

# Revue thomiste : questions du temps présent

I . Revue thomiste : questions du temps présent. 1924-01.

**1/** Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

**2/** Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

**3/** Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

**4/** Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

**5/** Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

**6/** L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

**7/** Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter [utilisation.commerciale@bnf.fr](mailto:utilisation.commerciale@bnf.fr).

# DANS QUEL ORDRE PROPOSER LES SCIENCES PHILOSOPHIQUES (1)

*Messeigneurs, Messieurs,*

Parmi les sujets sur lesquels un échange de vues peut être utile en cette semaine thomiste, plusieurs ont pensé qu'il est opportun de parler de l'ordre dans lequel il convient de proposer les différentes parties de la philosophie, ou mieux les différentes sciences philosophiques, pour être fidèle à la doctrine et à la méthode d'Aristote et de saint Thomas. La question se pose surtout pour la place à assigner à la Métaphysique générale, soit avant, soit après la Philosophie naturelle, pour celle aussi de la Logique et de la Critique de la connaissance.

On sait que jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, plus précisément jusqu'à Wolf, tous les scolastiques distinguaient comme deux sciences la Philosophie naturelle dont l'objet est l'*ens mobile* selon le premier degré d'abstraction, et la Métaphysique dont l'objet est l'*ens in quantum ens* selon le troisième degré d'abstraction. Et tous les disciples d'Aristote, comme leur maître, exposaient, sitôt après la Logique, la Philosophie naturelle générale ou Physique d'Ar-

---

(1) Relation lue à une réunion de la semaine Thomiste de Rome, Nov. 1923.

tote, puis la Philosophie naturelle spéciale qui comprenait les traités *de Cœlo et Mundo*, *de Generatione et Corruptione* et le *de Anima*, consacré à l'étude de l'âme unie au corps. Au terme de la psychologie, l'étude du νοῦς, de l'intelligence, qui a pour objet l'être, servait de transition à la Métaphysique, science suprême ou sagesse.

Alors seulement, après l'étude de l'être sensible, on abordait celle de l'être en tant qu'être. La Métaphysique traitait d'abord de sa *cognoscibilité*; c'était la critique de la connaissance, surtout de la connaissance intellectuelle, et la défense de la valeur réelle ou ontologique des premiers principes rationels, notamment du principe de contradiction, telle qu'elle est exposée dans le IV<sup>e</sup> livre de la Métaphysique d'Aristote.

Venait ensuite, selon l'ordre même de cet ouvrage, l'étude de l'être en tant qu'être pris en lui-même et de ses divisions en substance et accident, en puissance et acte.

De là on s'élevait à Dieu, par la preuve de son existence et des principaux attributs dont il est parlé dans le XII<sup>e</sup> livre de la Métaphysique.

Finalement on abordait la Philosophie pratique, qui comprenait l'éthique, l'économie et la politique.

Tel était l'ordre selon lequel on proposait les différentes parties de la philosophie, et l'on considérait même comme des sciences distinctes la Logique, la Philosophie naturelle, la Mathématique, la Métaphysique et l'Éthique; distinction fondée sur celle de leur objet formel *quo* et *quod*.

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les scolastiques de toutes nuances, qui, après Albert le Grand et saint Thomas, ont suivi Aristote, ont conservé cet ordre que lui-même avait donné. Il suffit de citer ici Soncinas, Javelli, Jean de Saint Thomas, Goudin, Guérinois, Rosselli, Sylvestre Maurus.

C'est seulement au XVIII<sup>e</sup> siècle, et surtout sous l'influence de Wolf, comme le montrait il y a quelques années le P. Géný, qu'un ordre nouveau commença à prévaloir. Il ne faut pas oublier que Christian Wolf, disciple de Leibnitz, était comme lui mathématicien, incliné par là même à préférer la méthode *a priori*; l'ordre nouveau qu'il proposa avait pour but dans sa pensée, en donnant une forme scolastique à la philosophie de Leibnitz, de

mieux réfuter l'empirisme anglais d'une part et le spinozisme de l'autre, et de distinguer la philosophie de la physique expérimentale et de la physique mathématique qui tendaient à se constituer comme sciences distinctes

Wolf se séparait d'emblée de l'empirisme en plaçant sitôt après la Logique la Métaphysique générale ou ontologie conçue *a priori*, et toute rattachée aux principes de raison suffisante et d'identité. Par là même, il suivait Spinoza sur son terrain et entreprenait de le réfuter par sa propre méthode *a priori*, *more geometrico*. La réfutation devait rester faible, à cause de la nécessité morale de l'acte créateur à laquelle Wolf était conduit comme Leibnitz par ce rationalisme *a priori*. — Après l'ontologie venaient la psychologie, la cosmologie, la théologie rationnelle, qui devenaient du même coup trois métaphysiques spéciales.

