la puissance, sans présupposer aucunement la découverte de l'acte pur

²Au contraire, au lieu cité (*Somme de Théologie* I, 79,4), il souligne que c'est parce qu'ils prétendaient s'appuyer sur cette nécessité que certains ont commis l'erreur de voir dans cet intellect séparé l'intellect agent et il renvoie, lui, à l'expérience. Aussi bien a-t-il refusé qu'on interprète la phrase du *De Anima* sur l'intellect qui «n'est pas tantôt en exercice, tantôt en repos» comme visant l'Intellect absolu, dont Aristote lui-même aurait par là requis «la transcendance... au sommet de la noétique» (p. 17 et 19; l'*intellectus in actu*, au lieu cité à la n. 31: I 79,4 ad 2, n'est pas, dans l'esprit de saint Thomas, cet intellect toujours en acte qu'est l'Acte pur; voir à ce sujet l'explication du commentaire du *De Anima*, n° 740-1 de l'éd. Marietti, et aussi la fin de l'ad 2 cité par l'auteur).

ni la doctrine de la création. La seconde au contraire, selon l'ordre philosophique, les présuppose: comment le philosophe, qui va des réalités qui nous entourent à Dieu, pourrait-il parler de créatures ou de participation à l'*Ipsum esse subsistens* sans avoir d'abord atteint l'existence de celui-ci? C'est pourquoi encore on ne saurait interpréter les voies d'accès à cette existence comme utilisant la participation.

Comment alors saint Thomas peut-il faire place à l'illumination et à la participation néoplatoniciennes? Parce qu'il a trouvé le lieu de leur vérité, à savoir la vue de la sagesse à laquelle peut accéder le philosophe, après la découverte de l'existence de l'Acte pur, sur les rapports qu'ont avec celui-ci les autres réalités. De cette vue, le théologien, à qui la foi donne un accès direct et intime à Dieu, peut directement partir. Mais dans cette reprise par le théologien des vues des philosophes, ce n'est pas le néoplatonisme qui lui permet de parfaire Aristote, c'est Aristote qui lui permet de trouver et de sauver la vérité du néoplatonisme.

Dès lors, pour le philosophe qui interroge saint Thomas sur le problème de la connaissance, la position de la question devient tout autre. Reconnaître que le *Doctor communis* récuserait le secours de l'idéalisme ancien, c'est rompre la continuité et la concorde qu'on nous propose, et c'est le mettre en situation d'avoir à répondre aux requisits de l'idéalisme moderne. Cette situation n'est pas forcément si mauvaise. D'une part, elle marque bien la permanence au long des siècles, sinon de la *philosophia perennis* au sens de notre auteur, du moins des positions du débat philosophique. D'autre part, elle polarise ce débat sur une question qui pourrait bien être décisive: d'où vient à la métaphysique d'Aristote sa prétention à la certitude si, loin de l'appuyer sur l'existence, l'émanation et l'illumination d'une Intelligence première, elle entend fournir les seuls moyens philosophiquement assurés d'accéder à cette Intelligence et à une vue de ses rapports avec les autres réalités?

Ce n'est certes pas, l'auteur le reconnaît, du passage préalable par le doute cartésien ou la réduction phénoménologique. Mais ce ne peut pas être non plus d'une réflexion critique sur les conditions transcendantales de notre connaissance. En effet, telle que nous la présente l'auteur lui-même, elle ne garantirait la solidité finale de notre connaissance qu'au prix d'une preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Cette preuve écartée, l'évidence des premiers principes ne peut plus être un maillon dans l'explication de notre connaissance, mais au contraire un des éléments qu'il faut expliquer en elle. De même, si saint Thomas «ne rejette pas le principe» de «la doctrine augustinienne de l'illumination», il ne l'exige pas pour autant dans l'ordre philosophique. L'affirmation que, dans sa saisie de la quiddité des choses, «l'inaffabilité de l'intellect doit être postulée» traduit bien «une exigence fondamentale de la pensée idéaliste»; elle ne se trouve ni chez le Philosophe, ni chez son disciple théologien. Chercher dans «l'espèce intelli-

gible... la condition transcendante de notre connaissance» ou simplement même dire de notre intellect qu'il «faut de toute nécessité qu'il *se tourne* vers les images», c'est dès l'abord vouloir partir de l'esprit et se trouver ensuite dans l'obligation de résoudre comme premier problème celui de la certitude de notre connaissance. Mais nous n'avons pas à tourner notre intellect vers les images: nous sommes, âme et corps, substantiellement uns, et notre intellect se trouve naturellement non seulement en présence des images, mais d'abord en contact avec l'*esse* même des réalités sensibles. Le philosophe peut et doit mener une réflexion critique sur notre connaissance, mais il n'a pas alors à en chercher des conditions transcendantes, hors desquelles toute certitude lui serait interdite. Au contraire, il ne pourra mener cette réflexion et comprendre les conditions de nos différentes connaissances que s'il a réussi à passer de la certitude du simple jugement d'existence à celle d'une science dans l'unité de laquelle il pourra d'abord situer tout ce qui peut s'offrir à nous à connaître.

