Document généré le 1 juin 2025 00:32

Laval théologique et philosophique

Causalité et Identité chez Meyerson (II)

Marcel-J. Drouin

Volume 21, numéro 1, 1965

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1020072ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1020072ar

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

Drouin, M.-J. (1965). Causalité et Identité chez Meyerson (II). *Laval théologique et philosophique*, *21*(1), 115–139. https://doi.org/10.7202/1020072ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1965

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/

Causalité et Identité chez Meyerson[1]

II. RÉFLEXIONS CRITIQUES

A. *Préliminaires*

1. *Le but et la méthode de Meyerson.* C'est avec une très grande érudition et une profondeur de pensée peu commune que Meyerson a poursuivi son but. En voulant établir une philosophie de l'intellect, il était impossible à notre auteur de demeurer sur le plan d'une étude purement *a posteriori*, s'abstenir des problèmes métaphysiques, critiques, logiques et psychologiques.

Meyerson n'ignore pas cependant les limites de sa méthode, quant à la certitude. Il ne se présente pas comme un métaphysicien, ni comme un logicien ou un psychologue. Sa méthode n'est autre que la méthode des sciences expérimentales, la méthode dialectique telle qu'on la retrouve dans les *Seconds Analytiques* et les *Topiques* d'Aristote. Cette méthode d'argumentation *ad alterum* ou *disputativa* comporte la dualité soit des personnes soit des opinions contraires. La méthode meyersonienne réalise tous les caractères de la dialectique telle que décrite par Aristote et saint Thomas. Elle procède à partir de probabilités ; elle ne mène donc pas à la science proprement dite, mais à l'opinion. La valeur de l'argumentation ne vient pas de la certitude des prémisses mais de la force de l'inférence. Elle demeure toujours tentative et provisoire. Elle multiplie les raisons et les témoignages, touche à toutes les disciplines. Cette méthode n'en reste pas moins éminemment utile même aux sciences philosophiques. Pour Aristote et saint Thomas, s'il appartient au métaphysicien de manifester les premiers principes de l'être, et au logicien ceux de la pensée, en un mot, s'il appartient au philosophe d'indiquer le processus à suivre dans une recherche des lois de la pensée, celui-ci doit quand même savoir douter :

Volentibus investigare veritatem contingit prae opere idest ante opus bene dubitare, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia.

Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem assimilantur iis qui nesciunt quo vadant.

Nec aliquis potest directe inquirere veritatem nisi prius videat dubitationem.

---

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, vol. XX, 1964, n° 1, pp.74-105.

Et en cela l'histoire de la pensée est des plus utiles :

Est autem attendendum quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes.[1]

La méthode *a posteriori* de Meyerson a cette qualité de se placer dans une certaine indifférence à l'égard des conclusions. Le refus d'accepter tout préjugé au point de départ est propre à une sorte de doute dialectique, qui n'est pas le doute sceptique, pas même le doute cartésien. C'est le doute méthodique de celui qui fait l'examen des principes sans les nier ; et cela constitue comme un prélude à la métaphysique. Aristote ne pensait pas autrement qui a reconnu, d'ores et déjà, le rôle important de la dialectique en métaphysique, comme le fait voir saint Thomas : « Et ideo dialecticam posuit quasi partes principales hujus scientiae. »[2] C'est cette indifférence de la dialectique à l'égard de l'être et du non-être, cette imperfection qui l'empêche de connaître déterminément les choses, qui lui permet de toucher des objets trop parfaits pour la science comme sont les principes, ou trop imparfaits comme le singulier matériel. L'erreur de Meyerson n'est pas d'utiliser le processus dialectique, mais de rejeter la logique naturelle ou artificielle et même la psychologie comme méthode valable pour trouver le processus de la raison. En ce faisant, il restreint l'objet d'investigation à un mode unique de pensée et de plus, il exclut toute possibilité de certitude en écartant la *dialectica docens*. L'œuvre de Meyerson appartient à la *dialectica utens*, à la critique expérimentale ; elle ne semble donc pas posséder l'aptitude à exprimer avec certitude l'élément nécessaire de la connaissance expérimentale, *a fortiori* de la connaissance démonstrative. Elle reste cependant très utile comme prélude ou secours à une métaphysique de la connaissance. Quant à la réflexion nécessaire à la psychologie et à la logique, le fait que celle-ci n'ait pas pour objet l'opération elle-même, mais l'intention seconde, ne constitue pas un empêchement à une connaissance véritable du processus de la raison. La raison ne connaît pas à la façon de l'œil : la raison se connait *in actu exercito* et c'est cette connaissance qui est le fondement de la certitude dans l'examen de la connaissance elle-même. La réflexion ne peut être dissociée de la connaissance directe de l'objet et c'est sur cette certitude en acte qu'est fondée la certitude de l'acte. Quant à l'induction et à la logistique, Meyerson a raison de dire que la première ne comporte pas nécessité et que la seconde ne répond pas au mode commun de la pensée.

---

1. *In III Metaph.*, lect.1, nn.339-343.
2. *Ibid.*, n.345.

2. *La réalité dans la connaissance.* Avec Aristote et saint Thomas, Meyerson voit la perfection de la science dans son caractère spéculatif et explicatif [1] et non dans son utilité.[2]

L'exigence de la réalité provient de la nature même de la connaissance ; [3] nos puissances sont passives et attendent la détermination de l'objet, par l'intermédiaire de l'abstraction. L'objet de l'intelligence, pour saint Thomas, c'est la quiddité abstraite des choses sensibles. Meyerson, en manifestant la nécessité de la réalité dans la formation du genre, de la loi et de la théorie, expose en des termes différents le processus d'abstraction totale selon la terminologie aristotélicienne. Ce tout résultant de l'abstraction totale est un tout logique, mais il est formé à partir de singuliers existant réellement ; cette abstraction est propre aux sciences dialectiques.[4] La dialectique procède en effet à partir de principes communs, *ex communibus*, c'est-à-dire à partir d'intentions logiques comme le prédicable ou universel logique.[5] En un sens, le thomiste peut dire avec Meyerson, que l'homme de science crée des objets réels qui sont plus réels si nous nous référons à la physique-mathématique, dont parle Meyerson et aussi saint Thomas. Pour saint Thomas, l'union de la réalité et du rationnel n'est pas moins stricte. La science moyenne applique les principes de la mathématique à la matière sensible ; l'élément matériel de cette science est constitué par l'être naturel et l'élément formel appartient à l'abstraction mathématique. Cet être n'existe pas comme tel dans la nature, mais il serait inexact de lui attribuer une pure existence de raison : ainsi, le levier de bois ou de fer représenté par le levier mathématique, la ligne sensible revêtue de la ligne mathématique n'existent pas comme tels dans la nature, mais ce ne sont pas de pures abstractions. Cet être n'est pas un *ens per accidens*, c'est vraiment un objet par soi, à savoir l'élément physique comme connotant l'élément mathématique ; c'est un composé accidentel, dont l'unité vient de la raison composante.[6] Donc, en un certain sens, Meyerson a raison de dire que la raison crée des objets dont la réalité paraît être plus grande, parce que si l'on considère l'élément matériel, il exprime un élément permanent nécessaire dans ce qui est contingent. Ainsi le réel rationnel pour Meyerson apparaît être le quantitatif, parce que c'est à lui que s'applique de préférence les principes mathématiques et qu'il comporte de ce fait plus d'explicabilité. Pour saint Thomas, en effet, la mathématique donne une certaine explication des choses naturelles, mais toute explication ne