Cela paraissait très clair, et au premier abord très commode pour l'enseignement, mais cette clarté apparente provenait peut-être d'un manque de profondeur et de l'oubli de certaines vues d'Aristote sur la division des sciences. La philosophie naturelle n'était plus, comme l'avait voulu le Stagirite, une science distincte, par son objet formel, de la métaphysique, elle en devenait une branche, comme la théologie rationnelle.

Cette métaphysique leibnizo-wolfienne domina dans les écoles allemandes jusqu'à l'apparition du kantisme. Kant lui-même, disciple de Wolf avant d'être son adversaire, a conservé somme toute cet ordre dans la Dialectique transcendentale où il institue la critique des différentes parties de la métaphysique dite traditionnelle.

Peu à peu bien des scolastiques suivirent le courant et se mirent à présenter la philosophie aristotélicienne et thomiste selon cet ordre *a priori* qui débute, après la logique, par la considération de l'être en tant qu'être au plus haut degré d'abstraction. C'était le péripatétisme traditionnel en quelque sorte habillé à la mode nouvelle de Wolf, on pourrait presque dire à la mode de Spinoza, puisque Wolf s'était imprudemment inspiré de la méthode de Spinoza pour le mieux combattre.

La question se pose aujourd'hui de savoir si cet habit de coupe wolfienne pour ne pas dire spinoziste, sans être une camisole de force, ne gêne pas quelque peu dans les entournures les mouvements naturels du péripatétisme thomiste. Plusieurs scolastiques

le pensent, même parmi ceux qui doivent suivre pratiquement l'ordre nouveau, qui a prévalu dans beaucoup de manuels, et qui a été adopté en beaucoup de séminaires et d'universités. Quelques maîtres réagissent effectivement, en revenant dans leurs ouvrages et leurs leçons à l'ordre classique communément suivi jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est ce que font aujourd'hui son Eminence le Cardinal Mercier, le P. Gredt, le P. Hugon, M. Maritain, et ceux qui se donnent à l'étude directe d'Aristote et des commentaires de saint Thomas.

\*

\* \*

Nous voudrions proposer trois des principales raisons qui portent à revenir à l'ordre traditionnel :

- 1) l'autorité d'Aristote et de saint Thomas,
- 2) la nature même de notre intelligence,
- 3) le principe de la division aristotélicienne des sciences.

## I.

Tout d'abord on ne saurait ici négliger *l'autorité même d'Aristote et de saint Thomas*. Pour exposer leur doctrine philosophique il convient de conserver l'ordre même qu'ils ont choisi comme le meilleur, et non pas un ordre platonicien, ou spinoziste, ou wolffien, qui pourrait en quelque sorte faire violence au mouvement naturel de leur pensée.

Or Aristote s'est élevé de la philosophie naturelle à la Métaphysique et c'est dans cet ordre qu'il a proposé ces deux sciences. Au début de sa Physique, l. I, ch. I, il nous dit qu'une bonne méthode doit aller du plus connu au moins connu; or ce qui est de plus connu, sinon en soi, *quoad se*, du moins pour nous, *quoad nos*, ce sont les choses sensibles dont s'occupe la philosophie naturelle, et non pas les objets purements intelligibles, existant en dehors de toute matière, ou conçus par abstraction de toute matière, dont s'occupe la philosophie première. Aristote parle de même en beaucoup d'endroits, notamment au début de sa Métaphysique, l. I, ch. II, où il montre qu'elle est la science suprême,

plus divine qu'humaine, à laquelle l'homme ne s'élève que très difficilement. De même au ch. I du ll. IX de la Métaphysique, il dit qu'il va traiter de la puissance et de l'acte, non plus seulement par rapport au *devenir*, comme il l'a déjà fait dans la Philosophie naturelle, mais par rapport à l'*être* en tant qu'être, et dans toute leur universalité.

Aussi saint Thomas écrit-il *in Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1, en parlant de la Philosophie première : « *dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire* ». De même, *ibid.* ad 9m : « *Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen QUOAD NOS aliæ scientiæ sunt priores. Unde ut dicit Avicenna in principio suæ Metaphysicæ : « Ordo illius scientiæ est ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio et corruptio, et motus, et hujusmodi* ». Saint Thomas parle encore de même dans le *Contra Gentes*, l. I, c. 3. où il oppose la méthode philosophique qui s'élève du sensible à l'intelligible, à la méthode de la théologie, qui a pour objet premier Dieu même, connu par la révélation, et qui descend de Dieu ainsi connu aux créatures, œuvres de Dieu, pour s'achever dans la considération du retour des créatures à Dieu, fin ultime.

