Document généré le 16 avr. 2024 15:04

Laval théologique et philosophique

La dialectique des limites comme critique de la raison

Charles De Koninck

Volume 1, numéro 1, 1945

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1019745ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1019745ar

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

De Koninck, C. (1945). La dialectique des limites comme critique de la raison. *Laval théologique et philosophique*, *1*(1), 177–185. https://doi.org/10.7202/1019745ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1945

Ce 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/

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/

La dialectique des limites comme critique de la raison*

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν

Héraclite

Pour connaître distinctement les natures, il nous faut un nombre de «moyens de connaître», c'est-à-dire de concepts, d'espèces intelligibles, proportionnel à la multiplicité elle-même des natures. Le moyen d'atteindre le cercle est distinct du moyen d'atteindre le polygone. Il est vrai, cependant, que nous pouvons comprendre dans un concept unique des objets qui diffèrent par définition—mais cette sorte de réduction à l'unité ne va pas sans indétermination, sans confusion. Ainsi dans le genre commun figure nous n'atteignons pas le cercle ni le polygone quant à ce qui les constitue proprement tels.

Mais nous savons aussi que ce morcellement de nos concepts, cet éparpillement, tient foncièrement à la structure propre de notre intelligence et non à la nature des objets multiples en soi. Nos moyens de connaître sont au plus bas degré de l'universalité intensive.

...Summum autem hujus universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coæquata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfectior cognitio, sicut apud nos. Per similitudinem enim *animalis*, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem *hominis*, per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem *animalis* non cognoscit *rationale*, et per consequens nec *hominem*, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repræsentanda sufficiens. Et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtute, ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum prædictarum.[1]

Ajoutons que nos espèces intelligibles les plus distinctes sont tellement pauvres qu'il nous faut un retour au sens pour atteindre le singulier.

---

*Communication préparée pour le Congrès international de philosophie de Haïti, septembre 1944.

1. *II Contra Gentes*, c. 98. Voir aussi *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2; *de Verit.*, q. 8, a. 10; *I Contra Gentes*, c. 50-4; *Ia*, q. 14, a. 6; q. 55, a. 3; *In de Causis*, lect. 10.

...Intelligentiæ superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formæ adhuc universales, in tantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria uniuscujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat [1].

Notre connaissance intellectuelle étant abstractive, nous savons que nous ne pourrions avoir de science purement naturelle qui serait à la fois spéculative et pratique. L'universel de la science spéculative et le singulier du faire et de l'agir se trouvent, pour nous, dans des directions contraires. Il est donc, sous ce rapport aussi, une finitude tout à fait caractéristique de la raison humaine.

Ces limitations, nous les savons, avons-nous dit. Notre intelligence surmonte donc, d'une certaine manière, sa propre finitude. Elle sait que, notre connaissance étant originativement et résolutivement empirique [2], elle est au plus bas degré de l'universalité; elle sait que ses concepts sont toujours inférieurs aux objets [3]; elle sait qu'elle impose, même aux objets qui lui sont le plus proportionnés, des limitations qui proviennent de notre manière à nous de connaître. Sans doute cette limitation n'est-elle pas celle que nous impose l'idéalisme mathématiste, mais il faut reconnaître qu'elle affecte la structure même de tout notre univers intelligible.

Notons aussi qu'il n'y a pas que la connaissance confuse au principe de notre apprentissage [4]. Plus profondément il en est une commune à toute intelligence finie, et permanente. Plus cette intelligence s'élève au-dessus de la multiplicité des espèces intelligibles qui représentent le plus distinctement ses objets, plus elle s'éloigne de la distinction et se retire dans une certaine indétermination. La confusion de la connaissance par des moyens moins nombreux met à jour la limitation des moyens plus distincts.

Cette distinction limitative qui caractérise l'intelligence finie est aussi la raison de la nature volage de ses actes de pensée. Car la considération actuelle et distincte de la totalité de son univers intelligible ne peut s'ac-

---

1. *Quodl.* VII, a. 3, c.