1. *In I Metaph.*, lect.1, nn.1-2
2. *In XI Metaph.*, lect.7, n.2265.
3. *De Ver.*, q.2, art.2.
4. CAJETAN, *In de Ente et Essentia*, Prooemium, n.5.
5. *IIa IIae*, q.51, a.4, ad 2.
6. *In II Phys.*, lect.3, n.8.

se réduit pas exclusivement à la mathématique. Cependant pour Meyerson et saint Thomas, l'être mathématique ou physico-mathématique se réfère toujours au réel quelle que soit l'abstraction sous laquelle il est considéré.[1]

Est-ce à dire que Meyerson prétend donner à la science expérimentale ou physico-mathématique une valeur ontologique, en ce sens qu'elle atteindrait l'essence des choses ? Il ne semble pas selon M. Maritain.[2] Ce n'est pas ainsi cependant que M. André Metz l'interprète.[3] Meyerson croit que le savant a toujours la prétention de saisir par un bout l'essence des choses.[4] Comment résoudre cette apparente opposition ?

La science pour saint Thomas a pour objet ce qui est nécessaire, l'essence des choses, mais alors le Docteur angélique, après Aristote, parle de la science au sens strict, c'est-à-dire de la science démonstrative qui seule fait connaître avec certitude les principes communs avec l'essence complète. Pour connaître l'essence de l'homme il ne suffit pas de savoir qu'il est animal, de même connaître le chien n'est pas seulement savoir qu'il est sensitif ; le genre ne rend pas compte des différences spécifiques.[5] La connaissance parfaite, en effet, va jusqu'à la connaissance de l'espèce ultime dans toutes ses déterminations, même si la connaissance des principes communs est plus universelle et plus honorable.[6]

L'être commun ne doit pas être confondu avec l'être universel de la science démonstrative. Bien sûr, selon la détermination des objets, nous devons commencer par les choses les plus connues pour nous, c'est-à-dire aller de l'universel au particulier, du genre au concret ; mais, en descendant vers les espèces les plus infimes, le mode démonstratif de la science au sens strict ne suffit plus, en raison de la nécessité de l'expérience ; si nous nous plaçons en effet dans l'ordre de la démonstration, le processus consiste encore à passer du plus connu au moins connu, mais ici le plus connu *quoad nos* c'est l'effet sensible et non pas sa cause, qui est plus connue *quoad se.*[7]

En d'autres termes, le processus de la démonstration, en doctrine naturelle, doit être le plus souvent *a posteriori.* Ceci nécessite alors un autre mode de recherche ; l'inquisition devient alors dialectique comme dans la science expérimentale et elle explique son degré de

---

1. *In XI Metaph.*, lect.1, n.2162.

2. E. Meyerson, *Le Physicien et le Réel*, dans *Le Mois*, juin 1931, cité par J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, p.312.

3. A. Metz, *Une nouvelle philosophie de la connaissance*, p.22.

4. *ES.*, p.33.

5. *In II Metaph.*, lect.4, n.323.

6. *In I Phys.*, lect.1, n.7.

7. *In II de Anima*, lect.3, pp.245-246 ; *In I de Generatione et Corruptione*, lect.12, n.3.

certitude : on se rapproche alors de l'essence, bien que d'une façon probable. Meyerson a donc raison de dire que l'homme de science recherche d'une certaine façon l'essence des choses ; c'est aussi à bon droit qu'il affirme que les généralisations sont toujours temporaires, et n'atteignent pas de fait l'essence des choses avec certitude. Quant aux relations qui existent entre la philosophie et les sciences expérimentales on peut dire que ce qui les distingue ce n'est ni le sujet, ni la fin, mais la méthode. Les sciences expérimentales constituent comme une extension dialectique de la philosophie naturelle. Meyerson a bien saisi la continuité de ces disciplines ; d'autre part nous ne croyons pas que M. Maritain soit justifié de reprocher au Philosophe et au Docteur angélique, comme une grave faute de précipitation intellectuelle, de n'avoir pas vu que le détail des phénomènes exige sa science à lui, spécifiquement distincte de la philosophie de la nature.[1]

Si pour l'un et l'autre la science des phénomènes faisait partie intégrante de la Physique, ils n'ignoraient pas la valeur probable de ses principes et partant de ses conclusions, comme le fait voir saint Thomas à l'occasion :

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficientier aliquam radicem : sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum, et epycliclorum ex hoc quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes : non tamen ratio haec est sufficienter probans ; quia etiam forte alia positione facta salvari possent.[2]

La philosophie naturelle peut bien atteindre l'essence des choses avec certitude, mais c'est seulement quant aux principes communs ; la science expérimentale approche l'essence d'une façon dialectique c'est-à-dire tend à la connaissance de l'essence avec probabilité, mais elle compense par une plus grande accessibilité au réel concret. En ce qui concerne l'universalité de la rationalité des choses naturelles dont parle Meyerson nous savons que, pour saint Thomas, il n'y a pas de limites à la connaissance du réel, du côté de la réalité elle-même.[3] « Anima est quodammodo omnia. »

Les limites proviennent de la potentialité de l'intelligence ; il n'est donc pas nécessaire pour expliquer ces limites de recourir au hasard comme le fait Meyerson. Pour saint Thomas, il y a certes une régularité dans les phénomènes de la nature et même une nécessité

1. J. MARITAIN, *Philosophie de la Nature*, Paris, Téqui, 1935, p.31.
2. *Ia*, q.32, a.1, ad 2.
3. *In III de Anima*, lect.13, nn.787-88.

absolue du côté des causes intrinsèques ;[1] il n'est donc pas étonnant que pour l'homme de science qui fait fi des causes efficientes et finales, la nature apparaisse comme nécessaire. Mais il y a, selon saint Thomas, une autre nécessité, qu'il appelle *necessitas ex suppositione*, de ce qui est postérieur *in esse*, à savoir la fin.[2] Certains effets peuvent arriver en dehors de l'intention de la fin. Meyerson lui-même ne nie pas la finalité, mais il l'exclut en tant que cause explicative dans la science telle qu'elle lui apparaît, c'est-à-dire, dans la science expérimentale.

