

Laval théologique et philosophique



Grandeur et misère de l'« intellectualis consideratio » d'après saint Thomas

Albert F. Hamel

Volume 30, numéro 3, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020448ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020448ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hamel, A. F. (1974). Grandeur et misère de l'« intellectualis consideratio » d'après saint Thomas. *Laval théologique et philosophique*, 30(3), 423–444. <https://doi.org/10.7202/1020448ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1974

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

GRANDEUR ET MISÈRE DE L'«INTELLECTUALIS CONSIDERATIO» D'APRÈS SAINT THOMAS

Albert F. HAMEL

NOUS voudrions proposer ici au lecteur quelques réflexions qui tendront à suggérer l'actualité, dans une perspective méthodologique et épistémologique, des Questions V et VI de l'*Expositio super librum Boethii de Trinitate*. L'*intellectualis consideratio* évoque, presque à chaque article de ces deux questions, non seulement le point de départ d'une métaphysique pré-kantienne et prénominaliste mais en même temps elle peut permettre de caractériser les divers niveaux d'intelligibilité qui en fondent le point d'arrivée et les possibilités de vérification.

Aujourd'hui que tout ce qui se pense, s'écrit ou se dit veut être de l'actualité la plus immédiate, presque la plus journalistique, la vie philosophique se manifeste fréquemment sous forme de faits divers d'ordre culturel dans lesquels bon nombre de penseurs — reporters, s'efforcent, tels de modernes aruspices, de deviner l'orientation définitive de toute spéculation future. Les nombreux points de départs *ne varietur* se succèdent quotidiennement au même rythme que les éphémérides et comme les instants fugitifs d'une vérité toujours en voie de confection et de réfection. La vérité, dans la mesure où l'on veut encore en parler, rejoint l'extrême limite de la fluidité et tend à n'avoir d'autre structure que l'antériorité et la postériorité d'ordre chronologique.

Par contre, dans le climat, parfois excessivement stable, de la pensée qui se présente comme traditionnelle, que cette pensée soit platonicienne, aristotélicienne, thomiste, ou même kantienne, hégélienne ou autre — car une « tradition » et une « scolastique » peuvent remonter à hier — on s'est souvent contenté de transmettre cette pensée « perinde ac cadaver » sans la repenser dans le cadre des apories toujours récurrentes et renaissantes, comme les pulsations de la vie philosophique et scientifique, qu'elle soit ancienne, moderne ou contemporaine pourvu qu'elle maintienne un minimum de métabolisme mental.

À ce propos, on pourrait sans doute se demander, en voulant marquer le VII^e centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin si la doctrine philosophique de ce grand penseur du XIII^e siècle « est celle qui répond le mieux aux exigences de la culture actuellement en crise »¹. Il n'est pas imprudent de présumer qu'une telle

1. Comme on l'a dit à l'occasion du Congrès inauguré à Rome le 18 avril dernier pour la célébration de ce centenaire. Cf. *L'Osservatore Romano*, n° 17 (1271), 26 avril 1974. (Édition hebdomadaire en langue française, l'article intitulé : « S. Thomas, novateur et précurseur », p. 1).

question provoquerait, presque automatiquement et sans délibération, un réflexe affirmatif et catégorique parmi les thomistes motivés par la ferveur, ou obéissant spontanément à l'impératif de la fidélité. Disons, en passant, qu'il n'y a jamais à rougir ni d'être fervent ni d'être fidèle. Ces attitudes sont toujours admirables, au moins à leurs sources. Toutefois, pour éviter le danger, et peut-être même le ridicule des évaluations superlatives qui figent souvent la pensée et l'œuvre d'un maître au niveau de l'admiration béate, il serait bon de souligner que l'impératif de fidélité n'exclut pas celui du dépassement et que dépassement n'entraîne pas nécessairement discontinuité ou rupture. En philosophie, comme en tout autre secteur d'une culture vivante, rien n'est jamais acquis s'il n'y a intériorisation authentique par le processus d'une cogitation existentielle et personnelle. Ce sont les individus qui existent et qui pensent, ce ne sont pas les « corps de doctrines », ni les « *Opera omnia* » sur les rayons des bibliothèques.

Nous voudrions dans les quelques lignes qui suivent, faire voir, si possible, la pertinence continue de certains textes du Commentaire de saint Thomas sur le *De Trinitate* de Boèce. Nous nous attacherons surtout aux Questions V et VI, qui comptent chacune quatre articles². Il s'agit des questions de spécification des degrés du savoir spéculatif ainsi que des distinctions de méthodes exigées par les différents niveaux de théorisation proposés dans les quatre premiers articles. Ces questions sont discutées et analysées avec l'outillage conceptuel de base qui n'a guère varié depuis les efforts séculaires des penseurs pour résoudre les antinomies parméniennes. Peut-être pourrons-nous en dégager l'impression que la contribution de saint Thomas n'aura pas été négligeable et qu'il aura, lui aussi, favorisé une prise de conscience profonde des difficultés d'une méthodologie de la connaissance, domaine dont une certaine scolastique kantienne semble parfois réclamer l'exclusivité. Bon nombre de modernes en effet, philosophes ou philosophes de la science, lorsqu'ils parlent « du philosophe » et de « la philosophie » révèlent fréquemment qu'ils sont immergés dans ce que l'on peut désigner comme le courant continu d'une scolastique kantienne. Nous voudrions citer, à titre d'exemple, le texte suivant de Gaston Bachelard tiré de l'Avant-propos de la « Philosophie du Non »³. L'auteur y parle du « problème de la structure et de l'évolution de l'esprit » et de l'opposition, à ce sujet, entre savants et philosophes : « ... le savant croit partir d'un esprit sans structure, sans connaissances ; la philosophie pose le plus souvent un esprit constitué, pourvu de toutes les catégories indispensables pour comprendre le réel ». Or, à notre sens du moins, « le philosophe qui dote ainsi l'esprit, *a priori*, de « toutes les catégories indispensables » n'est pas n'importe quel philosophe, et même la précaution d'ajouter la restriction adverbiale « le plus souvent » après le verbe ne suffit pas à innocenter le grand méthodologiste de la science que fut Bachelard d'inexactitude historique et de scolasticisme kantien. Il semble bien que le problème de la structure et de l'évolution de l'esprit ne soit pas le même pour le savant, qui ne parle jamais de structures absolues⁴, et pour certains philosophes qui,

2. Nous renverrons toujours au texte établi par Bruno Decker : « Sancti Thomae de Aquino, Expositio super librum Boethii de Trinitate » Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum, Leiden, E.J. Brill, 1965.

3. P.U.F., Paris, 1970, p. 7.

4. Nous parlons du « savant » qui « procède comme si » et non du savant qui fait de la philosophie sans le savoir ou qui coiffe le bonnet du philosophe.

pour des raisons d'ordre philosophique croient devoir en parler. L'opposition entre savants et philosophes n'a donc pas besoin d'être de cette sorte que Bachelard appelle « massive »⁵. Pour ces philosophes, le problème de la structure de l'esprit ne peut pas se dissocier de l'objet spécifique sur lequel porte son activité et conséquemment, il en ira de même pour l'évolution de l'esprit⁶. Ce sont précisément ces deux axes de la réflexion, l'ontologie du savoir et la méthodologie du savoir qui devraient, non pas opposer massivement le savant et le philosophe, mais leur permettre de polariser complémentamment leurs conclusions.

Il est incontestable que les problèmes d'épistémologie et de méthodologie ont absorbé l'attention des penseurs d'une façon beaucoup plus soutenue, j'allais dire exclusive, depuis que la réflexion philosophique s'est portée sur l'instrumentalité du connaissant plutôt que sur la cognoscibilité de l'objet. Le moindre historien de la philosophie moderne ne manque jamais de souligner ce moment décisif, ce grand tournant de l'histoire de la pensée que fut l'analogie kantienne de la révolution copernicienne, à savoir lorsque Kant fait passer l'univers de la connaissance de l'objectivo-centrisme au subjectivo-centrisme.

Et pourtant quel paradoxe si l'on fait état, au moment où s'opérait cette révolution, de l'esprit d'objectivité, je dirai même, de l'obsession d'objectivité, qui prévalait depuis que Galilée avait constaté que « la philosophie est écrite dans ce vaste livre qui est éternellement ouvert devant nos yeux — je veux dire l'Univers — mais on ne peut le lire avant d'avoir appris la langue et s'être familiarisé avec les caractères dans lesquels elle est écrite. Elle est écrite en langage mathématique, et les lettres sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques, moyens sans lesquels il est humainement impossible de comprendre un seul mot »⁷. À partir de ce moment-là, on peut dire que la subjectivité s'achemine, apparemment sans espoir de retour, vers les hautes sphères des hiérarchies angéliques et c'est Descartes qui lui donne, sans hésiter, sa dernière feuille de route. Grâce au « *Cogito* », qui soustrait le qualitatif à la compétence du nouveau savoir, la voie est ouverte à l'objectivisation-limite. Le mathématisme cartésien instaure l'idéal d'un monde d'objets qui ne risque plus d'être perturbé par des « états d'âme ». « La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature »⁸, nous répétait encore récemment M. Jacques Monod.