Cette opposition de méthode d'un traité philosophique et d'un traité théologique est particulièrement saillante, si l'on compare la philosophie naturelle, qui s'achève chez Aristote par la preuve de l'existence du premier moteur, à la partie cosmologique de la Somme Théologique, qui débute Ia, q. 44 et 45 par l'étude de la création. Même différence entre le *de Anima* d'Aristote, commenté par saint Thomas et le traité de l'Homme dans la Somme Théologique : le *de Anima*, selon une gradation ascendante considère l'âme végétative, puis l'âme sensitive, finalement l'âme raisonnable et les grands problèmes qui se posent à son sujet, tandis que le traité de l'Homme de la Somme Théologique dès la première question aborde le problème de l'immortalité de l'âme raisonnable, image de Dieu, et celui de sa distinction spécifique avec l'ange dont le théologien a d'abord parlé selon la voie descendante. L'ordre à suivre en psychologie, dans un ouvrage de philosophie péripatéticienne, est manifestement celui du *de Anima* et non pas celui du traité théologique *de Homine*; sans doute

il est facile de faire un manuel de philosophie en transcrivant les morceaux de la Somme Théologique relatifs à l'être, à la vérité, au monde sensible, à l'âme, à Dieu, et à la morale; mais un traité de philosophie doit être autre chose que cette juxtaposition de textes.

Le premier motif qui porte donc, sitôt après la Logique, à débiter dans l'exposé du péripatétisme thomiste, par la philosophie naturelle, c'est l'autorité même d'Aristote et de saint Thomas, selon lesquels une bonne méthode part de ce qu'il y a de plus connu pour nous, des choses sensibles.

Sans doute, pour rendre ces choses intelligibles, il faut avoir les premiers principes rationnels, plus connus *en soi* que le sensible, mais il suffit au début d'en avoir une connaissance relativement confuse et de les considérer tels qu'ils se vérifient dans l'ordre des choses sensibles, sans encore les envisager distinctement dans toute leur universalité, et leur portée transcendante, comme le fera Aristote au l. IV<sup>e</sup> de la Métaphysique.

Cette première raison se précise par la considération de la nature même de notre intelligence.

\*  
\* \*

## II.

Ce n'est pas seulement un fait que notre connaissance intellectuelle se porte d'abord sur les choses sensibles, et s'élève ensuite vers les choses purement intelligibles et spirituelles, mais ce fait répond à *la nature même de notre intelligence humaine*, qui selon Aristote et saint Thomas, loin d'être accidentellement unie aux sens, appartient avec eux au même tout naturel : « *ex corpore et anima fit unum per se, tanquam ex materia et forma, ex potentia et actu* ».

Loïn d'être en soi un obstacle à notre vie intellectuelle, le corps et les sens lui sont nécessaires. Pourquoi? Parce que, dit saint Thomas, Ia, q. 76, a. 5 : « La forme n'est pas pour la matière, mais plutôt la matière pour la forme... or l'intelligence humaine est *la dernière de toutes les intelligences* » à laquelle correspond

le dernier des intelligibles, celui qui se trouve dans l'ombre des choses sensibles. Aussi la première donnée de notre intelligence humaine est l'être des choses sensibles, ce n'est ni Dieu (1), ni l'âme elle-même (2). « *Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est* » (3). Et comme notre intelligence passe de la puissance à l'acte et du confus au distinct, ce qu'elle atteint d'abord en ces choses sensibles c'est ce qu'il y a de plus général, leur être même, que toute autre connaissance présuppose (4).

Pour parler selon la terminologie de Cajetan : « *Primum cognitum ab intellectu nostro, cognitione actuali confusa, est ens concretum quidditati sensibili* » (5). La première donnée de notre intelligence est l'être des choses sensibles, abstrait de l'individu sensible en lequel il se trouve, mais pas encore abstrait des prédicats génériques et spécifiques de cet individu : quelque chose qui est.