3. *L'universel in praedicando.* Le principe de légalité, nous l'avons vu déjà, est intimement lié à la tendance de l'esprit à généraliser, à former des lois, pour grouper des phénomènes et les saisir dans une certaine unité. Saint Thomas reconnaît, de même, que la connaissance se fait dans une poursuite d'unité, unité entre sujet et objet, unité à la fois intentionnelle et entitative, universalité totale et formelle, et enfin dans cette unité à laquelle tend l'intelligence lorsqu'elle recherche l'unité des concepts. Meyerson ne considère pas la première unité. L'unité dont il parle est celle de la loi, puis celle de l'identique à l'étage de l'explication. Il y a, pour saint Thomas, deux sortes d'universels ; un qui se fait par abstraction formelle, l'autre qui s'obtient par abstraction totale. Ce dernier est fondé sur la prédication ; il est quelque chose de confus et il contient les inférieurs en puissance, sans aucune détermination. On le retrouve même dans le sens : serait-ce la raison pour laquelle Meyerson ne distingue pas la connaissance humaine de la connaissance des brutes ; pour le Docteur angélique comme pour Meyerson, la nécessité de cet universel provient de la nécessité de l'action : « Illa vero animalia quae memoriam habent, aliquid prudentiae habere possunt. »[3]

C'est cet universel qui fonde la proposition dialectique à laquelle se ramène la loi chez l'homme de science. Meyerson le confond avec l'universel de la démonstration aristotélicienne. Conséquemment, il déclare cette argumentation insuffisante à l'explication. Mais quoi qu'en pensent les modernes, personne plus que saint Thomas n'a rejeté cet universel comme insuffisant à la démonstration scientifique ; pour lui, en effet, le genre ne rend pas compte des inférieurs dans leurs déterminations spécifiques. Ainsi, en confondant l'universel *in praedicando* avec l'universel *in essendo* Meyerson assimile la démonstration aristotélicienne à l'induction descendante. S'il est vrai que nous procédons du plus connu pour nous au moins connu, il est aussi vrai que dans l'ordre de la détermination, le plus confus est le plus connu ; dans l'ordre de la démonstration, l'universel dont il s'agit est l'uni-

1. *In II Phys.*, lect.15, n.3.
2. *Ibid.*
3. *In I Metaph.*, lect.1, n.11.

versel *in causando* ; et là, l'ordre dépend de la matière ; ainsi, dans les choses naturelles, ce qui est le plus connu en soi est souvent ce qui est le moins connu pour nous. Dès lors, on procède du moins universel au plus universel, c'est-à-dire de l'effet à la cause. Ce qu'il est intéressant de noter, en définitive, c'est que saint Thomas et Meyerson s'accordent sur le fait que le genre en tant que tel est insuffisant à fonder l'explication.

B. Causalité et identité

1. *La notion thomiste de cause.* S'il est vrai que l'universel *in praedicando* ne peut être comme tel principe de démonstration, et demeure insuffisant à procurer la certitude des conclusions, c'est que l'intelligence cherche l'explication, au sens tout à fait strict où l'entend Meyerson : la recherche des causes. « Illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis quae magis considerat causas : illi enim soli docent qui causas de singulis dicunt. » [1] Mais il importe de préciser ce que saint Thomas et Meyerson entendent par cause, pour bien délimiter chez eux le sens de l'explication.

La cause est, selon saint Thomas, un principe, c'est-à-dire ce d'où quelque chose procède, mais à cela elle ajoute une dépendance de l'être du principié à l'égard du principe. Le point est principe de la ligne, mais n'en est pas la cause, tandis que la matière est principe et cause de l'homme.

Sciendum est autem quod principium et causa licet sint idem subjecto differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat ; hoc vero nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati.[2]

La cause se dit donc premièrement de la cause réelle ; mais, il est un sens aussi que saint Thomas attribue au mot cause et qui se situe sur le plan logique. Quand il dit dans son commentaire sur les *Seconds Analytiques* : « Probat quod demonstrationis propositiones sunt causae conclusionis »,[3] c'est bien de cette causalité logique qu'il entend parler. Les prémisses sont causes de la conclusion, parce que la vérité de celle-ci en dépend. Dans le syllogisme démonstratif, ces deux causalités s'associent ; d'une part, la conclusion est causée par les prémisses, d'autre part, partant des causes réelles du sujet, on lui attribue des propriétés, ou du moins, on remonte de ces propriétés à leur véritable cause. En somme, l'universel dont il est question ici, c'est l'universel *in causando*. Ainsi, pour saint Thomas, la science entendue dans son sens strict consiste à rechercher les propriétés à

1. *In I Metaph.*, lect.2, n.48.
2. *In V Metaph.*, lect.1, n.751.
3. *In II Post. Anal.*, lect.4.

partir des causes, ou les causes à partir des effets. Il s'agit toujours dans la démonstration de la cause réelle, dès lors qu'on démontre au sujet de l'*ens naturae*. Les causes intrinsèques cependant ne sont pas les seules susceptibles de faire connaître ; il y a aussi la cause efficiente et la cause finale. Commentant la onzième leçon du second livre des *Physiques*, saint Thomas fait voir que la science naturelle démontre par les quatre causes : matérielle, formelle, efficiente et finale. Le sujet de la science naturelle est, en effet, l'être mobile : or, il ne saurait être question d'expliquer la génération et la corruption sans la forme, la matière, et la cause efficiente. Dans toute génération, il y a le sujet qui devient, le terme de ce devenir, et ce par quoi il devient. Quant à la cause finale, puisque la fin coïncide avec la forme, le philosophe doit considérer la forme, non seulement comme forme, mais aussi en tant que fin, car la nature agit toujours en vue d'une fin.

2. *La science et la finalité.* Mais si la science naturelle, pour autant qu'elle est démonstrative, fait usage de la cause finale, il n'en va pas de même du mathématicien :

> Ex hoc enim quod finis non potest esse in rebus immobilibus, videtur procedere quod in scientiis mathematicis, quae abstrahunt a materia et motu, nihil probatur per hanc causam, sicut probatur in scientia naturali, quae est de rebus mobilibus aliquid per rationem boni.[1]

Ainsi, en science naturelle, on peut dire que l'homme a des mains, parce qu'il peut mieux de cette façon exécuter les conceptions de sa raison. En mathématiques, cependant, on ne démontre jamais de cette façon, à savoir qu'il en est ainsi parce que cela vaut mieux qu'il en soit ainsi.

> Et quia posset forte aliquis esse alius modus demonstrandi per causam finalem, puta si diceretur, si finis erit, necesse est id quod est ad finem praecedere : ideo subjungit, quod nullus omnino in mathematicis facit mentionem alicujus talium pertinentium ad bonum vel ad causam finalem. Propter quod quidam sophistae, ut Aristippus, qui fuit de secta Epicureorum, omnino neglexit demonstrationes quae sunt per causas finales reputans eas esse viles.[2]

L'erreur, on le voit n'est pas nouvelle ; il n'est pas étonnant que ceux qui usent de procédés mathématiques dans la connaissance de la nature soient portés à nier la finalité, du fait qu'ils n'utilisent pas la cause finale dans leurs démonstrations. Meyerson n'a pas accompli ce faux pas.

3. *L'existence de Dieu.* Si Meyerson écarte, d'une manière relative, les considérations finalistes des sciences, il ne nie pas la valeur

1. *In III Metaph.*, lect.4, n.375.
2. *Ibid.*

de la causalité finale dans l'interprétation du réel, et il lui arrive de se prononcer sur la valeur des preuves de l'existence de Dieu par la finalité.[1] Nous ne lui en voulons pas de donner la préférence aux autres causes, lorsqu'une explication de cette nature vient déloger ou du moins s'ajouter à celle de la cause finale. Celle-ci, en effet, est de beaucoup plus éloignée de nous, mais, s'il admet que le finalisme est utile et parfois nécessaire, pour autant que l'explication causale est impossible,[2] s'il croit que la finalité peut seule expliquer certains phénomènes étrangers à la science,[3] et que cette finalité suppose une conscience supérieure,[4] comment peut-il rejeter, comme périmée, la preuve téléologique de l'existence de Dieu ? Outre cette application, faite en passant d'ailleurs, et qui ne cadre pas avec la pensée de Meyerson lui-même, nous le croyons en parfait accord avec l'enseignement thomiste, au sujet de l'explication par la finalité.