Ces considérations peuvent sembler nous écarter de la doctrine du Commentaire *In Boethium*. Tout au contraire. M. Monod nous avertit, quelques lignes plus loin,

-
5. « Une des activités de la science est la recherche de la négation partielle, de la négation fine. Seule la négation fine fait penser. La négation massive du logicien ne sert qu'à discuter ». Cf. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, G. Bachelard, P.U.F., Paris, 1965, 2^e édit., p. 112.
 6. Il est intéressant de citer ici à propos des philosophies qui, selon Bachelard, (dans le même texte) se font gloire de leur « fermeture », le texte de saint Thomas, s. Th., *1a Pars*, q. 86, a. 2, c. « Notre intelligence ne connaît jamais tant de choses qu'elle n'en puisse connaître davantage ».
 7. *Il Saggiatore*, q. 6.
 8. Cf. *Le hasard et la nécessité*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 32. Ne fallait-il pas, pour un prix Nobel de physiologie et de médecine, s'armer d'un courage peu ordinaire, pour enfoncer cette porte, ouverte depuis trois cents ans.

qu'il « est impossible de s'en défaire »⁹ (i.e. du postulat d'objectivité) « fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même »¹⁰. Mais méfions-nous. La subjectivité humaine ne se laisse pas facilement ostraciser même par les décisions des méthodologistes de la science empirique et à plus forte raison par les décisions des philosophes scientifiques. Ce sont fréquemment les savants eux-mêmes qui la ramènent dans le monde de la matière, en se faisant philosophes¹¹, et, parfois subrepticement, philosophes au service de la science, comme le grand aïeul de Kœnigsberg. Nous voulons parler de la science dans le sens où l'entendait Francis Bacon lorsqu'il mentionnait « ces deux objets jumeaux, le Savoir humain et le Pouvoir humain » qu'il affirmait se réduire réellement à un seul. Malgré les exigences rigoureuses de l'objectivité, Bacon tire sa classification des sciences, ou des savoirs de son temps, de la structure du sujet connaissant, c'est-à-dire de ses facultés : mémoire, imagination, raison. Qu'est-ce qui pouvait expliquer ce retour apparemment inéluctable à la subjectivité ? Il y a dans le texte *In Boethium* un passage où saint Thomas fait une distinction essentielle, préjudicielle même, qui pourrait fournir des éléments non seulement utiles mais nécessaires à une explication de ce paradoxe. Il s'agit de la Question V *De divisione speculativae scientiae*¹². L'Aquinatense commence par formuler ce principe qui implique une affirmation d'objectivité pure lorsqu'il s'agit de « théorie » ou de sciences spéculatives : « *Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt ; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem*¹³. Il s'agit donc clairement de la *consideratio intellectualis* des *speculabilia* ou des « *τα θεωρήματα* » qui sont *donnés* originaires au sujet connaissant et ne sont pas le produit (« a nostro opere non fiunt ») de son activité vitale en tant que connaissant. Dans la mesure où la pensée elle-même est foncièrement constituante de son objet, elle n'aura qu'un *datum* illusoire, c'est-à-dire un *datum* qu'en dernière analyse elle se donne elle-même, et la *consideratio intellectualis* n'aura ni point de départ ni, *a fortiori*, de point d'arrivée. C'est précisément la conclusion logique que Kant dégagera de son refus d'un *datum* pré-prédicatif qui serait « donné » à l'intelligence, dans le sens le plus fort du terme « donné », c'est-à-dire, un « non factum » par l'activité cognoscitive. Le subjectivo-centrisme kantien visant à sauver la science newtonienne contre l'« aïtio-phobie » humienne, se devait de se remettre à la recherche d'une nouvelle source d'universalité et de nécessité. La science, en effet, pas plus que la philosophie, ne peut

9. Je le cite comme un des cas-limite du scientisme contemporain et non comme biologiste dont la renommée est incontestable.

10. *Op. cit.*, p. 33.

11. Il s'agit dans ces cas de savants qui font preuve de prudence intellectuelle et qui ne tombent pas dans l'une des multiples formes du sophisme qui consiste à extrapoler les conditions logiques d'un univers de discours pour en faire les seuls traits structurels de la réalité extra-mentale.

12. À noter qu'il ne s'agit pas d'une classification mais bien d'une division. Les deux notions sont loin d'être coextensives.

13. *In Boethium*, Q. V, A. 1, Resp. 1.

se passer ni de l'universel ni du nécessaire, si elle ne veut pas se contenter de l'anecdotal ou du cahier de bord¹⁴.

C'est donc à partir de ce sens fondamental de la notion du *datum*, du donné dans le texte cité du Commentaire *In Boethium* que se situe le point de bifurcation entre, d'une part, la pensée qui n'a d'autre finalité immédiate que le *θεωρεῖν*, l'*intellectualis consideratio*, et, d'autre part, la pensée qui est tout entière *ratio* et qui comme l'a très bien vu Kant, doit chercher en elle-même les traits d'universalité et de nécessité exigés par toute activité mentale qui comporte un minimum de théorisation¹⁵. Et théoriser pour Kant ne sera plus une *intellectualis consideratio* mais une entreprise de construction, le chef d'entreprise, la raison, utilisant pour son *opus* tout l'outillage conceptuel et les formes vides dont la raison elle-même et l'entendement sont la source. Une fois clairement établie ou au moins logiquement conclue des *a priori* kantien, l'impossibilité de l'*intellectualis consideratio*, la raison n'aura plus d'autre « destination »¹⁶ qu'elle-même; elle devra donc apprendre d'elle-même les limites de son utilisation légitime à partir des « matériaux de construction » fournis par les intuitions sensibles: « car si l'impossibilité n'en a pas été clairement établie », (i.e. de l'utilisation de l'entendement hors des limites de toute expérience possible) « si la connaissance de la raison par la raison ne devient pas une véritable science où le champ de son usage légitime sera séparé pour ainsi dire avec une certitude géométrique de celui de son usage vain et stérile, ces inutiles efforts ne cesseront jamais complètement »¹⁷.

Nous avons souligné l'expression « certitude géométrique » car, implicitement, c'est la condamnation de la raison au mouvement perpétuel. Dans ce cas, c'est-à-dire dans l'impossibilité épistémologique d'une vision, d'une connaissance intuitive, même confuse ou globale, Kant a raison de dire que nous ne pouvons rien penser hors du champ de l'expérience, qui devient dès lors, non un *pensable*, un *spéculable*, mais, pour la raison un *unifiable*, et pour l'entendement un *déterminable*. Dans les deux cas

14. G. Bachelard, entre autres méthodologistes, fait ressortir « passim » dans ses ouvrages que la science pour atteindre un minimum de caractère théorique, doit se détacher de l'unique et du contingent de l'existential. Cf. notamment dans *Le rationalisme appliqué*, chapitre III: « Rationalisme et corratonalisme », p. 40 et sq. (2^e éd. P.U.F.).

15. Les textes de Kant dans ce sens foisonnent, mais les formules les plus succinctes se rencontrent fréquemment dans les *Prolégomènes*. Pour la « pensée — jugement », il suffira, dans sa tâche d'unifier le multiple, qu'elle soit d'accord avec elle-même.

16. Il y a donc bien lieu de distinguer chez Kant: *premièrement*, la destination illusoire de la raison, « les égarements dans lesquels elle tombe quand elle s'abuse sur sa destination », quand elle cède à l'attrait de l'intelligibilité intégrale et objective, désir toutefois incoercible et générateur d'une insurmontable frustration. (Voir *Prolég. à toute Métaph.* etc. Traduction Gibelin, pp. 106-107 — en particulier, la note 1 au bas de la page 106). *Deuxièmement*, la destination réelle de la raison qui est de s'occuper exclusivement d'elle-même et de son utilisation pour l'organisation et l'unification du *datum* de l'expérience, qui lui est fourni miette par miette, mais ne peut jamais être totalisé en vue d'une « philosophie de la nature ». L'investigation subjective de la raison par la raison, ne lui fournit pas un *spéculable*. Ce que Kant appelle la « réalité subjective » de la métaphysique (*loc. cit.*), n'est, au fond, qu'une prise de conscience de son impossibilité objective. La raison n'est donc pas intelligible à elle-même dans son activité phénoménale au service du déterminable auquel elle infuse universalité et nécessité. Voilà, en fait, le triomphe de la véritable objectivité: faire exister une nature par le *fiat* démiurgique de la raison; « la nature est l'existence des choses en tant que celle-ci est déterminée suivant des lois universelles ». (*loc. cit.*, p. 61).

17. *Prolégomènes à toute Métaphysique future*, Traduction Gibelin, p. 92.

il s'agit bien d'un *opus*¹⁸ et non d'une connaissance contemplative dont l'objet serait précisément les *speculabilia*, ceux que Kant, résumant en formules lapidaires pratiquement toute la pensée philosophique post-occamienne, appelle les « êtres purement intelligibles ». Il indique également que « seule la connaissance de ces êtres peut donner à la raison l'espoir de voir un jour satisfait son désir d'arriver à l'intégralité dans le progrès du conditionné à ses conditions ». C'est, encore une fois, avouer implicitement qu'il s'agit bien pour la raison unificatrice d'un désir inefficace et d'une tâche vouée à l'échec : elle n'achèvera jamais une énologie de type métaphysique (si tant est qu'une telle énologie soit possible) mais sera à jamais rivée à un formalisme mathématique ou à un formalisme dialectique¹⁹. Nous aurons à revenir sur cette fonction unificatrice de la raison lorsque nous reprendrons les points de doctrine exposés par saint Thomas, en réponse à la Q. VI relative aux diverses méthodes de procéder *in naturalibus*, *in mathematicis*, et *in divinis*²⁰.