S'il en est ainsi, il convient manifestement en philosophie de commencer par l'étude des choses sensibles à la lumière des premiers principes rationnels connus confusément. C'est ainsi qu'Aristote commence dans sa Physique par étudier la mutation des substances corporelles, et les divers mouvements des corps; c'est par là qu'il découvre la distinction de puissance et acte, pour résoudre les objections de Parménide contre le devenir, sans nier avec Héraclite le principe de contradiction ou d'identité. Par la même voie, c'est en philosophie naturelle, qu'il découvre la division des quatre causes. Et c'est seulement ensuite en Métaphysique qu'il généralise ces divisions, ainsi trouvées pour expliquer le devenir, et que les considérant par rapport à l'être en tant qu'être, il les applique à tout être composé et causé; ce qui lui permet de s'élever à la connaissance métaphysique de l'existence de Dieu, Etre premier et Acte Pur, d'où l'on peut re-

---

(1) Ia, q. 88, a. 3. « *Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Romanos. I : Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* ».

(2) Ia, q. 87, a. 1, 2; 3, 4.

(3) Ia, q. 88, a. 3; item q. 84, a. 7; 85, a. 8; 87, a. 2, ad 2.

(4) Ia, q. 85, a. 3.

(5) CAJETAN, *Commentum in l. de Ente et Essentia*, Proœmium.

descendre pour avoir une intelligence supérieure de l'univers. La méthode est donc analytico-synthétique, ascendante puis descendante.

Si au contraire, la première donnée de notre intelligence, le *primum cognitum ab intellectu nostro* était Dieu, *primum ontologicum*, alors il faudrait procéder d'une manière purement *a priori*, synthétique et déductive, comme Parménide, comme Platon dans une mesure, surtout comme Spinoza, qui entreprit de déduire de Dieu, premièrement connu comme l'être substantiel unique, non seulement les attributs divins infinis, mais le monde, considéré comme un ensemble de modes finis se succédant *ab æterno*. Ce n'est plus alors de l'ontologie mais de l'ontologisme, et de l'ontologisme panthéistique, qui subsiste dans une mesure dans celui de Malebranche et de ses disciples : Dieu seul agit, car Dieu seul est, et c'est en lui que nous connaissons toutes choses. L'être en général se confond dès lors avec l'être divin, le bien en général avec le bien divin; par suite notre intelligence n'est plus seulement *la faculté de l'être*, mais *la faculté du divin*; elle devrait donc être infaillible comme celle de Dieu, tout au moins comme la foi infuse. De même notre volonté serait spécifiée non plus par le bien universel, mais *immédiatement* par Dieu même, comme la charité infuse; elle serait dès lors comme elle impeccable. — Saint Thomas dirait : cette méthode métaphysique purement *a priori* ne peut être que celle de Dieu même, qui seul voit tout en lui-même, dans sa causalité créatrice (1).

Si au contraire la première donnée de notre intelligence, le *primum cognitum* était notre *moi* (soit notre propre pensée, le *cogito*, soit la force intérieure dont parle Leibnitz ou l'effort dont parle Maine de Biran), alors il faudrait commencer par la psychologie. Saint Thomas dirait : ce procédé de connaissance est celui qui est propre à l'intelligence naturelle des anges, qui connaissent tout d'abord leur propre nature spirituelle (2).

---

(1) Cf. Ia, q. 14, a. 5 : « Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso ». — Il connaît les êtres possibles, en tant qu'il les peut créer, et les êtres actuels, en tant qu'il les crée librement.

(2) Cf. Ia, q. 56, a. 1.

Il en est autrement pour nous, qui connaissons d'abord les choses sensibles. Nous devons donc d'abord considérer ce que nous manifeste l'expérience externe, sans pourtant négliger l'expérience interne, comme l'ont fait certains scolastiques, et sans prétendre bien sûr, comme l'empirisme, résoudre formellement la certitude métaphysique des premiers principes rationnels en la valeur de la sensation, qui est seulement présumée dans l'ordre inférieur de la causalité matérielle, ou mieux « *ut materia causæ* » (1).

Cette seconde raison se confirme par un grave inconvénient de la méthode contraire.