4. *L'hypothèse.* Il est cependant une autre forme d'argumentation, dans la logique aristotélicienne, qui ne repose pas sur les causes réelles de l'être, mais sur la causalité logique. Dans cette déduction la nécessité ne se trouve plus du côté des natures, mais du côté de la forme de l'argumentation. C'est une nécessité logique, une intention seconde, une relation de raison qui unit l'antécédent au conséquent :

Differunt autem ab invicem philosophus quidem a dialectico secundum potestatem. Nam majoris virtutis est consideratio philosophi quam dialectici. Philosophus de praedictis communibus procedit demonstrative. Et ideo ejus est habere scientiam de praedictis, et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus : unde non facit scientiam, sed quandam opinionem.

Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis quae sunt extranea a natura rerum.[5]

Les principes de ce processus, qu'Aristote et saint Thomas appellent dialectique, ne sont pas des propositions certaines, comme les principes de la démonstration : ce sont des probabilités, des *suppositiones*, en termes modernes : des hypothèses. Il est à remarquer que le terme *hypothèse* est aussi employé chez Aristote et saint Thomas dans le sens de principe commun ou principe propre, donc de principe certain.[6] Mais, il leur arrive aussi souvent, particulièrement dans

1. *IR.*, p.354 ; *ES.*, p.225.
2. *ES.*, p.264.
3. *IR.*, p.360.
4. *ES.*, p.258.
5. *In IV Metaph.*, lect.4, n.574.
6. *Anal. Post.*, I, c.10, 76 *a* 40-*b* 31. *In VI Metaph.*, lect.1, nn.1148-49.

les traités naturels, de donner au terme hypothèse le même sens que lui attribuent les modernes, celui de proposition probable. Revenons sur un texte déjà cité :

Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt non est necessarium esse veras : licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras ; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvarentur. Aristoteles tamen utitur hujusmodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum, tamquam veris.[1]

Il suffit que la proposition apparaisse vraisemblable et qu'elle puisse expliquer, c'est-à-dire que les effets qu'on peut déduire de cette cause logique s'accordent avec les faits de l'expérience. N'est-ce pas là la description de la théorie telle que nous l'a faite Meyerson ? Elle donne un pourquoi qui satisfait l'esprit, mais elle n'est pas seule à pouvoir expliquer ; elle n'est pas suffisamment probante, par elle-même ; peut-être une autre hypothèse viendra-t-elle assassiner la première, comme dit Meyerson.

Alio modo inducitur ratio quae non sufficienter probat radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus ; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes : non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent.[2]

L'esprit n'est jamais satisfait par la conclusion. Le syllogisme dialectique fondé sur des hypothèses, sur des propositions probables ne peut engendrer, de soi, la certitude. S'il le fait, c'est *per accidens*, en tant qu'il fournit à l'intelligence la possibilité ou l'occasion de percevoir une évidence. Son terme est l'opinion, plus ou moins probable selon la qualité de l'argumentation. Il reste cependant que la dialectique ne vise pas à se constituer comme un simple jeu de l'esprit. Pour Aristote et saint Thomas, elle ne fait pas abstraction de l'être :

Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat.[3]

Elle tente, si l'on veut, mais elle tente vraiment une explication du réel. Cependant, elle ne procède pas à partir des principes propres de l'être ; rappelons-le, elle procède *ex communibus*, et saint Thomas entend par là, les intentions secondes : genres, espèces, etc. . . . qui

1. *In II de Coelo*, lect.17, n.2.
2. *Ia*, q.32, a.1, ad 2.
3. *In IV Metaph.*, lect.4, n.573.

sont communes à plusieurs. À ce point de vue, elle se distingue de la logique qui s'intéresse aussi à ces *communia* :

Logica etiam erit de his, quae communia sunt omnibus, sicut de subjectis, i.e. de intentionibus rationis, quae ad omnes res se habent. Non autem quod logica sit de ipsis rebus communibus, sicut de subjectis. Considerat enim logica sicut subjecta syllogismum, enunciationem, praedicatum aut aliquid hujusmodi. Pars autem logicae quae demonstrativa est etsi circa communes intentiones versetur docendo, tamen usus demonstrativae scientiae non est in procedendo ex his communibus intentionibus ad aliquid ostendendum de rebus, quae sunt subjecta aliarum scientiarum. *Sed hoc dialectica facit*, quia ex communibus intentionibus procedit arguendo dialecticus ad ea quae sunt aliarum scientiarum, sive sint propria sive sint communia, maxime tamen ad communia.[1]

On peut voir aussi à ce sujet la question 4 du Commentaire de saint Thomas sur le *De Trinitate* de Boèce. En procédant ainsi de principes extrinsèques aux choses, la dialectique, à l'instar de la science décrite par Meyerson, est vraiment tentative, dans un état de recherche progressive. À partir de ces abstractions, de ces êtres créés par des théories, dirait notre auteur, le savant tente de saisir par un bout l'essence des choses. Saint Thomas, commentant Aristote, ne dit pas autrement de la dialectique :

Dialectica autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis quae sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere.[2]

Comme nous l'avons vu, en parlant de l'objet des sciences physico-mathématiques, les propositions dialectiques comportent un certain mélange de logique et de réel, dans la mesure où, étant des conceptions abstraites, fondées sur l'observation des faits, elles tentent d'expliquer le réel.

Ainsi donc, ce que saint Thomas appelle proposition dialectique n'est rien autre chose que ce que les savants modernes appellent hypothèse explicative.

Nous avons vu que, pour Meyerson, ces hypothèses sont susceptibles d'être remplacées ; elles sont provisoires. Aristote reconnaît la même chose au sujet des propositions dialectiques. La position de cette sorte de propositions est toujours dépendante de l'expérience ; nous avons vu comment il reproche aux platoniciens de s'en tenir à des propositions arrêtées au sujet des choses sensibles. Il reproche de même aux pythagoriciens de ne pas chercher des théories et des causes pour rendre compte des phénomènes, mais de faire violence aux phénomènes pour les accommoder à des théories ou opinions précon-

1. *In I Post. Anal.*, lect.20, n.5.

2. *In IV Metaph.*, lect.4, n.574.

çues.[1] Ce n'est donc pas, pour Aristote et saint Thomas, la vérité de l'hypothèse comme telle qui donne la valeur aux conclusions dans les sciences expérimentales, mais la déduction, l'inférence. C'est là toute la différence entre la démonstration et l'argumentation dialectique : la première se fonde sur des prémisses vraies et certaines ; la seconde interroge non seulement au sujet des conclusions, mais aussi au sujet des prémisses :

> Sciendum est quod interrogatio aliter est in scientiis demonstrativis et aliter est in dialectica. In dialectica enim, non solum interrogatur de conclusione, sed etiam de praemissis ; de quibus demonstrator non interrogat, sed ea sumit quasi per se nota.[2]

Comme dirait Meyerson, le fait fondamental importe peu ; ce sont les expériences sensibles qui suggèrent l'explication, mais ce qui importe c'est le lien logique entre l'antécédent et le conséquent.

Ainsi, pour le Philosophe et le Docteur angélique, il existe une science certaine, au sujet des êtres naturels et sensibles ; mais, ils n'excluent pas, tout au contraire, la possibilité et la nécessité d'une science qui se fonde sur des hypothèses et argumente *probabiliter*.