Pour le moment, la question du « donné » est loin d'être résolue et nécessiterait une analyse de toutes les facettes de l'intentionnalité de cette notion. Le terme « donné » a nécessairement une signification référentielle et implique une corrélativité au sujet²¹. Si penser est, par priorité et exclusivement, juger, comme c'est le cas chez Kant et dans la scolastique kantienne jusqu'à nos jours, il va de soi que la raison est non seulement prioritaire, mais encore unitaire. L'esprit humain possède la prérogative, ou la liberté postulationnelle de se donner un univers de discours. Toutefois, cette liberté n'est pas illimitée. Dans la ligne tracée par F. Bacon, Descartes a voulu chercher dans le sujet connaissant, et en particulier dans la raison unitaire, plutôt que dans la diversité des objets²², l'idéal de l'unité de la science. La méthode de procéder que l'on tire de l'unité de la raison est donc prégnante d'universalité et exige de ce fait, à sa source, l'homogénéisation de tous les objets apparemment divers auxquels elle pourra s'appliquer. Le fait de faire porter l'investigation de la raison sur elle-même et par elle-même ne dispense personne de lui trouver un objet sur lequel s'exercer. La raison en effet ne fonctionne pas à vide. Descartes croyant établir les bases de sa méthode en observant uniquement la raison unitaire dans son fonctionnement, observait en fait la raison s'exerçant sur des entités mathématiques les plus simples et

18. *In Boethium, loc. cit.*

19. Bergson fait une analyse d'une grande perspicacité (malgré sa profonde méprise sur le sens du terme « intelligence ») de ce qu'il caractérise comme « cette espèce de mathématique universelle que révèle une lecture attentive de la *Critique de la Raison pure* ». Cf. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Œuvres, Éditions du Centenaire, P.U.F., 1970, pp. 1427 et sq.

20. Texte de Decker, p. 201 et sq.

21. On se limite, dans ce contexte, aux divers sens du « donné » dans le domaine de la connaissance. Il pourra donc être question de se donner, à des fins d'ordre méthodologique, un donné qui ne soit que relatif et logiquement restreint.

22. Relire à ce sujet la Règle I des *Regulae*... « Étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique et qui ne reçoit pas plus de changements de ces objets que la lumière du ciel de la variété des choses qu'elle éclaire, il n'est pas besoin d'imposer de bornes à l'esprit » (Édition Pléiade). Kant dira, en substance, la même chose, sauf qu'il imposera des bornes à l'esprit en lui refusant toute *intellectualis consideratio* et qu'il ne fera que formaliser l'idéal métaphysico-déductif : « ... la raison a en elle-même les sources de la connaissance, et non dans les objets (qui ne peuvent rien lui apprendre de plus...) » (*Prolégomènes*, Traduction Gibelin, pp. 158-159).

les plus complexes : « ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon... »²³. Grâce à la *Mathesis Universalis* que cette réflexion engendra et que Kant consacra dans la *Critique de la Raison pure*, le problème soulevé par saint Thomas dans l'article I de la question V du *In Boethium* perdrait désormais toute signification ou du moins, toute utilité dans le cadre du nouveau savoir²⁴. La terminologie tout entière de la « spécification » des divers échelons du savoir spéculatif qui affleure partout dans le corps des articles et dans les réponses aux objections tombe automatiquement en désuétude. Toutefois, pour en arriver à cette conclusion, il faudrait accepter le postulat de la priorité et de l'exclusivité du jugement qui élimine d'un seul coup non seulement la possibilité *a priori* de l'*intellectualis consideratio*, mais la diversité des *speculabilia* eux-mêmes. Ceux-ci devront céder la place à une pure homogénéité quantitative ou à un « nouménal »²⁵ qui est encore plus *propre nihil* que l'ancienne matière première d'une physique qualitative.

Mais c'est précisément à propos de la question posée dans l'article III : « *Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his quae sunt in materia* » que saint Thomas se refuse à réduire le *penser* au *juger* et à désintellectualiser ou *dénoétiser* l'esprit.

Un des représentants des plus réputés du rationalisme mathématisant du premier quart de siècle, Alfred North Whitehead est tout à fait conquis à la dogmatique de la quantité et de l'abstraction mathématique :

For mathematics is the science of the most complete abstractions to which the human mind can attain²⁶.

Whitehead, constatant que la mentalité mathématique avait subi, depuis l'époque de Rousseau, une éclipse temporaire affirme qu'elle connaît maintenant une résurgence qui laissait déjà présager (au moment où Whitehead écrivait ces lignes²⁷) l'hégémonie complète, non seulement de la méthode des mathématiques mais la mathématisation du domaine total du savoir :

We are entering upon an age of reconstruction in religion, in science and in political thought. Such ages, if they are to avoid mere ignorant oscillation between extremes must seek truth in its ultimate depths. There can be no vision of

23. (*Discours*, Éd. Pléiade, p. 104).

24. « *Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes : naturalem, mathematicam et divinam* ». Q. V, a. 1, Decker, p. 161 et sq.

25. Il faut bien reconnaître, en passant, que ce qui a amené Descartes à faire intervenir la « chiquenaude initiale » présente d'étranges analogies avec ce qui a amené Kant à postuler son « noumen ». Il fallait bien, encore une fois, pour sauver la science newtonienne, déclencher les séries infinies « conditions-conditionnés ». Ce phénomène initial qui se déguise en « noumen », c'est aussi une condition qui se déguise en cause. Hegel n'a pas pris cette vessie pour une lanterne puisqu'il a même conditionné le néant.

26. *Science and the Modern World*, Pellican Mentor Books, New American Library, p. 36.

27. Les « Lowell Lectures » furent données par Whitehead en 1925 à l'Université Harvard, Cambridge, Mass.

this depth of truth apart from a philosophy which takes full account of those *ultimate abstractions*²⁸ whose interconnections it is the business of mathematics to explore²⁹.

Voilà donc menée à bonne fin l'entreprise de mathématisation qui avait été lancée aux 16^e et 17^e siècles. Voilà définitivement consommé le passage du causal au relationnel, la thématization détaillée du *Scire est per nexus scire* déjà implicite dans le refus d'Occam de reconnaître à la relation un autre statut que celui que lui donne l'esprit. Il ne s'agira plus désormais que d'étendre et d'élargir indéfiniment le réseau des relations de type mathématique dans lequel le savant fait entrer les phénomènes³⁰. Mais cette revendication pour les mathématiques du niveau le plus élevé d'abstraction auquel l'esprit humain puisse rêver de s'élever, entraîne du même coup une démocratisation absolue de la matière. Galilée nous l'avait dit, il n'y a plus de secteur privilégié de la matière. La matière est la même partout, qu'elle soit supralunaire ou sublunaire, qu'elle soit « dénommée » extrinsèquement inanimée, vivante, mentale ou même intelligente. Ce réductionnisme est parfaitement logique du moment que la raison unitaire, qui, elle aussi, est la même partout³¹, nie ou refuse de considérer *intellectualiter* la diversité spécifique et qualitative des objets en évitant de leur contenu tous les *speculabilia*. En effet, par un processus de dégradation irréversible, accéléré surtout par Occam et tous les critiques ultérieurs des modes d'explication de type causal³², toutes les notions ou abstractions autres que purement extensives et *a fortiori* les compositions physiques ou métaphysiques inférées pour expliquer rationnellement un soi-disant *datum* aux sens et à l'intelligence, sont considérées désormais comme n'ayant aucun contenu connotatif ou structural intérieur. L'on ne saurait donc prétendre comme le font les réalistes, métaphysiciens ou philosophes de la nature, que par intentionnalité transcendante, elles réfèrent nécessairement à une réalité extramentale non fabriquée par l'esprit, et donc à un *datum* absolu dont les déterminations structurelles ne sont pas l'œuvre de l'esprit dans son activité

28. C'est nous qui soulignons.

29. *Op. cit.*, p. 36.

30. Tout phénomène a une cause, nous dit le déterminisme scientifique, mais cela n'implique pas que toute cause soit un phénomène. La terminologie de la causalité prête encore à beaucoup de confusions parmi les philosophes et les philosophes de la science. Les types d'explications par la causalité sont à éliminer à juste titre de la méthodologie scientifique. Bacon, encore tout imprégné de scolastique, gardait cette formule, vide de sens pour le nouveau savoir, que connaître c'est connaître par les causes. M. Bachelard comprend mieux l'exigence a-causale de la science lorsque, transposant la formule de Goethe au sujet de l'Action, il écrit : « Au commencement est la Relation, et c'est pourquoi les mathématiques règnent sur le réel ». G. Bachelard, *Études*, Vrin, 1970, p. 19.

31. *Regulae ad directionem ingenii, Regula prima.*

32. On pense à la critique pré-humienne de la causalité formulée explicitement par Occam lui-même et reprise par Nicolas d'Autrecourt et Nicolas de Cuse et pratiquement par toute la « schola » nominaliste qui fait perdre à la notion de causalité sa polyvalence analogique pour la réduire à des séries infinies d'antécédents et de conséquents dans le contexte de l'homogénéité quantitative.

cognoscitive³³. Tout concept ou toute entité scientifique sera, non pas un « abstrait »³⁴ mais une « construction »³⁵ qui pourra se prêter à sa mise en rapports d'extériorité établis par l'activité même du jugement. C'est par ce nivellement universel du connaissable transformé en un « ouvrable » ou un « constructible » que la subjectivité prend sa revanche sur le postulat d'objectivité scientifique. Pourtant, ce n'est pas la subjectivité existentielle que l'on ramène ainsi sur la scène de la science. En effet, pour Descartes, par exemple, la *res cogitans substance* n'est pas une idée claire et distincte ; et il en va de même pour la *res extensa substance*, s'il fait abstraction dans le premier cas, de la pensée, et dans le deuxième cas, de l'extension :

Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue ; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance, de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue³⁶.

Descartes, parlant au paragraphe 62 de la distinction qui se fait par la pensée, dit qu'elle

... consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ces attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte ; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre. Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut...³⁷.