2 ... Quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus; unde Philosophus dicit in III Cœli et Mundi, quod complementum artis et naturæ est res sensibilis et visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in VI Ethic. (cap. viii in fin.), quod *sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum*; extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis.—*de Verit.*, q. 12, a. 3, ad 2.

3. «...In esse intentionali semper est inferius, licet aliunde in ratione spiritualis entitatis possit aliquando conceptus superare obiectum. Et quando dicimus obiectum esse principalius et perfectius, loquimur de obiecto primario et formali conceptus; nam obiectum materiale et secundarium habet se accessorie, nec est necesse quod sit perfectius, cum pro illo non directe et per se substituat conceptus.» Jean de saint Thomas, *Cursus Philosophicus*, édit. Reiser, T.I., p. 696a4-14.

4. *In I Physic.*, lect. 1; *Ia*, q. 85, a. 3.

complir que par des actes qui se succèdent selon l'*avant* et l'*après* de la durée. Allant d'une pensée à l'autre, toute intelligence créée fabrique du temps[1]. Cette dispersion dans la durée successive est un reflet de l'extranéité et de l'irréductibilité des espèces dans le trésor de l'intelligence. Bref, l'intelligence finie, procédant selon son mode propre, ne peut vivre la plénitude de son univers intelligible que dans un temps discret constitué par la succession des actes de pensée.

Si la durée successive trouve sa cause dans l'imperfection de l'intelligence qui connaît par des moyens multiples, elle est aussi le signe de la liberté de l'intelligence—elle est libre des espèces déterminées et limitées. Allant d'une espèce à l'autre, grâce à ce mouvement[2], l'intelligence peut convertir et rétablir en une unité au moins dynamique la multiplicité de ses espèces isolées. Cette unité dynamique lui fournit comme un substitut de la vue simultanée de la totalité de son univers intelligible.

* * *

Un fait incontestable, c'est que notre intelligence tend naturellement à voir les natures comme limites les unes des autres. Elle y parvient le plus aisément en mathématiques. Nous ne nous bornons pas à voir les éléments point, ligne, surface, volume, dans leur nature absolue et irréductible. Nous croyons les mieux saisir lorsque, en outre, nous pouvons les définir comme limites; lorsque, sachant fort bien que nous n'y pourrions jamais atteindre sans contradiction, nous procédons quand même résolument *comme si* nous voulions en quelque sorte engendrer ces éléments les uns des autres quant à leur nature propre et abstraite.

Ce modèle mathématique peut, dans une certaine mesure, s'étendre aux natures physiques partout où nous pouvons concevoir, ou artificieusement interpoler un ordre comparable, sous quelque rapport, à celui des séries infinies et convergentes. C'est ainsi que nous pouvons en quelque sorte faire surgir la raison d'une dégradation d'*intellectus*. En somme, tout le *De divinis nominibus* est à base de cette méthode. Cette œuvre en particulier présente des difficultés insurmontables dès lors qu'on veut l'interpréter en un sens directement réel. Pour légitimer pareille interprétation il faudrait, du reste, ignorer les multiples avertissements de l'auteur.

Nous définissons le cercle comme la limite d'un polygone régulier inscrit dont les côtés croissent indéfiniment en nombre. Nous tentons ainsi de voir le cercle, quant à cela même qui le distingue du polygone, par le moyen de la similitude intelligible du polygone. Grâce au mouvement imprimé aux natures, nous nous efforçons de contourner la structure divisive de notre intelligence. Est-ce dire, toutefois, que la connaissance des êtres

1. *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 4; *In III*, d. 14, a. 2, qa. 4; *de Verit.*, q. 8, a. 14; *Quodl.* VII, a. 2; *I Contra Gentes*, c. 55; *Ia*, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; q. 85, a. 4.