5. *Le principe d'identité et la dualité.* Il nous reste à comparer maintenant ce lien logique entre l'antécédent et le conséquent, chez Meyerson et saint Thomas. Pour notre auteur, ce lien consiste dans une identification, pour ne pas dire identité, car, nous avons vu que cette identité est toujours relative, partielle. Déduire c'est identifier. Meyerson s'est appliqué à montrer ce processus d'identification du côté de ce que nous appellerons la forme de la pensée, lorsque, par exemple, il montre que la proposition et la déduction, comme aussi la formation du concept universel, sont des processus d'identification. C'est aussi *a posteriori* qu'il tente de montrer que tous les efforts de pensée se ramènent à l'identification.

De quelle manière conçoit-il cette identification ? Pour lui, le principe d'identité serait tautologique, si on l'entend de l'identité parfaite : il suppose une certaine dualité. Pour saint Thomas, la relation d'identité suppose aussi une certaine dualité, mais cela n'implique pas qu'elle soit *a parte rei*. Quand nous disons A est A, nous exprimons une composition de deux termes, Meyerson n'a pas tort de l'affirmer ; mais, est-il nécessaire que cette distinction soit une distinction réelle ? S'ils sont distincts réellement, alors je puis les dire identiques dans la mesure où ils ont quelque chose d'essentiel en commun : c'est ce que je fais quand j'affirme l'identité de plusieurs espèces dans un genre. Cette façon de concevoir l'identité repose, comme on le voit, sur l'universel logique, sur une relation de raison, de

1. *De Coelo, II*, c.13, 293 *a* 25.
2. *In I Post. Anal.*, lect.21, n.3.

même pour l'identité formelle de plusieurs individus dans l'espèce. Cette identité ne suppose pas nécessairement l'identité matérielle.

Mais, dans le cas de l'identité matérielle, une seule et même chose peut être dite identique à elle-même, et cela, sans tautologie, car alors la raison considère comme distincts des termes qui dans la réalité concrète sont identiques parfaitement :

Identitas est unitas vel unio ; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem, sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam 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.[1]

Meyerson en considérant la formation du genre ou de la proposition comme une recherche de l'identique n'est pas si loin de saint Thomas s'il entend par là l'unité. L'unité du genre est une certaine identité en quelque chose, pour autant qu'on laisse de côté les différences. L'homme et la brute sont identiques selon que l'un et l'autre en tant qu'animal sont même espèce de vivants ; mais ils ne sont pas même animal. Laissant de côté, pour le moment, cette différence entre relation d'identité et prédication d'identité, constatons que dans la formation de la proposition, il y a aussi, selon la doctrine thomiste, affirmation d'identité entre sujet et prédicat ; et, à moins qu'il ne s'agisse d'une pure distinction de raison raisonnante entre les deux, il est évident qu'il existe une diversité dans cette identité. Meyerson a bien raison de l'affirmer ; et il n'a pas tort de choisir, pour manifester cette diversité, des exemples où, apparemment, il s'agit de termes qui ne se distinguent que par une distinction de raison raisonnante, alors que la distinction est plus profonde. Quand nous disons : un sou est un sou, il semble bien que nous ayons l'équivalent de : Pierre est Pierre ; mais il n'en est pas ainsi : le sujet a une attribution singulière tandis que le prédicat est universel, le premier « un » désigne l'unité numérique, et le second l'unité spécifique. Il n'y a donc ici qu'une distinction de raison raisonnée mineure. Tout en ayant l'apparence d'exprimer une parfaite identité cette proposition suppose une distinction de raison, si l'on veut, mais qui a son fondement dans la réalité. Il reste cependant que même dans la distinction de raison raisonnante, l'intelligence conçoit comme distinct ce qui est on ne peut plus identique. Il est donc manifeste que, pour saint Thomas comme pour Meyerson, la proposition exprime une identité dans la diversité, avec cette différence que, pour saint Thomas, cette diversité peut n'être que de raison. C'est dans la déduction surtout que Meyerson voit l'application du processus d'identification.

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

6. *L'identité dans la déduction.* Pour saint Thomas aussi, l'identité est au fondement de toute déduction : c'est le principe d'identité comparée qui commande tout l'art du syllogisme, principe d'ordre logique : deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles. Remarquons cependant que l'identité exprimée par ce principe n'est pas précisément une identité entre la cause et l'effet, entre l'antécédent et le conséquent, mais l'identité du sujet. Ainsi, quand j'effectue la démonstration suivante :

> Tout animal raisonnable est capable de rire,
> Or l'homme est animal raisonnable,
> Donc, l'homme est capable de rire,

il y a bien là une identité de sujet, à savoir, « ce qui » est capable de rire est aussi « ce qui » est animal raisonnable, l'homme. Mais, cela ne suppose aucunement que la cause réelle de la capacité de rire, l'animalité raisonnable, soit formellement identique à son effet. Ce n'est pas proprement une réduction à l'identique, mais une réduction à l'unité, une unité d'ordre réel entre la cause et l'effet, dans un sujet, et aussi unité d'ordre logique entre antécédent et conséquent. Cette dernière est la seule possible dans le cas du syllogisme dialectique ; celui-ci ne possède en effet qu'une unité de conséquence, un lien logique, comme le dit souvent Meyerson lui-même, une nécessité logique.

Cette identité du sujet, dans le cas du syllogisme dialectique, Meyerson la confond avec la nécessité logique qui relie antécédent et conséquent. Le sujet devient l'antécédent et les effets qui s'en déduisent, le conséquent : la déduction consisterait précisément à identifier l'un et l'autre, non pas en raison d'une causalité réelle, mais seulement d'une connexion nécessaire saisie par l'esprit entre l'un et l'autre. Ainsi, quand le savant déduit les phénomènes caloriques du fluide, il identifie ces effets à ce qu'il conçoit comme étant la cause qui les produit, ce qui, dans la démonstration serait le sujet de la causalité réelle.

Mais si nous considérons maintenant le contenu du syllogisme dialectique, pouvons-nous dire avec Meyerson que l'identification y exerce le même rôle ?

Nous avons vu que la déduction, pour Meyerson, part d'hypothèses, de théories, qui expriment la cause présumée des phénomènes, dans des conceptions abstraites, générales. C'est par la réduction du divers réel à cette conception que se fait la poussée vers l'identique.