La position-contraste du *In Boethium* se fonde sur la conception réaliste et pré-occamienne de la composition substance-accidents :

Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem³⁸.

33. Encore une fois la charnière de tout le problème de l'objectivité radicale des sciences spéculatives « *speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt* ».

34. Il ne s'agit pas d'exclure l'abstraction générale commune à toute théorie, du simple fait qu'une théorie philosophique ou scientifique transcende l'existence individuelle, l'existential individualisé étant primordialement divisif, si, toutefois, l'on ne révoque pas en doute le témoignage de multiplicité fourni par les sens. Cette affirmation selon laquelle l'existence subjective au sein d'une multiplicité authentique, c'est-à-dire non illusoire, est radicalement constitutive d'identités positives dont l'une n'est absolument pas l'autre, est commune à des penseurs en apparence aussi antithétiquement opposés qu'Aristote et Kierkegaard.

35. Voir à propos de cette opposition « abstracts » « constructs » *The Nature of Physical Reality* (A Philosophy of Modern Physics) par Henry Margenau, McGraw Hill Book Co. Inc., chapter 4 : « Departure from the immediate ; constructs ».

36. *Les principes de la philosophie*, Première partie « Des principes de la connaissance humaine », Éd. de la Pléiade, pp. 460-464, paragraphe 63.

37. *Ibid.*, p. 462.

38. Texte Decker, Q. V, a. 3, c., p. 184, lignes 18-20.

Plus tard, Kant cristallisera ce nominalisme de la substance, cette fois à propos de l'Idée psychologique plutôt que de l'idée cosmologique :

On a déjà depuis longtemps remarqué que le sujet proprement dit de toutes les substances, c'est-à-dire ce qui demeure quand tous les accidents ont été éliminés (comme prédicats), le *substantiel*, par conséquent, nous est inconnu et l'on a souvent déploré ces bornes de notre intelligence³⁹.

Le nominalisme cartésien d'une substance sans contenu physique ou métaphysique nous permet d'être témoins, à la source, de la naissance de la pensée négative, d'où sortiront à tour de rôle, selon les conjonctures favorables de la vie philosophique, le formalisme dialectique et le formalisme mathématique. Il est remarquable de pouvoir constater que cette dianoétique *rediviva* est caractérisée d'avance dans la réponse à la question posée par saint Thomas au sujet de la possibilité et de la nature de l'abstraction mathématique⁴⁰ :

Pour l'élucidation de cette question il importe de considérer comment l'intelligence, par son activité, est en mesure d'abstraire. À cet effet, sachons donc que selon Le Philosophe (III De Anima), il y a deux activités de l'intelligence. Par la première, qui est appelée « l'intelligence des indivisibles » elle connaît de chaque chose ce qu'elle est. (*Quid sit?*) Par contre, par la deuxième activité, elle unit et divise, à savoir en formant une proposition affirmative ou négative. Or, ces deux activités correspondent à deux réalités qui sont dans les choses. La première activité considère la nature même de la chose, nature selon laquelle la chose intelligée possède un certain rang parmi les êtres, qu'elle soit une chose complète, tel un tout, qu'elle soit incomplète, telle une partie ou tel un accident. La seconde activité se réfère à l'existence (*esse*) même de la chose, laquelle existence résulte de la réunion des principes de la chose dans les composés, ou bien accompagne la nature simple elle-même de la chose comme dans le cas des substances simples. Et parce que la vérité de l'intelligence provient de ce qu'elle se conforme à la chose⁴¹, il s'ensuit que selon cette seconde activité⁴² l'intelligence ne peut pas abstraire véritablement⁴³ ce qui dans la réalité est uni ; en effet, cela signifierait qu'en abstrayant il y aurait séparation selon l'*esse* même de la chose, comme si j'abstrayais l'homme de la blancheur en disant : l'homme n'est pas blanc, je signifie que dans la réalité extra-mentale, il y a effectivement séparation. En conséquence, si selon la réalité l'homme et la blancheur ne sont pas séparés, l'intelligence serait dans l'erreur. Et donc par cette (seconde) activité, l'intelligence ne peut véritablement abstraire que ce qui est déjà séparé dans la réalité, v.g. lorsqu'on énonce que l'homme n'est pas un âne.

39. *Prolégomènes*, *op. cit.*, pp. 113-114.

40. Voir page 429 du présent article.

41. La polarité inverse, celle du subjectivo-centrisme kantien apparaît clairement dans la définition de la nature donnée par Kant au paragraphe 14 de la Deuxième partie des *Prolégomènes* (trad. Gibelin) : « La nature est l'existence des choses en tant que celle-ci est déterminée suivant des lois universelles ». Il s'agit donc bien d'une *existence*, d'un *esse* qui dépend d'un esprit formulant les lois qui régissent la succession des phénomènes, et non pas d'un esprit qui est déterminé par une existence, un *esse* ayant ses déterminations structurelles de « chose en soi ».

42. *Qua componit et dividit*.

43. C'est-à-dire isoler ou séparer aux fins de considération, de contemplation ou de saisie intellectuelle.

Pour saint Thomas, il faudrait considérer cette activité comme « séparation » plutôt qu'« abstraction »⁴⁴.

Il ressort du texte si dense de cette première partie de la réponse qu'il s'agit de la réalité existentielle extra-mentale, i.e. de l'*esse*, affirmable ou non-affirmable, selon le cas, par le connaissant, donc, du *datum* pré-prédicatif. Ce *datum* pré-prédicatif a son aspect structurel et son aspect existentiel. On est donc fondé à distinguer, d'après le texte, deux niveaux d'*esse* : premièrement, celui de la structure extra-mentale, donc du donné (non-factum) qui est structuré et existant par le jeu de facteurs autres que ceux de l'activité cognoscitive, s'il s'agit de l'objet des sciences spéculatives⁴⁵ ; deuxièmement, l'*esse* des structures mentalisées, i.e. existant dans le cadre d'une structure mentale ou logique, et pouvant y remplir des fonctions logiques. Mais ce sera selon les strates abstrayables de cet *esse* donné et non construit, qu'il y aura lieu de distinguer les objets de l'*intellectualis consideratio*. Celle-ci ne pose rien et ne détruit rien. C'est précisément d'ailleurs ce que lui reprochait Francis Bacon, entre autres, qui aspirait à un « Savoir-Pouvoir » lequel permettrait à l'homme de produire des effets dans la nature, la métaphysique et la physique des anciens souffrant, à cet égard, de la même impuissance que la magie, l'astrologie et l'alchimie. Ces dernières avaient toutefois un avantage marqué sur les deux premières en ce qu'elles pouvaient donner quelque consistance aux rêveries ambitieuses du docteur Faust⁴⁶.

Le texte du *In Boethium* indique que ces « strates » abstrayables selon leur degré respectif d'intelligibilité sont, pour ainsi dire, estompées dans l'identité globale, concrète et individualisée donnée aux sens et à partir de laquelle les différents sens eux-mêmes pratiquent déjà une simili-abstraction⁴⁷. L'esprit dégage ces strates d'intelligibilité par son activité abstrayante, c'est-à-dire qu'il les considère, par stages successifs et concentriques, selon leur degré d'éloignement de l'*esse* individuel, structuré et dynamique de la matière individualisée⁴⁸. Ce processus n'aboutit pas

44. Question V, art. 3, c. 2, p. 183, Decker.

45. Encore une fois, cette caractérisation sans équivoque de l'*intellectualis consideratio* : « Speculativarum scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt », *loc. cit.* Ce *datum* ne donne prise à la séparation opérée par le jugement que si, ce que celui-ci sépare est extra-mentalement séparé et si ce qu'il unit est extra-mentalement uni.

46. Relire à ce sujet, la scène du Faust de Christopher Marlowe où Faust abandonne une à une les disciplines qu'il avait jusque-là cultivées.

47. L'oreille nous semble partielle au son quel que soit, par ailleurs, le statut de subjectivité ou d'objectivité de cette « qualité sensible », et cette partialité n'entraîne pas la négation de la couleur, du mouvement ou des configurations géométriques sur lesquels l'œil semble se trouver naturellement axé.

48. ... Oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem, quod est objectum speculativae potentiae aliquid competit ex parte intellectivae potentiae et aliquid ex parte habitus scientiae. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium. Et donc croissance d'universalité implique éloignement du statut individualisé de la matière.

nécessairement, comme par un effet cumulatif d'élimination, à un indéterminé pur⁴⁹. Cela équivaudrait, logiquement, pour l'*intellectualis consideratio* à se trouver en face d'un néant d'être extra-mental : abstraire, en effet, voudrait dire nier et, dans ce sens, si l'on accepte le postulat que penser c'est juger, ce serait reconnaître à l'esprit le pouvoir de néantiser toute positivité extra-mentale par le truchement d'un non qui ne peut avoir son sens qu'au sein de la structure mentale formée par le jugement. À une pensée qui n'a pas de *datum* authentique, il faudra substituer une *ratio* qui s'en donnera un en le taillant à sa mesure et en s'enfermant dans son propre univers de discours qui n'aura pas de fenêtre ouverte sur l'amplitude infinie de l'intelligible⁵⁰. En d'autres termes, s'il n'y a rien à appréhender, tout est à faire et la connaissance, *volens nolens* se fait praxis⁵¹. La raison se met à l'œuvre pour différencier par elle-même ce qu'elle a cru devoir réduire à l'homogène, à l'indifférencié et à l'indéterminé. Chaque fois que dans l'histoire de la pensée, l'homme refuse une réalité structurée par d'autres facteurs que la pensée constituante et ne reconnaît dans le multiple qu'une illusion des sens ou, encore, qu'un atomisme purement numérique⁵², il doit se mettre à la recherche d'une méthode de différenciation par la raison elle-même. Mais la première démarche qui incombe à la raison c'est de se donner ou de trouver un différenciable : *modus scientiae debet respondere materiae*⁵³. La diversité des cercles concentriques d'intelligibilité qui constitue la matière des sciences spéculatives, les *speculabilia*, se