Placer l'ontologie sitôt après la logique, c'est s'exposer à laisser *inaperçu* le sens profond des thèses fondamentales de la métaphysique aristotélicienne et thomiste, surtout *le sens et la valeur de la division de l'être en puissance et acte*. Il importe en effet absolument de montrer l'origine de cette distinction, selon la méthode d'invention suivie par Aristote, lorsque voulant *expliquer* LE DEVENIR nié par Parménide et Zénon, *sans rejeter* avec Héraclite LE PRINCIPE DE CONTRADICTION OU D'IDENTITÉ, il concilia l'un et l'autre, l'être et le devenir, l'un et le multiple, non plus seulement par le *non-être* si confus dont parlait Platon, mais par LA PUISSANCE nettement distinguée, et du *possible* et de la *privation* et de l'*acte imparfait* avec lequel certains scolastiques et Leibnitz la confondront plus tard. Voilà bien ce que Wolf n'a pas vu. C'est de cette très profonde distinction de la puissance et de l'acte qu'est sorti l'hylémorphisme, la division des quatre causes, la solution des objections de Zénon contre le continu et le mouvement, la doctrine du *de Anima* sur le composé humain, sur les rapports de la faculté de connaître avec son objet, sur la liberté. C'est aussi le principe des preuves classiques de l'existence de Dieu, le fondement de l'éthique à Nicomaque, (*potentia dicitur ad actum, actus ad objectum; proinde homo, ut animal rationale, debet rationabiliter agere, propter finem honestum*). Bref, c'est le fondement de tout l'aristotélisme. Il importe donc

(1) Cf. Ia, q. 84, a. 6 : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ ». Il faut en outre la lumière naturelle de l'intelligence, appelée *intellectus agens*; cf. *ibidem*.

souverainement de montrer comment Aristote est parvenu à cette distinction si féconde, comment l'existence de la puissance réelle, réellement distincte de l'acte, si imparfait soit-il, est pour lui la seule conciliation du principe de contradiction ou d'identité avec l'existence du devenir profond qui atteint la substance même des êtres corruptibles.

Présenter autrement et quasi *a priori*, comme on le fait en tant de manuels, cette doctrine de la puissance et de l'acte, c'est laisser croire, ou qu'elle est tombée du ciel, ou qu'elle n'est qu'une simple traduction pseudophilosophique du langage courant, dont il resterait à établir la valeur, comme le dit M. Bergson. Il n'y a plus dès lors aucune profondeur d'analyse, on se contente de quelques définitions quasi nominales sur la puissance et l'acte, on ne voit plus bien en quoi et pourquoi la puissance diffère et du simple possible, et de la privation, et de l'acte imparfait ou de la force ou virtualité leibnizienne, qui n'est qu'un acte empêché, et l'on se borne à énoncer sur les rapports de la puissance et de l'acte des axiomes proposés comme communément reçus dans l'École, sans voir leur véritable valeur, de laquelle pourtant tout dépend. Ce chapitre fondamental, il faut l'avouer, reste en bien des manuels, d'une grande pauvreté intellectuelle lorsqu'on le compare aux deux premiers livres de la Physique d'Aristote et au commentaire que nous en a laissé saint Thomas. On a certainement en philosophie trop négligé la méthode d'invention, fondée sur la nature même de notre intelligence, la dernière des intelligences créées.

\*

\* \*

### III.

Enfin ce qui invite à revenir à l'ordre traditionnel, c'est le principe de la division aristotélicienne des sciences. Selon ce principe, parmi les sciences spéculatives, la philosophie naturelle, la mathématique et la métaphysique sont distinctes par leur objet formel et le point de vue spécial sous lequel elles le considèrent.

Aristote lui-même l'a montré au l. VI de la Métaphysique, ch. 1, en traitant de la différente manière de définir en ces trois

sciences; saint Thomas l'a plus longuement établi *in Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1. — La philosophie naturelle a pour objet l'*ens mobile*, selon le premier degré d'abstraction, c'est-à-dire qu'elle abstrait seulement de la matière individuelle, mais non pas de la matière sensible commune; aussi considère-t-elle la mutation substantielle des êtres sensibles, la génération et la corruption, les altérations sensibles qui précèdent, le mouvement d'augmentation et le mouvement local, le temps qui en est la mesure (1).

La mathématique a pour objet l'*ens quantum*, la quantité, soit continue soit discrète, selon le second degré d'abstraction, c'est-à-dire qu'elle abstrait de la matière sensible commune, des qualités sensibles, pour ne considérer que la quantité; par suite elle fait abstraction aussi de la substance, de la cause efficiente et de la cause finale, et il conviendrait à ce sujet de garder sa place traditionnelle à la philosophie des mathématiques. — La métaphysique enfin considère l'*être en tant qu'être*, selon le troisième degré d'abstraction, c'est-à-dire qu'elle fait abstraction de toute matière, pour ne considérer que le pur intelligible, soit qu'il soit réalisé, comme l'être et la substance, dans les choses matérielles sans inclure la matière dans sa notion formelle, soit qu'il existe tout à fait en dehors de la matière, comme l'esprit et comme Dieu même.