Il a fallu effectuer d'abord une première généralisation en groupant les phénomènes sous la loi, en une certaine unité que Meyerson appelle déjà identité et qui n'est pour saint Thomas qu'une identité au sens large. Mais la théorie va plus loin dans l'identification, car elle vise à identifier le divers non seulement dans ses caractères communs, comme fait le genre, mais aussi dans les différences. Il semble qu'ici

nous ne puissions soutenir le parallèle entre Meyerson et saint Thomas. Et pourtant, le Docteur angélique, commentant Aristote, nous dit que nous pouvons attribuer l'identité à plusieurs individus d'une même espèce, dans le genre prochain, où à plusieurs espèces dans le genre éloigné ; citons au long :

Dixerat enim quod idem est numerus septem canum et septem equorum. Quomodo ergo hoc sit verum ostendit : et dicit quod recte potest dici, si aequalis est numerus aliquarum diversarum, puta ovium et canum, quod idem sit numerus utrocumque, ut puta si tam oves quam canes sint decem. Sed non potest dici quod hoc ipsum quod est esse decem, sit idem canum et ovium : non enim eadem decem sunt, decem canes et decem oves. Et hoc ideo quia genus potest cum additione unitatis vel identitatis praedicari de pluribus individuis existentibus in una specie, et similiter genus remotum de pluribus speciebus existentibus sub uno genere propinquo ; neque tamen species de individuis, neque genus propinquum de speciebus diversis potest praedicari cum additione unitatis vel identitatis.[1]

Et saint Thomas poursuit avec un autre exemple : si l'on considère deux espèces de triangles, le triangle équilatéral et le triangle scalène, ils ont tous deux comme genre prochain « triangle », et comme genre éloigné « figure ». On ne peut pas dire que triangle équilatéral et triangle scalène sont même triangle, mais on peut dire qu'ils sont même figure, parce que l'un et l'autre sont triangles, qui est une espèce de figure. Ainsi, il est impossible de prédiquer avec identité aux différences le genre qui est divisé par ces différences. L'équilatéral et le scalène ne sont pas même triangle, car précisément, c'est en tant que tels triangles qu'ils diffèrent ; mais quand il s'agit du genre éloigné, alors on peut le prédiquer avec identité des différences du genre prochain, sans que nous ayons à écarter ces différences. Dans le genre prochain triangle, l'équilatéral et le scalène étaient identiques, en ce qu'ils avaient de commun, à la condition de laisser tomber les différences. Dans le genre éloigné, le divers peut être identifié sans la suppression des différences. Quand je dis : l'équilatéral et le scalène sont même figure, je ne les considère pas alors seulement dans ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire en tant que triangles, mais même dans ce qu'ils ont de divers, en tant que tels, disant rapport au genre triangle. Et pourtant ils n'en sont pas moins identifiés dans le genre figure, par opposition au cercle, au rectangle, etc.

Ainsi, par une réduction au genre logique, par un recul dans l'universel *in praedicando*, on peut arriver à identifier le divers, non seulement en délaissant les différences, mais en les conservant à travers cette identification. Il va de soi que je ne les dis pas identiques dans leurs différences prises absolument ; mais dans leur rapport au genre : ce n'est pas en tant qu'équilatéral ou scalène qu'ils sont dits identiques,

1. *In IV Phys.*, lect.23, n.13.

mais bien que différents, équilatéral et scalène sont identiques comme figure. Comme le dit M. Charles De Koninck :

La prédication d'identité ne se fait pas après avoir dépouillé de leurs différences les termes dont on dit « même » : elle suppose les différences et les atteint : c'est cela même qui lui donne sa signification propre.[1]

La prédication d'identité est donc proprement logique. Les choses qui sont dites identiques, sont parfaitement déterminées dans leurs différences ; ce qui nous permet d'attribuer l'identité, c'est l'indétermination du genre logique. Le processus d'identification est purement rationnel.

Ce processus ne s'oppose en aucune façon à la doctrine de saint Thomas, si on l'entend de cette façon. Rien n'empêche, en effet, que la raison essaie de surmonter la diversité de ses concepts par des conceptions générales qui lui présentent les choses diverses, non seulement dans leurs aspects communs, mais dans leurs diversités, en tentant d'unifier les moyens de connaître. Nous savons que cette multiplicité d'espèces intelligibles tient à la nature imparfaite de notre connaissance, qui est postérieure aux choses :

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 quae est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens.[2]

De là vient la nécessité du discours, qui nous permet de passer d'une espèce à une autre et de compenser ainsi la pauvreté de nos espèces intelligibles :

Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit ; unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis ; sicut est in angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur : quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant ; quod est proprie animarum humanarum.[3]

Par la généralisation, cette multiplicité est corrigée sans doute : mais c'est au détriment de la perception distincte. Par l'universel *in praedicando*, nous connaissons plus de choses dans une seule espèce,

1. Charles De Koninck, *Méthodologie scientifique*, II[e] partie, c.IV, p.30.
2. *II Cont. Gent.*, II, c.98.
3. *De Ver.*, q.15, a.1, c.

mais nous ne les connaissons pas dans leurs distinctions. La substance séparée qui possède proprement l'*intellectus* est capable de saisir distinctement des natures multiples dans un seul concept, et Dieu voit tout distinctement dans son essence :

Intelligentiae superiores habent formas magis universales : hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formae 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.[1]

Ainsi, s'il était possible pour notre intelligence de saisir des natures multiples dans un concept unique, et cela jusque dans leurs différences, nous atteindrions un mode de connaître qui nous dépasse. Mais l'intelligence ne renonce pas toutefois à la tentative d'atteindre ce mode de connaître :

Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur ; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII, cap. *de Divin. Nomin.*, assignat dicens quod divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum ; hoc est dictu : quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae.[2]

7. *La méthode des limites.* L'identité abstraite, dont notre intelligence est capable grâce à l'universel logique, va constituer pour elle une tentative de ce genre, dans ce qu'on appelle la méthode des limites. C'est à la lumière de ce processus d'identification qui fait le fond du calcul infinitésimal, dans la mathématique moderne, qu'il faut envisager le schéma d'identification d'Émile Meyerson. Nous pourrons par ce moyen, déceler la part de vérité qui s'y trouve, et aussi la pierre d'achoppement.

Sans nous attarder sur la notion de limite, disons simplement qu'elle suppose deux termes, dont l'un est dit limite de l'autre, celui-ci étant considéré comme une variable dont les valeurs successives tendent à se rapprocher du premier, de telle sorte que la différence entre ces deux termes finisse par devenir ou rester inférieure à toute valeur donnée, si petite qu'elle soit. Ainsi le cercle est la limite vers laquelle tend le polygone, dont le nombre de côtés croît indéfiniment ; la ligne droite est la limite vers laquelle tend la circonférence d'un cercle dont le rayon grandit indéfiniment, etc. . . .

Ces deux termes sont, on le voit, parfaitement hétérogènes, d'espèces différentes, et pourtant, en tant qu'ils sont ainsi envisagés,

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

2. *De Ver.*, q.15, a.1, c.

comme limites l'un de l'autre, ils sont reliés par une certaine identité présupposée. Cette identité est l'identité abstraite dont nous avons parlé ; le cercle considéré comme limite est un cas de polygone ; il doit donc appartenir d'une certaine façon à un même ordre, convenir dans un même genre éloigné, tout en se distinguant sous un même genre prochain, la limite supposant aussi la distinction. C'est, en effet, à une identité de leurs différences et non à l'unité du genre prochain que tend ce mouvement dialectique de la méthode des limites. L'identité du cercle et du polygone comme limites l'un de l'autre est tout à fait différente de celle du cercle et du polygone comme figures.

Il est à remarquer aussi que c'est par un mouvement, un dynamisme de l'intelligence, que la variable tend à passer par toutes les valeurs successives qui la rapprochent de la limite, car c'est la raison qui imprime à la variable ce mouvement dialectique. L'objet en soi est parfaitement déterminé ; c'est en tant que « connu » qu'il tend ainsi vers une limite.

Ainsi, atteindre la limite est tout à fait contradictoire. À supposer que cela soit possible, la notion de polygone serait absolument identique à celle du cercle.