49. Voir à ce sujet l'analyse critique de l'équivalence être-non-être chez Hegel formulée par J.-P. Sartre dans *l'Être et le Néant*, N.R.F. Gallimard, 11^e éd., pp. 50-51. Malgré la lucidité sartrienne exaltée par Merleau-Ponty, Sartre dans cette critique de Hegel n'a pas saisi qu'il reste prisonnier d'une dialectique qui est éternellement participiale et négative. L'identité de l'en-soi sartrien n'est pas autre chose que le « niabile ». Au fond, c'est Hegel qui a raison et cela est manifeste dans le texte cité à cet endroit par Sartre. Ce qui reste de commun toutefois entre Sartre et Hegel c'est que l'être est « la pure indétermination et le vide. On ne peut rien appréhender en lui ». Le rationalisme dialectisant non seulement tronque l'objet de la pensée spéculative, mais l'élimine complètement au profit du *negabile*. Ce rationalisme est pris à chaque instant infinitésimal en flagrant délit de réification de fonctions mentales et de leurs produits.

50. Saint Thomas ne dissocie pas la *rationalis consideratio* de l'*intellectualis consideratio* : « Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit ». Si la pensée moderne et mathématisante fait cette dissociation, il faut en chercher les raisons soit sur le plan méthodologique, soit épistémologique, soit ontologique. Dans les trois cas, le travail de la raison n'aboutira qu'à une intelligibilité relative dont la *via resolutionis* sera du domaine de la practicalité, ou se ramènera à l'idéal d'un formalisme qui permettrait à la fois, (comme dans le physicalisme) la dérivabilité et la réductibilité parfaites. Marx a saisi clairement la portée de cette dissociation et il nous le fait savoir dans sa deuxième thèse contre Feuerbach.

51. « Vel ideo hae inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursum siderum computare ». In *Boethium*, Q. V, a. 1, ad 3, lignes 10-15, p. 168, texte Decker.

52. Cf. Descartes, *Les principes de la philosophie*, 1^{re} partie, para. 60. « Des distinctions, et premièrement de celle qui est réelle. « Selon Descartes, c'est d'une activité mentale que nous pouvons conclure à la distinction réelle entre les substances : elles sont réellement distinctes parce que nous les concevons comme distinctes et non l'inverse. Pour Descartes, le réel dépend déjà du rationnel : « car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous pouvons en concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre. » Éd. de la Pléiade, p. 461.

53. In *Boethium*, Q. V, art. 1 : Troisième *videtur* : Sed contra 2, p. 205, Decker.

trouve éliminée du fait de l'hégémonie absolue du rationnel. Ce rationnel doit nécessairement se scinder en dialectique pure ou en dialectique mathématisante. Mais selon le *In Boethium*, c'est par l'activité abstrayante de l'intelligence que la sève de l'être, grâce à la perméabilité totale du réel aux principes *communissima*, est introduite et circule dans ces grands cycles d'intelligibilité. Ceux-ci permettent à l'intelligence, inchoativement et globalement intuitive, et se subordonnant, par après, l'instrumentalité de la raison, d'élaborer et de constituer un savoir spéculatif de l'être de Nature, de l'être quantitatif et enfin de l'être dans son amplitude à la fois extensive et intensive d'une turgescence interne infinie. De l'involution stérilisante de la réalité, qui nivelle au rang de ce qui est « ouvrable » et « déterminable » par l'esprit ratiocinant, surgira la tâche différenciatrice et unificatrice de la raison à partir d'un homogène différenciable. À la recherche d'un tel point de départ, la raison n'a pas une infinité d'options : ou bien elle devra se dialectiser pour échapper à l'inertie de l'identité parménidienne, qui ne se prête qu'à la néantisation ; ou bien elle devra, partant de l'homogénéité quantitative, spécialiser sa dialectique et la plier à la recherche et à la découverte de différenciations quantitatives. Si l'on veut construire la science, le contexte initial de cette homogénéité ne sera pas celui de l'être, mais celui de la quantité abstraite, le nombrable, le divisible, le configurable, toujours déterminable et différenciable. Pour s'être débarrassé de la matière première de la *φύσις* aristotélienne, Descartes ne s'est pas débarrassé, pour autant, de la nécessité, dans toute science de la nature, d'une source inexhaustible de déterminabilité. Il n'a fait que transposer cette source au déterminable dans la ligne du quantitatif mentalisé, et donc, abstrait. Qu'on me donne l'extension et le mouvement, et je vous construis une physique, selon la rodomontade classique de l'auteur du *Discours*. Archimède s'était contenté de demander qu'on lui donne un point d'appui à l'échelle cosmique pour soulever l'univers.

De là, l'exigence du nouvel univers de discours que la raison cartésienne s'est donné et dont la pensée scientifique moderne a commencé, dès Newton et Leibnitz, à étendre les limites à tout le domaine du quantitatif. Par là même, la raison se refuse à toute *via resolutiva* positive⁵⁴ autre que celle que peut lui fournir l'universalité et la

54. La résolution de la pensée négative pure ne peut aboutir qu'au néant réifié de Hegel, car s'il ne peut y avoir de degrés d'être, il ne peut y avoir de degrés de négation. Sartre a raison de nous avertir que nous devons « prendre garde de ne jamais poser le néant comme un abîme originel d'où l'être sortirait », (*L'Être et le Néant*, op. cit., pp. 50-51). En quoi Sartre se révélerait plus métaphysicien qu'existentialiste et dialecticien. La seule réserve que l'on pourrait apporter à cette observation c'est que Sartre s'efforce de mettre en branle le mouvement dialectique à partir d'une « masse indifférenciée d'être », (*ibid.*, p. 51). Or l'indifférenciation peut s'entendre dans un sens purement négatif et dans ce sens, aucun critère peut nous permettre de la distinguer du non-être absolu. Ce que Sartre appelle le « noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité » est aussi un jeu de mots ; en effet, être plein de rien de déterminé équivaut à être vide de tout. Si l'on veut entendre l'indifférencié dans le sens positif, il faut lui surajouter l'intentionnalité du différentiable qui se définira essentiellement par son rapport aux facteurs possibles de différenciations et aux agents différenciateurs. Toujours dans la réponse de l'article III de la Q. V, du *In Boethium*, saint Thomas nous dit que dans certains cas l'intelligence, par sa première activité, ne peut pas toujours abstraire « ea quae secundum rem separata non sunt ». En effet, les choses ne sont intelligibles que dans la mesure où elles sont en acte, donc déterminées, ou, positivement déterminables, comme c'est le cas pour la matière première par rapport à la forme, ce rapport lui tenant lieu d'acte : « secundum id quod est ei loco actus sicut materia prima per habitudinem ad formam », (Decker, p. 183). C'est pour avoir ignoré ces aspects ontologiques de l'intentionnalité que la pensée dialectisante engendre plus souvent sons et ténèbres que verbe et lumière.

nécessité des entités scientifiques, des « constructs » par lesquels elle différencie et détermine ce que Gaston Bachelard a appelé le « noumène scientifique »⁵⁵. Il nous dit que « entre le phénomène scientifique et le noumène scientifique, il ne s'agit donc plus d'une dialectique lointaine et oisive⁵⁶, mais d'un mouvement alternatif, qui après quelques rectifications des projets, tend toujours à une réalisation effective du noumène ». Ce texte dans lequel ce méthodologiste de réputation reconnue, transposant à l'intérieur de l'univers de discours de la raison scientifique la notion de noumène, établit donc une analogie, assez frappante et ingénieuse d'ailleurs, entre l'indéterminé du noumène kantien et l'indéterminé du noumène scientifique de Bachelard, lequel, si l'analogie tient bon, ne saurait être autre que la « quantité en soi ». Le grand problème du rationalisme scientifique sera donc de transformer cette quantité « en soi », nouménale, en une « quantité pour nous », phénoménale. Voilà, nous croyons, le sens véritable de l'effort de réification dont parle Bachelard⁵⁷, et qui tend à la « réalisation effective du noumène », et il ajoute : « La véritable phénoménologie scientifique est donc essentiellement une phénoménotéchnique... Elle s'instruit par ce qu'elle construit »⁵⁸. Nous sommes ici au confluent de la tendance rationaliste à réifier les entités et les fonctions mentales et de cette tendance de la « science opérative »⁵⁹ à assurer l'emprise de la raison scientifique sur le comportement de toute quantité de matière en mouvement. La tâche que Platon assignait au démiurge du *Timée*, M. Bachelard l'assigne à la « raison thaumaturge »⁶⁰ qui « dessine ses cadres sur le schéma de ses miracles ». À la différence toutefois de la raison thaumaturge du « rationalisme appliqué », l'Architecte du monde du *Timée* contemplait noétiquement les « intelligibles en soi » du monde des Idées. Le mystère de leur « réification » dans le monde héraclitéen est résolu intégralement pour M. Bachelard et la science : « L'activité scientifique réalise dans toute la force du terme des ensembles rationnels »⁶¹.