2. Puisqu'il s'agit ici d'une succession d'actes, nous n'entendons pas le terme de mouvement au sens le plus strict d'*actus entis in potentia in quantum hujusmodi*.

dans leur nature absolue est, comme telle, imparfaite? que ces natures sont radicalement identiques? que leurs différences ne sont que des modes phénoménaux? que leur diversité n'est que le miroitement d'une seule nature trop riche dans son identité pour être dite tout d'une fois par une intelligence fragmentaire? Ce serait là ruiner l'intelligence et son objet. L'identité des natures différentes ne pourrait être le but de cette réduction tentative, car si, par impossible, l'intelligence pût atteindre ce terme dont elle paraît s'approcher toujours davantage, l'effort de l'intelligence serait, à ce terme, frustré par la destruction mutuelle des natures qu'elle voulait pénétrer plus profondément dans leur distinction même. Si, par impossible, elle pouvait atteindre le point limite de la ligne ou le cercle limite du polygone, elle serait en face d'un inétendu étendu ou d'une figure d'un côté à plusieurs côtés.

Cet effort de l'intelligence vers l'unification n'est, au fond, qu'une tentative de réduire la multiplicité, non pas des natures conçues, mais de nos moyens de connaître. Et cela dans ce but unique: parvenir à une vue supérieure, plus une, par conséquent, plus pénétrante de la diversité de ces natures; tendre vers cette unité et cette pénétration que la simple coordination, si parfaite soit-elle, ne saurait jamais nous donner. Cette vue n'est elle-même, en un sens, qu'une limite dont on ne cesse de pouvoir s'approcher mais sans jamais l'atteindre vraiment. Ce que nous pouvons faire en ce sens n'est que l'ombre d'un mode de connaître, pour le moins, surhumain. La vue à laquelle nous pouvons parvenir se borne à n'être que tendance, effort, entreprise d'assimilation. Encore une fois, elle n'est qu'une ombre, mais elle est *vraiment* une ombre de l'intelligence proprement dite.

Dans la mesure où les objets connus de nous sont dans un entendement fini, nos concepts constituent une structure *apriori* qui nous retient en deça des objets en soi. Par objet en soi, nous entendons ici l'objet tel que connu par l'intelligence divine. Mais, encore une fois, nous savons, d'une certaine manière, cette limitation. Dans la mesure où elle connaît cette limitation, l'intelligence domine sa structure *apriori*, cependant que le jugement qu'elle porte sur elle-même demeure critique purement extrinsèque et négative qui ne fait que prononcer son insuffisance. Par contre, usant de la méthode des limites, la raison tend à surmonter la division de notre connaissance, à dépasser la finitude de nos concepts toujours inférieurs aux objets, et tout ce que cette finitude entraîne de composition dans notre jugement et de discours formel dans notre science; notre intelligence se trouve à instituer une critique positive et constructive de ses propres limitations. Elle tend, en quelque sorte, à réprimer la raison, c'est-à-dire qu'elle tend vers la condition d'intelligence proprement dite [1]. Ce qui caractérise la raison c'est la diffusion sur les objets: c'est le besoin du discours formel pour atteindre à leur coordination scientifique. Elle n'imite donc l'intelligence que d'une manière très détournée; elle ne surmonte pas, pas même de façon tentative, la division de nos concepts. Par contre, dans son mouvement critique vers une limite, notre intelligence tend vers l'universalité des intelligences

1. *De Verit.*, q. 15, a. 1, c.; *In de Trinitate*, q. 6, a. 1, ad 3am.

proprement dites; elle s'efforce de se rendre semblable, autant que possible, à l'intellect déiforme de la substance séparée[1], voire, d'imiter à sa façon la Sagesse suprême qui, dans une espèce intelligible unique, contient la plénitude de toute connaissance intellectuelle.

* * *

Le mouvement et l'infini qui sous-tendent ce mode de connaître ne sont pas considérés comme objets, comme natures, en soi très obscurs du reste; même la succession d'actes distincts comporte obscurité. Nous usons du mouvement et de l'infini comme de purs moyens. C'est par eux que l'intelligence tente de faire le pont entre les natures, ou, plus exactement et plus profondément, d'abolir la division qui affaiblit nos moyens de connaître. Nous accordons ainsi au mouvement et à l'infini en cause, une puissance qui transcende, en quelque sorte, notre entendement fini, une puissance de dissolution de nos concepts et d'unification tentative plus profonde. On remarquera toutefois que cette puissance est, radicalement, celle de l'intelligence elle-même usant de ces moyens.