Si par surcroît, l'on pense pouvoir projeter dans les natures elles-mêmes ce mouvement dialectique, alors c'est le polygone lui-même qui devient le cercle, l'homme devient la brute comme la ligne devient la surface et celle-ci le volume : tout s'identifie en tout, *quodlibet in quolibet*, et le terme de cette identification, Meyerson l'a bien vu, c'est l'univers de Parménide.

Mais l'hétérogénéité foncière des individus et des natures s'oppose irrésistiblement à cette réduction du réel divers à une identité réelle ; et plus l'hétérogénéité est parfaite, plus elle résistera à l'identité. Cet obstacle se dresse devant Meyerson, qui a bien vu la contradiction où conduirait ce qu'il apelle la déduction globale, l'identification parfaite. Il n'en persiste pas moins à considérer cette identification comme se terminant à la réalité ; c'est ce qui le conduit à la notion d'irrationnel.

Il ressort de ceci que la tendance à l'identité manifestée par l'intelligence, n'est qu'une tentative, non pas de réduire la diversité des natures, de fabriquer de l'identité réelle entre des choses matériellement ou formellement distinctes, mais de réduire ses moyens de connaître. La raison humaine voudrait arriver, ici-bas, à posséder une vue plus une de la diversité des espèces, et cela d'une façon plus parfaite encore que par la simple généralisation, ou la simple coordination. Elle tend à se dépasser elle-même, à connaître à la façon des anges, par l'universel *in repraesentando*.

Ce processus d'identification, particulièrement usité en mathématiques, n'est pas fondé sur la nature du réel, sur la cause véritable des phénomènes, mais sur l'universel *in praedicando*. Si nous pouvons prédiquer l'identité à des espèces différentes dans leurs différences

mêmes, c'est grâce au genre ; c'est encore grâce à l'universel logique, que nous pouvons aller jusqu'à cette tentative de concevoir ces espèces comme identiques absolument. Mais c'est là une limite que nous ne pourrons jamais atteindre ici-bas ; non seulement du côté des natures, mais même dans la connaissance, elle ne peut rester qu'à l'état de tendance.

8. *Réduction des natures ou des concepts à l'identité.* Meyerson a-t-il vu la nature exacte de cette tendance de l'esprit vers l'identité, à savoir qu'il s'agit d'une tendance de l'intelligence à réduire ses moyens de connaître, ses espèces intelligibles, plutôt qu'à constituer une identité réelle ? Nous croyons qu'il l'a soupçonnée; rappelons ici un texte déjà cité :

> L'identique ainsi compris n'est, par conséquent, qu'une notion-limite, et ce terme nous rappelle aussitôt que c'est ainsi également que le mathématicien qualifie cet infiniment petit qui forme la base des mathématiques modernes toutes entières. La situation est, en effet, si l'on y prend garde, assez analogue dans les deux cas . . .
>
> Et c'est vers une limite également — limite constituée par cet identique parfait, notion contradictoire — que tendent les opérations d'identification de la raison.[1]

Cependant, Meyerson n'échappe pas, ici encore, à la confusion qu'il a déjà faite entre l'universel *in praedicando* et l'universel *in causando*, entre l'un logique et l'un réel. Cette confusion qui, nous l'avons vu, lui a fait rejeter la démonstration aristotélicienne, lui fait prendre maintenant pour un processus de la réalité ce qui n'est au fond qu'un processus de la connaissance. Toutes ces formes de réduction à l'identique en un sens plus ou moins strict, réduction du singulier à l'universel, de l'espèce dans le genre, du prédicat au sujet, du conséquent à l'antécédent, sont-elles vraiment « identification réelle » de ce qui est essentiellement divers, comme Meyerson semble l'affirmer en voyant, au terme de cette identification, l'univers parménidien ? À cela, nous répondons : ou bien l'identité réelle s'y trouve déjà et l'intelligence par l'élaboration du concept, de la proposition ou de la déduction la constate ; ou bien il y a diversité réelle, hétérogénéité matérielle ou formelle, et alors, il est impossible à l'intelligence de réduire cette diversité par l'exercice de la connaissance. Tout ce dont elle est capable, c'est de tenter, par un mouvement dialectique, de concevoir comme identique réellement, soit matériellement, soit formellement, ce qui est divers, tentative, encore une fois, qu'elle ne peut jamais réaliser à son terme, puisqu'elle dépasse la nature même de l'intelligence.

---

1. *Essais*, pp.193-194.

9. *L'identification, processus logique.* En d'autres termes, l'un logique, le genre, peut, en fondant une prédication d'identité, créer dans l'esprit une tendance concevoir les phénomènes à comme identiques, mais il n'identifie pas réellement le divers dans ce qu'il a de divers pris absolument. Tous ces genres, tels le choc, l'atome, le fluide, etc. . . . qui, selon Meyerson, expliquent les phénomènes réels, parce que ceux-ci peuvent s'en déduire logiquement, ne sont pas causes réelles des phénomènes en tant que tels, mais en tant qu'ils correspondent à une nature abstraite, qui se retrouve dans chacune des espèces ou des individus ; là seulement on peut parler de causalité réelle. Meyerson semble confondre ce tout potentiel, logique, d'où l'on peut déduire logiquement une prédication d'identité et même une tentative de concevoir comme identique le divers, avec la nature abstraite, l'essence, l'universel *in causando*, qui s'identifie avec les particuliers et s'identifie en eux d'une identité formelle, qui ne peut provenir de notre intelligence, mais de la nature.

En confondant ainsi l'universel selon la prédication, universel logique abstrait des déterminations actuelles, avec l'universel selon la causalité, qui est le plus déterminé et le plus en acte, qui est la nature, l'essence, et la cause de toutes les propriétés, on en arrive à croire qu'on peut identifier le divers formel. Cette confusion, en effet, entraîne la confusion du genre éloigné qui est le plus potentiel avec le genre prochain, plus actuel. En attribuant au même genre les propriétés du genre éloigné et du genre prochain, le genre considéré se trouve divisé par des espèces qui seraient à la fois identiques entre elles ; la figure plane, par exemple, comporterait des espèces, cercle et polygone, qui seraient donc essentiellement diverses, mais en même temps, même figure plane, en vertu de la prédication d'identité. De même, si nous attribuions au genre prochain et à l'espèce les mêmes propriétés, l'espèce serait divisée par des individus distincts, qui seraient en même temps identiques, puisqu'on pourrait leur attribuer l'identité dans l'espèce. On ne saurait échapper à la contradiction.

C'est donc dans cette confusion entre les deux universels qu'il faut voir la pierre d'achoppement qui conduit notre auteur à l'identité des différences, et qui fait surgir le fameux paradoxe épistémologique de l'intelligence qui, d'une part, cherche à réduire le réel à l'identique, et du réel d'autre part, qui résiste à l'identité. L'hétérogénéité irréductible de certains objets empêche l'intelligence d'arriver à la contradiction de la sphère de Parménide. Cet irréductible, pour Meyerson, c'est l'irrationnel.

C. Les limites de la connaissance

Meyerson corrige heureusement, mais imparfaitement, par la notion d'irrationnel, la marche de l'intelligence vers l'identification du

réel. Le dynamisme qui pousserait l'intelligence, non seulement à concevoir comme identique, mais à identifier le réel, et qui aboutirait à l'univers immuable, est arrêté par la diversité d'un réel qui ne se laisse pas réduire. Ainsi l'irrationnel, pour Meyerson, n'est autre que l'inintelligible, et cette inintelligiblité provient de l'hétérogénéité des objets, de la détermination même des choses. C'est ainsi que la qualité est plus irréductible que la quantité, selon Meyerson, parce que plus déterminée.