Et maintenant que la raison a démocratisé la matière, la transition à la méthode uniforme va se faire tout naturellement. La Question VI du *In Boethium* dépend, dans toutes ses articulations, de ses réponses concernant les différents modes de procéder dans les sciences spéculatives, les degrés d'intelligibilité spécifiant respectivement la physique (toujours entendue dans le sens de Philosophie de la Nature ou de l'être

55. Cf. *le Nouvel esprit scientifique*, G. Bachelard, P.U.F., 1971, Introduction, pp. 16 et 17.

56. Petits coups d'estoc et de taille, en passant, aux dialectiques issues de Zénon et de Melissos et à toutes les dialectiques existentialistes contemporaines qui semblent piétiner sur place et se cantonner dans l'« unique » du vécu, se refusant à toute relation répétable dont la science a besoin si elle veut « prédire » au moyen de ses lois.

57. *Loc. cit.*

58. *Loc. cit.*

59. C'est toujours le Savoir-Pouvoir de F. Bacon et son idéal de « operative science ». If the sciences which we now have do not help us in finding out new works, neither does the logic which we now have help us in finding out new sciences ». *Novum Orga*, Book I, Aph. XXXVI, LLA edition, p. 47.

60. *Op. cit.*, *Introd.*, p. 17 : la raison thaumaturge... etc.

61. Le passage à ce soi-disant noumène scientifique ou la détermination de ce déterminable n'est jamais défini puisqu'aucune détermination actuelle n'épuise cette déterminabilité. Au fond, c'est toujours un phénomène que le savant rêve de faire entrer dans la Terre promise de la chose en soi. Platon lui-même conseillait au géomètre de s'éloigner du multiple pur d'Héraclite et de Cratyle. Pour M. Bachelard, l'extrapolation du dianoétique mathématique dans la réalité nouménale tend à réaliser un isomorphisme parfait entre le réel scientifique et le réel extra-mental. Cf. les textes significatifs de l'ouvrage *Études* par G. Bachelard, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, pp. 18-19.

soumis au changement), la Mathématique (toujours entendue dans le sens de Philosophie de l'Être quantitatif), la Métaphysique (toujours entendue dans le sens de Philosophie de l'Être en tant qu'être)⁶².

La conviction qu'il doit y avoir un *modus procedendi* diversifié dans les sciences spéculatives, donc différentes méthodes dans l'acquisition et l'achèvement du savoir, s'appuie, selon le texte du *In Boethium*⁶³, non sur le point de départ ou le point originel de la connaissance qui est le même pour toute connaissance humaine⁶⁴, à savoir la connaissance sensible, ou, en termes plus modernes, l'observation⁶⁵, mais sur ce que la connaissance doit être au point où l'on en considère les conclusions comme vérifiables, donc comme ayant une valeur de vérité proportionnelle au degré d'intelligibilité de leur objet. Il est intéressant d'observer que pour tracer cet itinéraire mental⁶⁶ qui va de l'observation initiale à la vérification, cet *itinerarium mentis de rebus ad res*, saint Thomas n'exclut *a priori* aucune *res*, malgré l'apparente étroitesse, on pourrait même dire exigüité du *principium a quo*, l'horizon du spatio-temporel, de l'observable, qui, pour être « observable » doit exister en une certaine quantité. Mais ce qu'il importe de faire remarquer dans le jalonnement de cet itinéraire de l'esprit, c'est que saint Thomas fait à nouveau intervenir la distinction⁶⁷ qui s'avère par la suite si féconde et qu'il a introduite pour faire comprendre⁶⁸ sa réponse à la question : « *Utrum mathematica consideratio sit sine motu de his quae sunt in materia* ». Il s'agit en première et en dernière analyse de distinguer entre « voir » et « juger », entre « saisir ou appréhender » et former des énoncés affirmatifs ou négatifs. On peut abstraire sans juger v.g. si je décide de ne considérer que les nuances de couleurs dans la végétation qui m'entoure, je ne porte aucun jugement « divisif » qui équivaldrait à l'affirmation que rien d'autre que la couleur n'*existe* dans le « monde physique ». Par contre, on ne peut affirmer comme distinctes que les réalités qui *in natura rerum* sont distinctes, et inversement, on ne peut affirmer comme unies que ces réalités qui sont effectivement unies extra-mentalement.

Or pour caractériser la pérégrination mentale du connaissant, des choses aux choses, la réponse à l'article 2 de la Question VI⁶⁹ distingue, au préalable, le point de départ et le terme de ce cheminement. Le point de départ relève de la première activité de l'esprit (*ad apprehensionem pertinet*). On pourrait même traduire « appartient » à l'appréhension, dans le sens que c'est là sa fonction propre. Par contre, le terme de notre connaissance relève du jugement. C'est là que le connaissant se croit en mesure

62. Nous laissons de côté la question des stages préliminaires du développement de la pensée d'Aristote avant d'en arriver à la définition dans les premières lignes du livre (livre IV). « *Εστιν επιστήμη...* »

63. Q. VI, a. 2, resp.

64. « *Principium igitur cujuslibet nostrae cognitionis est in sensu...* »

65. À ce stage, il n'y a pas lieu de faire intervenir explicitement la distinction entre l'observation commune et l'observation scientifique, cette dernière étant déjà régie par les exigences de la méthode dite scientifique.

66. *Loc. cit.*

67. Decker, p. 181.

68. *Ibid.* « *Ad evidentiam hujus quaestionis...* »

69. *In Boethium*, Decker, p. 215 : « *Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda* ».

de se prononcer⁷⁰. Toutefois, revenant au point de départ, le texte exprime bien l'empirisme aristotélicien de saint Thomas et dégage trois paliers successifs de l'*apprehensio* dont le dernier, l'*apprehensio intellectiva*, naît des deux premiers par un mouvement vital, immanent dans son processus interne, mais vivifié dès son origine dans l'*apprehensio sensus* : « Principium igitur cujuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est "motus a sensu factus" ut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis... »

Il s'agit bien là d'un processus vital qui se déroule selon ces trois phases immanentes pré-discursives au cours desquelles le *datum* est présent aux sens, à l'imagination, à l'intelligence, et est saisi par eux dans sa réalité globale de sensible, d'imaginable⁷¹, d'intelligible. D'où ces trois *apprehensiones*, ces trois activités intuitives qui ne sont pas de simples mouvements mécaniques de construction, de fabrication, « d'in-formation » déclenchés par un en soi absolument amorphe qui ne saurait, en aucune façon, être « donné »⁷² à l'intelligence, mais simplement postulé.

Kant parle, à propos de la substance, des « détermination d'un objet donné » et il nous dit qu'il « est bon de noter ici qu'il ne faut pas s'en prendre à l'entendement humain parce qu'il ignore le substantiel des choses, c'est-à-dire s'il ne peut le déterminer en soi, mais plutôt parce qu'il veut le connaître, avec la détermination d'un objet donné, alors que c'est une simple idée »⁷³. C'est donc, selon Kant, au désir inefficace d'*apprehensionis intellectivae* qu'il faut s'en prendre. La chose en soi est inaccessible à notre pouvoir subjectif de déterminer ; et la nature telle que déterminée par des lois universelles n'a d'existence que pour nous et par nous⁷⁴.

Est-ce à dire que l'*intellectualis consideratio* ou l'*apprehensio intellectiva* nous permet d'enregistrer passivement des structures complexes, préformées par le jeu des facteurs, des forces, des activités et, en d'autres termes, des principes et des causes sur le plan extra-mental ? Cet isomorphisme exigerait non seulement la coextensivité parfaite entre le réel et le mental, mais encore leur coïncidence ou leur identité absolue. Même dans le contexte d'une réalité mentale strictement hégélienne qui n'admet d'extériorité qu'à l'intérieur d'elle-même et donc, purement phénoménologique, il reste encore à tenter d'expliquer au moins l'apparence d'un hétéromorphisme entre le début et le terme d'une immanence dianoétique qui, dirait le poète, poursuit « le rêve intérieur qu'elle n'achève jamais ».

70. « Ibi enim cognitio perficitur », *loc. cit.* Cf. *S. Theol.* II, 2, q. 173 a 2.

71. Même au niveau de l'imaginable il y a l'instant « visuel » avant que ne commence le travail de construction de l'imagination.

72. On pourrait même dire qu'il ne saurait y avoir de « donné » même au sens puisque l'on est amené nécessairement à postuler l'existence d'un multiple absolu pour déclencher le mouvement unificateur de l'esprit. Pour Kant, par exemple, la seule unité concevable est celle qui résulte de l'activité synthétisante de l'esprit ; l'unité de l'en-soi est aussi négative que celle de l'indétermination pure, que ce soit l'en-soi de l'intelligible ou l'en-soi du sensible.

73. *Prolégomènes*, trad. Gibelin, p. 114.

74. *Ibid.*, 2^e partie, para. 14, p. 61, trad. Gibelin. On pourrait ajouter non pour l'intelligence pour elle-même, mais pour la soumettre à nos manipulations, transformations, contrôles tempérés ou si possible, despotiques et, en dernière analyse, à la satisfaction de notre appétit de « pouvoir », ou volonté de puissance.