Telle est précisément la philosophie première, science de ce qui est en tant qu'être. Car cet *esse* que, grâce à son alliance substantielle avec les sens, notre intelligence atteint dans le simple jugement d'existence avec une pleine certitude, on ne peut absolument pas le réduire à une «condition faute de laquelle ne saurait être connu un objet, quel qu'il soit». Le réalisme empirique et l'idéalisme transcendental le font, certes, et cela parce qu'aucun des deux «n'invoque d'autres sources de la connaissance que celles que peut mettre en œuvre la science positive». Mais c'est précisément le propre du métaphysicien que de voir l'impossibilité pour l'intelligence de s'enfermer dans de telles limites. Car l'être fait question, l'*ens rerum naturae*, et non celui que notre intelligence posséderait dans un concept «présupposé par tout autre concept». Il n'est pas seulement pour nous la source de toute connaissance, cela dont, par l'appréhension, nous assimilons et possérons les déterminations. Il est aussi ce à quoi se mesurent nos jugements, et pas seulement nos «jugements de perception». Ce n'est d'ailleurs pas dans les concepts mais dans les jugements que notre intelligence en devenir trouve son repos, et on ne peut donc réduire ceux-ci à des «opérations discursives». L'être est ce qui toujours transcende notre intelligence et en même temps ce qu'elle expérimente en premier lieu — il est donc faux de dire qu'il est «seulement pensé», alors qu'on peut dire en un sens au moins qu'il est «connu». Les philosophes anciens voulaient dépasser le devenir et les apparences, parvenir à une connaissance proprement philosophique des «substances séparées», accéder à la sagesse; ils voulaient même, mais sans en faire une question préalable comme les modernes, s'élever à un point de vue permettant d'apprécier toute connaissance. En tout cela se rencontre la nécessité d'analyser l'*esse* de ce qui est. Telle est la découverte d'Aristote, qu'il a suffisamment conduite à perfection pour que saint Thomas se fasse entièrement son disciple.

D'ailleurs l'avènement de la métaphysique n'a pas amené la philosophie à la perfection de l'*épistèmè* sans que son auteur ne l'accompagne d'une réflexion sur sa démarche. Mais cette réflexion n'est pas l'anticipation critique des modernes, qui introduit nécessairement dans une impasse. Elle porte sur les moyens dont nous disposons pour connaître, en se gardant bien de les couper des racines que constituent nos connaissances antérieures. Telle est manifestement en effet l'intention pleinière qui anime cet *organon* qu'est, pour son fondateur, la logique. Curieusement, notre auteur la passe sous silence, alors que tout le Moyen Âge a abordé par elle (et par l'*Isagogé* de Porphyre) le problème de la connaissance, en ignorant d'abord le *De Anima*, et alors que c'est à l'un et à l'autre que saint Thomas a apporté des éclaircissements ou des prolongements, d'ordre critique précisément, essentiels.

On lui doit certes une élaboration de la théorie de l'abstraction et du concept³. Mais cette élaboration n'est qu'un volet de sa réponse au problème des universaux. Ceux-ci ne sont pas seulement pour lui des «éléments du discours», des termes entre lesquels nos jugements (réduits à des «opérations discursives») établiraient des rapports (nominalistes). Ils sont d'abord chacun un «être de raison», l'*intentio consequens modum intelligendi*, l'*intentio secunda*, le mode conditionné selon lequel le concept, *intentio rei intellectae*, *intentio prima*, nous donne de saisir la quiddité des choses. Cette saisie n'est pas une condition transcendante de notre connaissance, à laquelle devrait remonter une réflexion critique, elle constitue la connaissance naturelle que nous avons des réalités sensibles. Mais ce qui est vrai, c'est que cette connaissance n'est pas intuitive, elle est conditionnée, et ce conditionnement est l'objet de la logique. Aussi bien n'est-ce pas la quiddité des choses qui est complexe, mais uniquement le mode de sa saisie qui se fait, comme le montre l'analyse de l'expression que nous en donnons dans la définition, par l'attribution du genre, de la différence ou du propre, et l'exclusion de l'accident.