Manifestement, le mouvement que nous imprimons ainsi aux natures, le dynamisme qui les pousse, non seulement à s'emboîter les unes dans les autres, mais, malgré leurs différences et leur immobilité, à converger toutes vers l'identité, ne sont que mouvement et dynamisme dialectiques, produits par la raison et fondés, non pas sur les objets en soi, mais sur l'objet dans son «esse cognitum». De même l'infini en cause n'est considéré que dans son rapport à une limite que seule la raison peut envisager comme telle.

La projection mobile dans les natures n'est donc qu'une ombre de la convergence intérieure de nos concepts: ceux-ci, sous l'attraction de l'un infiniment au-dessus du concept d'être, de l'un de la Sagesse exemplaire, tendent, moyennant l'infini et le mouvement de la raison, à se fusionner en moyens de connaître plus simples et d'une universalité plus intensive. Nous tendons ainsi à supprimer les écarts qui séparent nos concepts, à rayer leur irrationnelle hétérogénéité, afin de saisir plus profondément et d'une façon supérieure l'hétérogénéité rationnelle des objets, des natures.

Comment l'interpolation de l'infini peut-elle servir la raison dans sa tendance vers une plus parfaite rationalisation—vers l'*intellectus*? C'est que la raison peut en user pour essayer de remplir les écarts, de faire dense la distance qui sépare les concepts. Grâce à cette densité (qui n'est jamais donnée qu'en puissance, qui n'est jamais actuelle) l'intelligence tente de passer d'un objet à l'autre sans changer de concept; elle essaie de voir le divers dans le même. Elle s'efforce de passer de *un* à *deux* en interpolant toutes les séries convergentes qu'elle y peut concevoir; elle tend ainsi vers une parfaite continuité de *un* à *deux*, vers ce «continuum cujus partes ad unum terminum communem copulantur». Mais, si cette tentative pouvait aboutir, l'intelligence se heurterait à la contradiction: à l'identité de *un*

1. «...Ratione cujus (angelos) intellectum deiformem habere dicuntur.» *ibid.*

et de *deux*; ou encore, elle aurait converti l'hétérogénéité rationnelle des natures à l'homogénéité irrationnelle du continu. De cette manière, le rationnel *en soi* serait rationalisé *pour nous* par une réduction à l'irrationnel en soi [1].

* * *

Tâchons de voir maintenant la liberté vers laquelle tend l'intelligence par l'application de la méthode des limites. Grâce à sa capacité de réfléchir sur elle-même notre intelligence peut multiplier les relations intelligibles à l'infini.

...In nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit [2].

L'intelligence peut user de n'importe quel objet pour produire cette multiplicité. Elle peut même se centrer sur son acte d'intelliger, édifiant sur lui une infinité d'intellections d'intellection. L'infini en cause est un infini purement rationnel: l'intelligence s'ouvre sur lui par la libre multiplication de ses actes. C'est à elle-même qu'elle doit cette faculté de dédoublement du même à l'infini. Le cas du jugement d'identité est significatif.

...Non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter. Secus autem est, quando aliqua duo dicuntur esse idem vel genere vel specie. Si enim identitatis relatio esset res aliqua præter illud quod dicitur idem, res etiam, quæ relatio est, cum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem, quæ sibi esset idem, et sic in infinitum. Non est autem possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quæ sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic in infinitum [3].

---

1. Chez Emile Meyerson, comme chez Parménide et Anaxagore, le problème de l'un et du multiple noétiques et le problème de l'un et du multiple naturels sont confondus. Ils ne distinguent pas le plus connaissable pour nous du plus connaissable en soi (Aristote, *I Physic.*, c. 1), la rationalité en soi de la rationalité pour nous. Meyerson, si je l'ai bien compris, ne distinguait pas la réduction du singulier à l'universel, la coordination des lois dans des principes toujours plus universels, les rapports de causalité, la connexion des raisons (au sens de *rationes*) qui fait l'objet de la science, de la réduction de ce multiple qui provient de la nature empirique de notre connaissance. Les éléments «irrationnels» qui résistent à notre effort d'identification ne sont autre chose que les distinctions de l'hétérogénéité des objets, donc de ce qu'il y a de plus rationnel dans le monde. Cette rationalité même est relativement irrationnelle, elle est irrationnelle *pour nous*, comme le plus connaissable en soi est le moins connaissable pour nous. Meyerson a raison de dire que s'il n'existait pas ces trous irrationnels dans le monde—et on peut en dire autant de l'univers mathématique—toute notre connaissance ne serait qu'une immense tautologie; toute la mathématique, les énoncés de tous ces théorèmes qui remplissent tant de volumes ne seraient, comme disait Poincaré, que des manières détournées de dire que A est A. L'œuvre de Meyerson n'en reste pas moins une des contributions modernes les plus importantes, sinon la plus importante, à la philosophie des sciences.