En insistant, d'une part sur l'uniformité initiale du principe de toute connaissance humaine⁷⁵, et, d'autre part, sur la diversité spécifique des termes de la connaissance⁷⁶, le texte du *In Boethium* suggère clairement que l'appréhension intellectuelle, bien qu'elle soit, en son principe, à la fois englobante et auscultative de la richesse intérieure de l'être, ne détaille pas toutefois les secteurs précis, les contours et les arêtes tranchées de sa structure ontologique et n'en épuisera jamais la surabondance existentielle. Les disciplines théoriques qui naissent et s'élaborent à partir de cette saisie primordiale et qui sont autant d'efforts d'explication, ne transforment jamais une fois pour toutes, l'explicable en expliqué⁷⁷, pas plus que la mesure ne transforme le mesurable en mesuré une fois pour toutes. La mesure fait connaître pour mieux manipuler la matière qui existe en une certaine quantité; la *consideratio intellectualis* et la théorie qu'elle engendre fait mieux connaître pour comprendre, pour le « τὸ ἔιδέναι ». Si l'*apprehensio intellectiva*, en son principe, était exhaustive et distincte *in actu oculi*, le premier moment de la connaissance intellectuelle en serait également le dernier, et tout mouvement de l'esprit, tout processus discursif, serait par le fait, superfétatoire. Si, par contre, l'appréhension intellectuelle n'a pas comme *datum* l'amplitude et la plénitude de l'être dans son identité globale d'intelligible, forme déterminante de l'intelligence du connaissant, « la nature spécifique de notre entendement consiste, comme l'a conclu Kant, à tout penser discursivement⁷⁸, et le sujet connaissant n'est pas être parmi les êtres, mais une simple fiction grammaticale, ou tout au plus le sujet d'un *esse* mental, c'est-à-dire conféré par l'esprit dans sa fonction judiciaire; quant au « sujet absolu » il s'est volatisé dans l'indéterminé et l'indéterminable absolu.

La réponse à la Question VI du *In Boethium* ne saurait donc se dissocier de la doctrine de la spécification des sciences spéculatives par leur degré respectif d'être et d'intelligibilité. La pensée abstrayante se formant un univers de discours en vue de l'*intellectualis consideratio* ne jouit pas d'une liberté postulationnelle illimitée. Les

75. *Loc. cit.* : « Principium igitur cujuslibet nostrae cognitionis est in sensu ». Nous disons intentionnellement « initiale », malgré la redondance avec « principium »; car les niveaux de l'appréhension se diversifient déjà à mesure que s'accroît le mouvement vital par lequel l'esprit transforme en conceptualisé tout ce qui dans le réel extra-mental est conceptualisable. Or, entre la formule aristotélicienne « il n'y a pas de connaissance théorique de l'individuel » et la formule kierkegaardienne à l'effet que l'existence subjective n'est pas conceptualisable et qu'elle est divisive il y a équivalence complète, sans toutefois, que les conclusions dégagées de ces aphorismes par la tradition aristotélicienne et l'existentialisme d'inspiration kierkegaardienne suscitent, par après, les mêmes apories. Le devenir objectif, non celui des idées, mais celui des choses changeantes, constitue pour Aristote l'un des trois « speculabilia »; le « devenir subjectif » si bien contrasté par Kierkegaard avec la dialectique sans visage de Hegel s'inscrit dans l'horizon infini d'un « moi » chrétien qui forge librement son destin.

76. « Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter », *ibid.*

77. Et c'est là, au fond, l'aspect richesse et l'aspect misère de la vision intellectuelle pour tout ce qui dépasse le spatio-temporel; riche de promesse et de contenu indéfiniment exploitable, le *datum* intelligible de l'intuition initiale est constamment, mais jamais exhaustivement transformé en intelligible. La raison de cette inépuisabilité est, d'une part, l'amplitude et la richesse infinie du connaissable et, d'autre part, du côté du connaissant, le « confus » d'une saisie globale qui nécessite le recours à l'outillage rationnel et conceptuel pour en expliciter le contenu. En conséquence, l'analyse épistémologique n'est pas fondée à extrapoler les limites du sujet, surtout d'un sujet dépouillé de sa fonction noétique pour en faire des limites de l'intelligible.

78. *Prolégomènes, op. cit.*, p. 114.

possibilités du discursif sont déjà déterminées par les conditions stipulées au départ par le genre d'entités sur lesquelles la pensée veut faire porter le processus discursif lui-même⁷⁹. Dans la Question V, saint Thomas, dans le sillage d'Aristote et de Boèce constitue trois univers de discours : 1° *de naturalibus* ; 2° *de mathematicis* ; 3° *de divinis*. Il stipule en détail pour chacun ce qui est à considérer et ce qui est laissé en dehors de chaque univers de discours. Il y a cependant une stipulation commune aux trois univers de discours, à savoir qu'il y ait un degré minimum de généralité commun à toutes les sciences spéculatives, car elles supposent toutes le passage du particulier à l'universel :

On trouve donc dans l'activité de l'intelligence une triple distinction. La première selon l'activité par laquelle l'intelligence unit et divise, c'est, à strictement parler, la séparation ; et elle convient à la science divine, ou à la métaphysique. La deuxième selon l'activité par laquelle se forment les quiddités des choses et qui consiste à abstraire la forme de la matière sensible et cette abstraction convient à la mathématique. La troisième selon la même activité de l'intelligence par laquelle elle abstrait l'universel du particulier ; elle convient également à la physique et est commune à toutes les sciences ; en effet, dans la science on ne considère pas ce qui est accidentel et l'on retient ce qui est nécessaire. Et c'est parce que certains penseurs n'ont pas compris ce qui différencie ces deux dernières distinctions, de la première, qu'ils sont tombés dans l'erreur et qu'ils ont posé, comme l'ont fait les Pythagoriciens et les Platoniciens, les quantités et les universaux comme réellement séparés des êtres sensibles⁸⁰.

Et donc les modes de procéder dans les sciences spéculatives sont dictés par les stipulations des niveaux d'intelligibilité résultant de l'activité de l'intelligence à partir du donné et caractérisant respectivement l'univers de discours de l'être en tant que changeant, celui de l'être en tant que quantitatif, celui de l'être en tant qu'être. Toutefois entre ces trois univers de discours il n'y a pas étanchéité absolue, car le dernier englobe tous les autres en y faisant circuler à sens unique la sève d'intelligibilité universelle de l'être à tous ses niveaux :

Sicut autem uniuscujusque determinati generis sunt quaedam communia principia quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia, secundum quod in ente communicant habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium⁸¹.

La concentricité de ces univers de discours n'est pas celle des cercles d'universalité purement extensive ; nous sommes aussi éloignés de l'homogénéité indifférenciée et indifférenciable de la sphère parménidienne que de l'homogénéité isotropique de l'extension cartésienne ou de la répétabilité infinie du numérique pythagoricien. Si dans le donné aux sens il n'y a pas, comme « encortiqué » le donné à l'intelligence par lequel l'ontophonie est possible à ces trois paliers d'intelligibilité, il faudra nécessairement recourir à l'imagerie mécanique de la science newtonienne si l'on veut trouver

79. *Modus scientiae debet respondere materiae*, Q. VI, a.1, l.3, p. 205, Decker. Cf. également : Réponse « ad tertiam quaestionem » : « Illa ergo consideratio quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio ».

80. *In Boethium*, Q. V, a. 3, Resp., dernier para., p. 186, Decker.

81. *In Boethium*, Q. V, a. 4, Resp., p. 193, lignes 11-14, Decker.

l'équivalent d'un antécédent pour le phénomène du raisonnement et partir d'un univers de discours restreint aux « principes homogènes des phénomènes »⁸². La chose en soi, si on la pose, ou si on lui postule un *esse*, cet *esse* ne saurait être, logiquement, qu'un *esse* d'antécédent, donc de condition d'un phénomène. C'est effectivement ce que fait Kant dans la *Critique de la Raison pure* et dans les *Prolégomènes* :

Nous devons donc concevoir un être immatériel, un monde intelligible, et un être suprême parmi tous les êtres (purs noumènes), parce que la raison ne rencontre que dans ces êtres, comme choses en soi, la perfection et la satisfaction qu'elle ne peut jamais espérer en dérivant les phénomènes de leurs principes homogènes et que ces phénomènes se rapportent vraiment à quelque chose de différent d'eux-mêmes (donc de complètement hétérogène) puisque des phénomènes supposent toujours une chose en soi et l'annoncent par suite, qu'on puisse ou non la connaître d'une manière plus précise⁸³. Or, comme nous ne pouvons jamais connaître ces êtres intelligibles dans ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, c'est-à-dire de façon déterminée, mais que cependant nous devons les admettre par rapport au monde des sens et les rattacher à celui-ci par la raison, nous pourrions du moins penser cette liaison au moyen des concepts qui expriment leur rapport au monde sensible⁸⁴.

La pensée scientifique au service de laquelle l'épistémologie critique de Kant s'est consacrée devra donc se contenter, en stipulant les conditions de son univers de discours, d'un contexte initial d'homogénéité à l'intérieur duquel l'hétérogénéité ne sera que relative. Tout système scientifique ne pourra intégrer ou différencier que de l'additif. Ce sera là la source première de l'uniformité de la méthode scientifique et au principe et au terme d'un processus de pensée qui exige qu'un entendement humain ne soit que discursif et lui refuse la fonction noétique. Les possibilités du discursif sont déterminées au départ par le genre d'entités que la *ratio* doit se donner pour exercer sa fonction unificatrice. En effet, si la fonction noétique n'a pas de *datum* au départ, rien n'est intelligé au terme de l'activité de l'esprit. Mais s'il y a divers cycles d'intelligibilité spécifiquement distincts, la méthode (la voie à suivre), pour aller des choses données⁸⁵ aux choses intelligées, ne pourra pas être uniforme pour tous les paliers de l'être et dépendra du genre de questions posées par l'esprit face au réel et des formes d'activité de la raison auxiliaire ayant son principe et son terme dans l'*intellectualis consideratio*⁸⁶. En ignorant les questions de « quiddité », de « quid sit », et même de « an sit » au-delà des phénomènes, les savants à partir du 16^e siècle s'en

82. *Prolégomènes*, Trad. Gibelin, p. 143.