Cette élucidation de l'universel comme «*ens rationis*» est due à saint Thomas. Elle est d'ordre critique, puisqu'elle regarde directement le rapport de notre connaissance à ce qui est connu, et c'est pourquoi saint Thomas peut grâce à elle situer la logique, qui regarde seulement le conditionnement de notre connaissance. Mais d'une part le développement de la logique ne présuppose pas cette élucidation (les Topiques d'Aristote peuvent sans elle se structurer sur les prédictables). Tandis que d'autre part elle-même présup-

³ Et on doit regretter à ce sujet que notre auteur ne rapporte pas la distinction qu'il fait entre le concept ou *verbum*, forme intentionnelle exprimée, et la *species rei intellectae*, forme intentionnelle déterminante, car elle fournit une précision indispensable à l'analyse du jeu de la passivité et de l'activité dans l'assimilation intentionnelle abstractive qu'est l'appréhension.

pose la métaphysique: elle implique en effet la découverte et la précision exacte de la quiddité, intelligibilité première de cette réalité seule parfaitement existante et une qu'est une substance. C'est d'ailleurs cette découverte et cette précision qui ont permis à Aristote de briser le blocage, dans l'idée platonicienne, de l'universel, de la forme et de la subsistance (cf. le livre Z de la métaphysique). En sorte que, on le voit, l'élucidation apportée par saint Thomas n'est que l'explication critique, nécessitée par l'examen de la connaissance pour elle-même, de ce que dans un discernement métaphysique Aristote disait négativement de l'universel.

Aussi bien la réflexion logique du Philosophe ne se limite-t-elle pas aux Topiques. Du point de vue critique où, grâce à saint Thomas, nous pouvons nous placer après coup, on peut observer que, puisque la quiddité des substances est simple, ce n'est pas dans la complexité qu'il faut rechercher la nécessité où nous sommes de raisonner pour progresser dans notre connaissance, mais plutôt dans le fait que celle-ci n'est pas intuitive. Pas davantage on ne pourra voir dans les mathématiques la réalisation de «l'idéal de la science», qui serait de «partir de la définition pour démontrer les propriétés de la chose», car la définition nous maintient prisonniers du conditionnement de notre première connaissance des réalités existantes (ce que ne sont pas les êtres mathématiques). Aristote lui, réfléchissant sur le raisonnement, découvre que sa force vient de ce que le moyen terme, dans le syllogisme, nous donne la cause de la conclusion, et de ce que sa découverte, dans l'induction, est la source du progrès de notre intelligence. Mais il ne conduit pas cette réflexion comme un «discours de la méthode» préalable à sa recherche philosophique. Celle-ci est première au contraire et, à chaque fois, c'est par le retour à une expérience propre qu'il induit: la nature comme cause et principe du devenir de ce que nous expérimentons être mu; la substance et l'acte comme principes et causes de ce que nous expérimentons être; l'âme comme principe et cause de ce que nous expérimentons se mouvoir; le bien-fin comme principe et cause de ce que nous expérimentons dans l'agir moral. En chacune de ces inductions l'intelligence atteint un *principe* propre de la réalité existante, expérimentée par nous âme et corps, un terme au-delà duquel on ne peut plus aller, la *cause* réelle d'un ordre propre d'expérience, qui détermine une partie distincte de la philosophie. De là, et de là seulement, la réflexion logique permet de suivre comment la philosophie se développe, selon une analyse des causalités propre à chacune de ces parties, avec la perfection et la certitude de la science. C'est à celle-ci que saint Thomas a su atteindre à nouveau. Le croyant, le saint, s'est fait si profondément disciple du Philosophe qu'il a pu fonder une théologie scientifique. Peut-il encore servir de guide à «ceux qui ont le souci de la vérité», de la philosophie, de l'homme? Sans aucun doute, mais à condition de bien voir la direction que, dans les luttes d'aujourd'hui, il nous indique. En un siècle tout entier croyant, il a pu ordonner son

appétit de vérité, et la philosophie nouvellement redécouverte, à la seule recherche de l'*intellectus fidei*. La foi n'a pas un besoin moins vital d'un tel effort en notre siècle, mais le contexte qu'il lui offre appelle un renouveau de la philosophie pour elle-même, selon l'ordre qui lui est propre et dont saint Thomas a bien pris soin de marquer l'originalité irréductible. Ce renouveau implique en particulier le développement d'une critique de la connaissance dont saint Thomas, comme tous les anciens, ne nous donne que quelques premiers fragments. Mais il nous indique avec précision, dans l'introduction de son commentaire de la métaphysique, le chemin à prendre: *omnes scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ejus beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare.* La science «rectrice», qu'il introduit ainsi, est la métaphysique. S'il cherche à refaire pour notre époque ce que saint Thomas a fait pour la sienne, c'est elle que le philosophe doit retrouver, rendre à nouveau vivante en son intelligence. Loin qu'il doive en trouver la méthode ou en garantir la certitude dans une critique préalable des mathématiques ou de la physique (par exemple), elle est la seule science qui accède à ce qui est avec suffisamment de pénétration, d'ampleur, de certitude et de lucidité pour pouvoir, à son terme, se critiquer pleinement elle-même puis, ayant dégagé dans ce qui est les fondements de toute connaissance, situer toute autre science comme tout art et technique et, par là, les ordonner à la perfection de l'homme. Cette tâche est proprement philosophique et saint Thomas nous montre en Aristote le philosophe chez qui nous pouvons espérer en trouver les principes.

Puisse en tous cas la philosophie retrouver ses sources, toutes ses sources, et l'effort exemplaire de Joseph Moreau dans cette voie susciter de nombreux émules.