De ce point de vue, il est donc faux que la philosophie naturelle et la psychologie qui traite de la vie végétative et sensitive, soient une métaphysique spéciale, bien que la métaphysique considère aussi les choses sensibles, mais en tant qu'être; ainsi dans le VII<sup>e</sup> livre de la Métaphysique il est question de la matière et de la forme, non plus par rapport au devenir, mais dans leurs rapports à l'être en tant qu'être.

Il va sans dire que la philosophie naturelle, conçue à la manière d'Aristote et saint Thomas, n'a pas à traiter de la Création,

---

(1) La Philosophie naturelle ne se contente pas cependant d'expliquer les phénomènes par les lois expérimentales, mathématiquement exprimées, mais elle les explique par les quatre causes dans l'ordre physique, par la matière, la forme substantielle, la fin et par la causalité efficiente des divers agents physiques subordonnés au premier moteur. Cf. Physique d'Aristote, l. VIII. Mais elle ne s'élève pas à considérer l'être en tant qu'être des choses sensibles, ni Dieu comme cause créatrice de leur être même, cela appartient à la métaphysique.

ou de la production *ex nihilo* de l'être en tant qu'être des choses sensibles, cela appartient à la Métaphysique, et il convient qu'elle en parle après avoir prouvé l'existence de Dieu, en traitant de ses rapports avec le monde. Dans beaucoup de manuels scolastiques, écrits depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, on traite au contraire au début de la cosmologie de la création, avant même d'avoir prouvé l'existence de Dieu en théologie rationnelle; c'est un autre inconvénient de l'ordre adopté depuis Wolf (1).

Il y a ainsi chez les scolastiques des deux derniers siècles une tendance à oublier ce que disait saint Thomas après Aristote, qu'il y a *plusieurs sciences philosophiques distinctes*. On a voulu unifier à l'excès la philosophie, et par contre on a souvent méconnu l'unité de la science théologique on a voulu, contrairement à saint Thomas, faire autant de sciences distinctes de l'apologétique, de la dogmatique, de la théologie morale, de l'ascétique et de la mystique (2).

Il importe au plus haut point de ne pas brouiller les objets formels des sciences philosophiques; on s'habituerait ainsi à les brouiller partout ailleurs, ce qui serait la confusion universelle. « *Hoc est magnum peccatum in philosophia et in theologia, confundere objecta formalia habituum superiorum cum objectis formalibus habituum inferiorum, sive agatur de scientiis, sive de virtutibus infusis et acquisitis*. Cela conduirait à confondre l'intelligible avec le sensible (sensualisme, empirisme), et à confondre aussi l'ordre des vérités surnaturelles avec celui des vérités naturelles (naturalisme).

(1) On voit ainsi encore que cet ordre s'inspire beaucoup trop de Spinoza, car c'est chez lui qu'il convient de faire de la cosmologie une métaphysique spéciale, et de parler de l'origine du monde sitôt après l'ontologie, car chez lui l'ontologie s'identifie absolument, en vertu de son ontologisme panthéistique, avec la théologie rationnelle : Dieu, substance unique, étant, pense-t-il, le premier objet connu par notre intelligence, il faut ensuite en *déduire le monde*, dont l'origine sera par là même expliquée.

(2) S. Thomas a très nettement dit, Ia, q. 1, a. 3, ad 2m : « *Nihil prohibet, inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali... Unde... ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una lex simplex omnium* ».

On objectera peut-être que la philosophie naturelle et les autres sciences philosophiques *dépendent* de la philosophie première ou métaphysique, que, par suite, c'est la métaphysique qui doit être proposée la première.

Ce serait vrai si ces sciences philosophiques étaient *proprement subalternées* à la métaphysique, comme l'optique à la géométrie, mais il n'y a ici qu'une *subalternation improprement dite* (1). Tandis qu'en effet l'optique procède des conclusions de la géométrie et n'a pas de principes propres, la philosophie naturelle a ses principes propres évidents par eux-mêmes, *per se nota*; par exemple, à propos du mouvement physique, les principes : « tout changement demande un sujet », « tout ce qui est mû est mû par un autre ». Cependant ces principes de la philosophie naturelle peuvent être considérés d'un point de vue supérieur et plus universel, alors ils s'appliquent au changement dans toute son universalité et même aux mouvements de l'esprit, mouvements de l'intelligence et de la volonté. Aussi ces principes sont-ils défendus en dernière analyse par la métaphysique, « *secundum resolutionem ad altiores notiones et universaliora principia* » au moins par réduction à l'absurde.