83. Ce dualisme, avec beaucoup d'autres, comme le fait remarquer Sartre dès le premier paragraphe de *l'Être et le Néant*, s'est étioilé lentement, jusqu'à son élimination complète dans la pensée moderne. Il est évident, comme le dit encore Sartre, que l'on « visait par là à supprimer un certain nombre de dualismes qui embarrassaient la philosophie... » Cf. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 11. Tout dualisme qui entraîne ou exige logiquement une hétérogénéité complète aboutit au dualisme dialectique de l'Être et du non-être et c'est alors le mouvement dialectique lui-même qui est réifié.

84. C'est par ce tour de main que Kant fait entrer l'Inconditionné dans les séries infinies « conditions-conditionnés ». Cf. *Prolégomènes*, conclusion, para. 57, trad. Gibelin, pp. 143-144.

85. « Quae a nostro opere non fiunt ».

86. In *Boethium*, Q. VI, a. 1, *ad tertiam questionem*, Decker, pp. 211-212 : « Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. »

sont tenus à se poser des questions relatives au comportement observable de quantités de matière en mouvement par rapport à d'autres quantités de matière en mouvement. Avec la mise au point progressive de la nouvelle méthode, les questions d'actions et de réactions observables exigeaient des réponses en termes de constances structurelles d'ordre quantitatif et reléguaient à l'arrière plan les questions de structures entitatives et d'intelligibilité intégrale.

Lorsque à la VI^e question de son *Expositio*, saint Thomas dans la *Responsio* à l'article 2⁸⁷ introduit la distinction entre le principe et le terme de la connaissance, il assigne le même principe ou point de départ à toute connaissance humaine, à savoir *in sensu*. Contrastant cette communauté d'origine qui relève de la saisie, avec la diversité du terme de la connaissance qui relève du jugement, saint Thomas fait remarquer que le terme de la connaissance n'est pas toujours uniforme⁸⁸. La connaissance théorique, en effet, s'achève parfois dans le sens (*in sensu*), parfois dans l'imagination, parfois dans l'intelligence seulement (« quandoque autem in solo intellectu »). Cette « non-uniformité » des termes tient de la diversité des jugements qui constituent des réponses au genre de questions que l'esprit qui veut comprendre⁸⁹ pose à la réalité : l'être qui change est-il explicable ? l'être quantitatif est-il explicable ? l'être est-il explicable ? Par la totalisation ultime du troisième univers de discours, l'être en tant qu'être est, du point de vue extension⁹⁰ ou universalité, décanté de tout résidu de particularité. Toutefois le processus d'universalisation opéré par l'intelligence abstrayante ne le vide pas de son contenu connotatif. Tout au contraire, l'intelligence conserve et saisit dans le concept d'être la polyvalence intensive infinie de son intériorité, sans expliciter initialement les distinctions ultérieures que la raison auxiliaire sera amenée à conclure au terme de son *discursus* sur le donné⁹¹.

Le mouvement de la raison dans chacun des trois univers de discours, dont l'instrumentalité logique permettra l'élaboration des réponses aux questions posées ci-dessus, sera déterminé dans toutes ses étapes par la vision intellectuelle qui en est le principe et le terme :

Il est donc manifeste que la considération rationnelle se termine à la considération intellectuelle selon la méthode résolutive, en autant que la raison ramène plusieurs vérités à une seule vérité simple. Et, par ailleurs, la considération intellectuelle est le principe de la rationnelle selon la méthode de composition et d'invention en autant que l'intelligence saisit le multiple dans l'un. La considération qui, en conséquence, est le terme de toute la ratiocination humaine, est, au suprême degré, la considération intellectuelle⁹².

87. *In Boethium*, Q. VI, a. 2 : « Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda » (Decker, p. 213 et sq.)

88. « Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter ».

89. Dans le sens du « τοῦ εἰδέναι », du savoir.

90. « Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus ». *Op. cit.*, p. 212.

91. « Sicut autem unius cujusque determinati generis sunt quaedam communia principia quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia communium entium ». *In Boethium*, Q. V, a. 4, resp., p. 193, lignes 11-14.

92. Decker, pp. 211-212, lignes 15-21.

Les possibilités et l'intensité de la considération intellectuelle dépendront directement du degré d'intelligibilité du donné. Or le donné est différencié, comme connaissable⁹³ dans chacun de ces contextes logiques. Toutefois il convient de rappeler qu'à mesure que la connaissance s'élève vers une universalité plus extensive ou une immatériabilité négative⁹⁴ pour progresser vers la connaissance des substances séparées, ou affirmées par jugement comme étant positivement immatérielles⁹⁵, la saisie de leur quiddité même après avoir bénéficié de l'analyse et de l'enquête rationnelle du contenu implicite du *datum* initial, s'amenuise presque jusqu'au point de ne pouvoir permettre de tracer que très difficilement la ligne de démarcation entre le *an sit*? et le *quid sit* de ces substances. C'est bien à ce moment que la considération intellectuelle devient consciente de ses limites, de sa misère et de sa vision d'oiseau nocturne « *sicut nycticorax in domicilio* » :

La voie qui passe par les choses sensibles ne suffit pas à conduire l'esprit à la connaissance de la quiddité des substances immatérielles⁹⁶.

Quelques lignes plus tard, saint Thomas semble se reprendre : en effet, il ajoute un *Et tamen*, un *cependant* qui du point de vue réaliste et d'une métaphysique de l'être, est d'une extrême importance :

Et cependant il importe de noter qu'on ne peut savoir d'aucune chose qu'elle existe, à moins qu'on ne sache d'elle, en quelque façon, ce qu'elle est, soit d'une connaissance parfaite soit d'une connaissance au moins confuse...

Et ainsi donc, de Dieu et des autres substances séparées, on ne peut savoir qu'elles existent à moins de savoir de ces substances ce qu'elles sont d'une certaine connaissance confuse⁹⁷.

L'exposition détaillée de cette doctrine dépasserait le cadre des présentes réflexions au cours desquelles nous avons voulu nous en tenir aux questions de spécification et de méthodes dans les sciences spéculatives.

Ce qu'il faut retenir provisoirement, sous bénéfice de nouvel inventaire de la richesse doctrinale des Questions V et VI de l'*Expositio* c'est, sans aucun doute, la conclusion lapidaire à la fin de la réponse à l'article 2 de la Q. VI :

Et voilà pourquoi ceux-là font erreur qui s'efforcent de procéder d'une façon uniforme dans ces trois secteurs des sciences spéculatives⁹⁸.

Un univers de discours qui sert d'instrumentalité pour affirmer, thétiquement, la réduction absolue à l'*esse* logique de l'idée, du concept ou du jugement, constitue un

93. « Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt ».

94. C'est donc dire, son niveau de « remotio » ou d'éloignement du statut existentiel, particularisé, ou individuellement physicalisé du multiple spatio-temporel.

95. Cf. *In Boethium*, Q. VI, a. 3 : « Utrum intellectus noster posit ipsam formam divinam inspicere », Decker, p. 218 et sq.

96. « Via autem quae est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est », *In Boethium*, Q. V, a. 3, c. 2, p. 221 (Decker).

97. *Ibid.*, lignes 21-23.

98. « Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur » (Decker, p. 217, lignes 11-12).

abus méthodologique et transforme un *esse* relatif en *esse* absolu. S'il est vrai, selon Descartes, que l'idée claire et distincte a plus de réalité et d'objectivité que l'*ideatum*, celui-ci ne peut être qu'une source de confusion et mieux vaudrait le néantiser pour permettre à la dialectique de s'exercer, sans encombre, sur le seul plan des idées. Kant, en proclamant le principe de l'autonomie de l'esprit, dépouillait littéralement l'extramental de toute raison d'être et n'admettait plus comme candidats à l'*esse* que l'être vide de la dialectique hégélienne, ou que l'être quantitatif homogène du rationalisme scientifique. Dans les deux cas, le conseil méthodologique de saint Thomas, si l'on fait état de la doctrine de l'*Expositio*, eût, sans doute, été reformulé comme suit : « Et voilà pourquoi ceux-là font erreur qui ne s'efforcent pas dans tout le domaine du savoir de procéder de façon uniforme ».

La dialectique du quantitatif a, sur la dialectique de l'être vide, l'énorme avantage de rendre possible à l'homme, le contrôle, dans certaines limites, du comportement de la matière⁹⁹. Quant à la dialectique de l'être vide, Sartre a raison de l'interpréter, dans le cadre de son anthropologie libertaire, comme un désir d'être, voué à l'échec.

Au cours de ces réflexions, suscitées par les apories méthodologiques et épistémologiques du *In Boethium*, nous nous sommes proposé de faire voir, si possible, la pertinence continue de ces apories et des réponses de saint Thomas par rapport aux problèmes récurrents de la pensée philosophique de toujours. Les confrontations, les mises en regard et même les séquences logiques comparatives que nous nous sommes permis de faire avec certaines approches de la pensée moderne, n'avaient pour but que de faire voir cette pertinence.

Si la pensée philosophique se veut systématiquement contemporaine, elle devient une affaire de mode ; si, par contre, elle se déclare *a priori* hostile à toute nouveauté, le philosophe se fait antiquaire ou archéologue. Dans les deux cas, il n'y aurait de pertinent que l'instant où l'on pense et, pour paraphraser le poète, cet instant est déjà loin de nous et la raison sisyphienne est toujours à bout de souffle.

99. Ce n'est qu'à la condition de suspendre le jugement sur le statut existentiel de la quantité que le savant peut éviter de transformer la méthode quantitative en une philosophie qui aboutit logiquement au monisme de la quantité.