2. *Ia*, q. 28, a. 4, ad 2.

3. *In V Metaph.*, lect. 11, n. 912.

Dans la proposition *A est A*, le sujet et le prédicat sont rationnellement autres. L'intelligence se fait ainsi du multiple, de l'extériorité, de l'altérité, avec du même. La relation d'identité de *A* à *A* peut être rapportée à elle-même à l'infini[1]. Ce faisant elle produit un ordre de temps et de position purement rationnels. Elle peut comparer ces relations entre elles, faisant ainsi surgir toutes les espèces de relations: d'égalité, de similitude, de priorité, etc., ainsi que les contraires de celles-ci, toutes purement rationnelles. Remarquons qu'à travers cette prolifération, c'est toujours le même objet en soi que nous promenons; c'est son identité qui assure la pureté rationnelle au réseau en cause. C'est le même A en soi que nous rencontrons en tout point du système. Entre deux termes choisis, si voisins soient-ils, on peut intercaler autant de relations-termes et rendre le système aussi dense que l'on veut. Dans toute cette prolifération, si variée soit-elle, l'objet en soi n'est jamais séparé de lui-même. N'importe quel terme du système est susceptible d'une prolifération identique à celle de n'importe quel autre. Chacun des termes de l'ensemble peut s'élaborer en un ensemble en tout point identique à celui dont il fait partie. Ce qui se dit du tout peut donc se dire, à son tour, de n'importe quelle partie. Dans chaque membre de l'ensemble nous pouvons rejoindre le même ensemble, etc.

Parce que dans cette construction d'univers purement rationnelle l'intelligence ne dépend que d'un objet qu'elle se donne à elle-même; qu'elle édifie tout le réseau par une pure reprise du même, dont elle est elle-même la cause; qu'elle n'y dépend d'aucune pluralité donnée, d'aucune altérité en soi ni d'aucune relation réelle; qu'elle n'a jamais affaire à du nouveau qu'elle n'aurait pas elle-même produit; qu'elle peut rejoindre le système tout entier dans le même; qu'elle est elle-même principe et auteur de cet univers, on peut dire que l'intelligence s'y trouve entièrement chez elle, qu'elle y est très libre. La réflexion de l'intelligence sur elle-même étant une sorte d'identité vécue, l'univers en cause est comme une projection de cette présence de l'intelligence à elle-même.

Dans la méthode des limites, c'est par une semblable construction libre que l'intelligence veut devancer l'hétérogénéité des natures donnée. Cette hétérogénéité est envisagée comme une matière à rationaliser par l'application de la forme—l'univers purement rationnel—que nous avons décrite. La rationalisation consistera à fabriquer le divers formel avec du même. Elle n'usera que d'objets qu'elle aura elle-même produits par le même acte. C'est par une pure répétition de la même opération que la série $1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\ldots$ conduit vers 2, et que nous tenterons de combler à leur tour les écarts laissés par les nombres commensurables avec les incommensurables[2]. L'intelligence se sert ainsi de son identité vécue pour franchir les abîmes qui séparent les objets formellement distincts, ou, plus exactement, pour surmonter la division de ses moyens de connaître. Elle essaie

1. Sur l'expression «à l'infini», voir Cajetan, *Ia*, q. 25, a. 6, n. 6.

2. Le nombre 2 en cause est manifestement le nombre prédicamental *un* deux, et non pas le nombre nombrant ou abstrait *deux* uns.

de tout voir sans changer de concept. Ne voilà-t-il pas l'idéal de la rigueur mathématique qu'on poursuit en voulant «démontrer» que 2 et 2 font 4 ?