La métaphysique a ainsi une *priorité de dignité et de certitude* sur les autres sciences philosophiques dont elle défend les principes, mais elle n'a pas pour cela une *priorité de temps*, comme la géométrie sur l'optique. Il suffit, pour les recherches de la philosophie naturelle, d'avoir la métaphysique implicite du sens commun, qui est une ontologie rudimentaire, puisqu'il atteint confusément les premières lois de l'être qui sont aussi les premiers principes rationnels (2).

Il n'y a là aucun cercle vicieux, mais comme le dit saint Thomas, « des effets sensibles nous nous élevons à la connaissance des causes, qui nous apprennent le pourquoi de ces effets » (3).

(1) Cf. I Post. Anal., lect. 25 et 41 sancti Thomæ. — Ia, q. 1, a. 2, et P. Gredt, *Elementa Philosophiæ*, T. I, 205.

(2) Cf. Ia, q. 79, a. 8 : « Ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis, vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat ».

(3) S. THOMAS, in *Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 9m : « Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa (prima philosophia) supponit ea quæ in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet : quia principia quæ accipit

Quelques-uns concèdent tout ce que nous venons de dire, si l'on parle de l'ordre d'invention ou de recherche, mais non pas s'il est question de l'ordre de doctrine ou d'enseignement, qui serait, pensent-ils, l'inverse du précédent.

A cela il faut répondre, pensons-nous : l'ordre d'enseignement, *via doctrinæ*, n'est inverse de celui d'invention que s'il est purement synthétique ou déductif, comme peut-être en mathématique. Mais en philosophie, l'ordre d'enseignement, pour les raisons que nous avons dites, ne peut être purement synthétique ou déductif, il est analytico-synthétique. Etant donnée la nature de notre intelligence, qui connaît d'abord l'être des choses sensibles, la philosophie doit, même dans l'enseignement, commencer par l'étude analytico-synthétique des êtres sensibles, parvenir ensuite à la connaissance de l'être en tant qu'être, principe de la synthèse proposée par la métaphysique générale, et finalement s'élever à Dieu, principe suprême de la synthèse universelle : « *Secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum... In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus et secundum rationes æternorum temporalia disponimus* » (1).

En cela la méthode analytico-synthétique de la philosophie diffère de la méthode synthétique de la théologie, qui descend de Dieu, connu par révélation, pour retourner à lui, selon le plan même de la Somme Théologique. Ce fut précisément l'erreur de Spinoza, et dans une mesure de Wolf, d'appliquer à la philosophie la méthode purement synthétique et déductive des mathématiques, méthode qui contribua à porter l'auteur de l'Éthique à nier l'existence des deux causes que la mathématique ne considère pas : la cause efficiente proprement dite (ou extrinsèque)

---

alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quæ primus philosophus accipit a naturali, sed probantur per aliqua principia per se nota... et sic non est circulus vitiosus. Præterea effectus sensibiles ex quibus procedunt naturales demonstrationes sunt notiores quoad nos in principio; sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparet nobis propter quid illorum effectuum... Et inde est quod Boetius ponit ultimo scientiam divinam, quæ est ultima quoad nos ».

(1) S. Thomas, Ia, q. 79, a. 9. — La *via judicii* est celle du jugement doctrinal fondé sur les suprêmes raisons des choses, celle de la Sagesse qui juge de tout par la Cause première et la Fin ultime. C'est l'ordre synthétique, qui suit l'analyse approfondie, et donne une vue d'ensemble sur toutes choses.

et la cause finale; ce qui était du même coup nier la création, la liberté divine et la Providence.

Telles sont les trois raisons principales qui portent à revenir à l'ordre classique des diverses sciences philosophiques : 1) l'autorité des Maîtres traditionnels, 2) la nature de notre intelligence, 3) le principe de la division aristotélicienne des sciences.

\*

\* \*

De ce point de vue, la Critique de la connaissance est replacée là où l'a mise Aristote au IV<sup>e</sup> livre de la Métaphysique, c'est-à-dire au début de la Métaphysique générale, après l'étude psychologique de la sensation et de l'intellection, contenue dans le *de Anima*. Avant de se demander quelle est la valeur ontologique de l'intelligence, il faut savoir en effet du point de vue psychologique *ce qu'est* l'intelligence, quel est son objet propre, distinct de celui des sens externes et internes (1). Alors seulement on peut, sinon démontrer directement que l'intelligence est capable d'atteindre *l'être*, du moins le montrer par l'explication des termes, et réfuter les objections agnostiques qui prétendent établir qu'elle ne saurait dépasser le phénomène subjectif; l'étude métaphysique du phénomène ou de l'apparence montre qu'il n'en est rien et qu'une « illusion naturelle » est un non-sens et non pas un principe d'explication. La critique de la connaissance intellectuelle apparaît ainsi comme une partie de la Métaphysique, c'est la *Métaphysique critique* distincte de la Logique, car elle porte déjà sur *l'être en tant qu'être extramental*, sinon en lui-même, du moins en tant qu'il est *connaissable* ou accessible à notre intellect.