Il y a le fait de la multiplicité de nos moyens de connaître, de la succession où nous devons nous engager pour les considérer actuellement, du temps que nous fabriquons en faisant le tour de notre univers intelligible. Pour nous soustraire à ces *nécessités*, à cette dispersion, nous recourons à des moyens singulièrement paradoxaux. Nous usons de la division pour vaincre la division, de la plurification pour vaincre le multiple; nous nous engageons dans le mouvement et nous projetons du temps, mais ce sont cette fois autant de choses que l'intelligence a produites par la fixation du même où elle ne cesse de se trouver chez elle dans l'identité vécue. Cependant, il reste toujours cet infini que notre intelligence peut nommer, qu'elle peut définir, mais qu'elle ne peut parcourir parce qu'il n'est pas là pour être parcouru [1]. Il n'y a, en somme, que le fait de n'être qu'humaine ou de n'être pas divine, qui l'empêche d'atteindre au terme qu'elle poursuit en tendant vers la limite !

* * *

Poincaré a fort bien défini le but de cette méthode pour ce qui regarde la mathématique. Dans *La science et l'hypothèse* il en a dit la racine. «Pourquoi donc ce jugement s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence ? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience."

Cette méthode ne peut pas s'appliquer directement à la quantité virtuelle. Ce fut l'erreur mathématiste de Nicolas de Cuse. On peut comparer son emploi légitime en philosophie à l'usage que nous faisons du concept de mouvement appliqué à Dieu dans le *De divinis nominibus* [2]. On remarquera aussi que cette méthode présuppose la connaissance distincte selon le mode naturel de connaître. J'entends *mode naturel* en tant qu'opposé à *logique* ou *dialectique*.

L'excellence de ce mode de connaître, voire sa nécessité pour qui tend vers une vue sapientiale plus profonde des choses, est indiscutable. Mais n'infère-t-il pas qu'il y a chez l'homme purement homme un mode de connaître supérieur à la métaphysique ? Il est vrai qu'il tend à réduire à l'unité absolue le pluralisme de l'être objet de la métaphysique, qu'il tend à dissiper tout ce qui demeure en lui d'indéterminé [3], mais ce mode dialectique ne sort jamais effectivement des limites de l'objet métaphysique. C'est toujours, en dernière instance, la métaphysique qui fait la critique transcendantale de notre mode de connaître, c'est la sagesse métaphysique qui use

1. *IIIa*, q. 10, a. 3.
2. Chapitre IX. Voir surtout le commentaire de S. Thomas, lect. 4.
3. Jean de S. Thomas, *Curs. Phil.*, pp. 499a 37-500a47.

de cette dialectique pour se juger elle-même d'une manière plus radicale, pour vivre d'une manière à la fois plus critique et vraiment constructive, sa distance de la Sagesse première. La tendance à connaître, autant qu'il est humainement possible, le principe divin de son sujet, oblige la métaphysique à user de ce mode dialectique. Elle ne serait pas sagesse si elle ne cherchait pas à être toujours davantage théologie, ni à revêtir un mode aussi divin que possible à l'homme.

La méthode de Hegel—«la force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister»—est-elle autre chose que ce mode dialectique de connaître abusivement porté à sa limite? Et quand il l'identifie à «la tendance de la raison à se retrouver, à se reconnaître elle-même en toute chose», ne s'agit-il pas plus exactement de la tendance en vertu de laquelle l'intelligence cherche à dévorer ses concepts qui entravent son élan vers une intuition plus intensive, à rejoindre effectivement ce qu'il y a de plus divin en elle, à vivre plus conformément à ses principes[1], plus conformément à cette intelligence dont naturellement elle se souvient ?

1. Substantiis autem separatis, quæ sunt principia intellectus humani, et ad quæ intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non conjungitur homo nisi per intellectum. *In I Metaph.*, lect. 1.

CHARLES DE KONINCK.