---

(1) Avant d'aborder la critique de la valeur de la connaissance, il faut savoir psychologiquement *ce qu'est* le connaissant, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*. Il faut savoir que le connaissant diffère du non-connaissant à raison de son *immatérialité*, qui lui permet non pas seulement de *devenir autre*, mais de *devenir* d'une certaine manière immatérielle *les autres êtres, fieri aliud a se*. Cf. Ia, q. 14, a. 1, article que nous venons d'expliquer dans la *Revue Néo-scolastique* de Louvain, Nov. 1923, p. 420-430.

La Logique, qui porte au contraire sur *l'être de raison*, sur l'ordre à mettre dans nos concepts subjectivement, doit être exposée au début, comme l'a fait Aristote dans l'Organon, pour la raison expliquée par saint Thomas : « Res, de quibus est logica, non quærentur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adniculum quoddam ad alias scientas. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boetium in Comm. super Porphyrium non tam est scientia, quam *scientiæ instrumentum* ».

Pour prendre position en logique contre l'empirisme nominaliste, qui nie l'existence en nous de la connaissance de *l'universel*, et par suite le fondement de l'induction et la valeur du syllogisme réduit à une tautologie, il suffit de quelques préliminaires psychologiques sur les trois opérations de l'esprit, appréhension, jugement, raisonnement; préliminaires à justifier plus tard, 1° en psychologie et 2° en Métaphysique dans la Critique de la connaissance.

Ici encore en logique il conviendrait de revenir davantage à l'ordre même d'Aristote, fondé précisément sur la distinction des trois opérations de l'esprit, l'ordre de l'Organon, c'est-à-dire : les Catégories, le Perihermeneias, les Premiers Analytiques et les Seconds Analytiques (1).

Il conviendrait surtout d'emprunter à ce dernier ouvrage I. II (commentaire de saint Thomas, lect. 14 à 17), tout ce qui concerne la recherche méthodique des définitions, le *verus modus venandi quod quid est*, la chasse du *quod quid est* à définir par le genre et la différence spécifique, ou le passage de l'idée abstraite confuse (*quid nominis*), qui dirige cette *venatio*, à l'idée

---

(1) Il importe particulièrement de garder la distinction des *Premiers* et des *Seconds Analytiques*, et même des *Topiques*, qui considèrent successivement : 1) le syllogisme formel, quant à la conséquence légitime, abstraction faite de la vérité de la conclusion, 2) le syllogisme en matière scientifique ou démonstration, 3) le syllogisme en matière probable et les sophismes. — La valeur ontologique de la démonstration scientifique n'est définitivement examinée qu'en Métaphysique critique; cf. *Métaph.*, I. IV.

distincte, exprimée dans la bonne définition (*quid rei*) qui est elle-même le fondement de la démonstration des propriétés (1). Il faudrait de la sorte procéder à une refonte de beaucoup de définitions courantes chez les modernes. — On a déjà ainsi à la fin de la logique une certaine défense de la valeur de la raison naturelle et de ses principes premiers, en attendant la critique approfondie qui ne se peut faire qu'au début de la Métaphysique.

Tel nous paraît être l'ordre dans lequel il convient de proposer les diverses sciences philosophiques, pour être vraiment fidèle aux principes du péripatétisme thomiste sur la genèse de nos connaissances et sur les rapports de la double voie dont a parlé si souvent saint Thomas : *via inventionis* et *via iudicii*, l'ordre analytique d'invention et l'ordre synthétique de la vue d'ensemble qui ne peut s'obtenir qu'au terme même de la recherche, au point culminant de la pensée philosophique.

Rome.

FR. REG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

---

(1) On verrait mieux ainsi comment la *logique générale* a sa valeur en elle-même, indépendamment de la méthode particulière de telle ou telle science spéciale. Il convient cependant de parler de la méthode particulière des différentes sciences, comme Aristote l'a fait lui-même au livre VI de la Métaphysique en distinguant les trois degrés d'abstraction, mais ce ne peut être là qu'une application des principes de la logique générale, qui doit être d'abord considérée en elle-même. Il convient aussi de faire une place à la *logistique* en montrant ses rapports avec la logique générale.