Pour Aristote et saint Thomas, il existe aussi du plus ou moins intelligible, et en un sens on peut dire que l'irrationnel de Meyerson est aussi pour eux irrationnel, mais irrationnel *pour nous* et non *en soi*. Car, selon l'enseignement thomiste, il existe un rapport inversement proportionnel entre le plus connaissable en soi et le plus connaissable pour nous :

Ea autem quae sunt universalia in causando sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota, secundum naturam.[1]

Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.[2]

Ainsi, ce qui est le plus actuel, le plus déterminé, est le plus intelligible de soi ; ce qui est le plus en puissance, plus intelligible pour nous. L'universel générique contient en puissance ses espèces et connaître les espèces dans le genre, c'est les connaître indistinctement ; la connaissance devient distincte quand on connaît en acte ce qui est contenu en puissance dans l'universel. Et comme toute connaissance s'effectue en passant de la puissance à l'acte, il est évident que nous connaissons d'abord « animal » avant « homme ». Mais il reste que « homme » est plus actuel qu'« animal » et partant plus intelligible en soi, l'Acte pur étant le souverainement intelligible.

La détermination des choses qui provient de l'acte et qui les différencie en des espèces déterminées est donc ce qu'il y a de plus rationnel en soi, bien que moins connaissable pour nous. Sans doute, il y a des degrés d'intelligiblité en soi, mais on voit que, pour saint Thomas, l'inintelligibilité ne provient pas de la diversité des objets en eux-mêmes : tout est intelligible dès lors qu'il comporte de l'acte ; seul l'être en puissance, en tant que tel, n'est pas intelligible. Même le singulier matériel, qui est sensible en acte, mais intelligible en puissance, doit cette imperfection non pas à la singularité, mais à la matérialité ; le singulier mathématique, par exemple, abstrait de la matière individuelle et sensible, est intelligible en acte. Ainsi, pour le

1. *In I Metaph.*, lect.2, n.46.
2. *Ia*, q.85, a.3.

singulier matériel, il suffirait que nous possédions un mode de connaissance plus parfait pour qu'il devienne intelligible en acte :

Quilibet enim angelus per eamdem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores ; unde magis possunt multa intelligere.[1]

Ce qui fait naître la tendance à l'identique, à l'unité dans la connaissance provient donc de l'imperfection de notre raison, qui est postérieure aux choses et attend leurs déterminations :

Illa enim similitudo quae est in intellectu nostro est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum ; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi ; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam ; unde similitudo rei est tantum similitudo formae.[2]

Il n'en est pas ainsi dans la connaissance divine qui est antérieure aux choses ; Dieu peut connaître la matière directement, étant l'artisan de l'univers, matière et forme :

Illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quo deficiunt a ratione agendi ; non autem est ita de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus.[3]

Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae et materiae ; unde formae illae respiciunt et formam et materiam immediate et non unum per alterum.[4]

Et il en est de même de la connaissance angélique, qui participe d'une certaine manière à la connaissance antérieure de Dieu :

Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis : habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia.[5]

Tandis que les substances séparées peuvent connaître distinctement plusieurs espèces dans le genre, et que Dieu voit tout dans son essence,

---

1. *De Ver.*, q.8, a.14, c.
2. *Ibid.*, q.2, a.5.
3. *Ibid.*, ad 12.
4. *Ibid.*, q.10, a.4, ad 3.
5. *Cont. Gent.*, II, c.100.

jusque dans les déterminations les plus concrètes, il nous faut à nous une espèce intelligible pour chaque intelligible :

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 coaequata.[2]

Le genre nous fournit, en quelque sorte, un moyen de surmonter cette limitation, mais ce que la raison gagne en extension, elle le perd en distinction. L'universel « animal » est bien distinct quant à ce qu'il représente, l'animalité, mais quant à ses parties, il demeure confus. C'est par le discours, le passage d'une espèce à l'autre que la raison, *ut ratio*, arrive, dans une certaine mesure, à vaincre cette limitation ; par la succession des actes de pensée, dans un temps discret, elle peut parcourir l'univers des intelligibles :

Ad cujus evidentiam considerandum est quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus, diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas ; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari.[3]

Il reste que notre esprit tend à surmonter cette division de ses concepts, aspire à la condition d'*intellectus*, qui constitue comme une limite pour lui.

On voit que, pour saint Thomas, l'irrationnalité ne provient pas du réel, mais de la connaissance. Le réel, pour lui, est parfaitement rationnel, par l'actualité qu'il possède. Son hétérogénéité spécifique est elle aussi tout à fait rationnelle, puisqu'elle provient de la forme. Il n'est pas étonnant dès lors que la science, telle que la conçoit Meyerson, préfère l'homogénéité du quantitatif à l'hétérogénéité du qualitatif. C'est surtout dans les sciences de la qualité que se manifeste l'irrationnel pour Meyerson, la biologie par exemple, et même la chimie. Pour saint Thomas au contraire, plus l'objet est dégagé de la matière, plus il est universel, non pas dans le sens de l'abstraction totale, mais de l'abstraction formelle ; plus il est actuel, plus il est intelligible en soi. En définitive, pour saint Thomas, ce n'est pas l'un qui est l'objet formel de l'intelligence, mais l'être. Les limites de la connaissance sont donc déterminées par l'imperfection de la puissance elle-même, par sa nature. Qu'elle tente de surmonter cette imperfection, rien de plus légitime. Elle peut y arriver naturellement par le discours. Elle peut même tendre, par un certain dynamisme, à une similitude avec l'*intellectus* des substances séparées, mais elle restera toujours

2. *Ibid.*, c.98.

3. *Ia*, q.12, a.10, c.

frustrée du terme de cette tendance, tant qu'elle sera dépendante de cette façon emprique de connaître les choses.

Ainsi, chez saint Thomas comme chez Meyerson, la poursuite de l'identité est en quelque sorte la perfection de la connaissance, avec cette différence fondamentale toutefois, que le terme de cette poursuite est, pour saint Thomas, l'unité de l'essence divine, comme moyen de connaître le plus parfaitement qu'il soit possible à une intelligence créée, fût-ce dans l'ordre surnaturel ; pour Meyerson, le terme c'est l'unité absolument immuable, dans le temps et l'espace, de la sphère de Parménide. L'un et l'autre sont ici-bas contradictoires, hors de notre portée, avec cette différence toutefois que, dans la doctrine thomiste, l'âme humaine, délivrée de la matière, pourra un jour atteindre son idéal ; tandis que, dans la théorie meyersonienne, l'intelligence sera toujours frustrée de son terme sous peine de se détruire elle-même.

N'eût été cette confusion latente du logique et du réel, et des deux sortes d'universalité, Meyerson, eût été infailliblement conduit non pas à l'identité réelle du divers, mais à l'Identique parfait, l'Être absolument Un, qui voit toute la diversité des êtres, spécifique et individuelle, dans son Essence immuable.

* * *

Nous pouvons sans doute regretter que Meyerson ne soit pas arrivé à entrevoir l'Identique parfait dans l'Acte pur plutôt que dans la sphère parménidienne. Mais nous n'avons pas à le lui reprocher ; ce n'était pas là son but. Le mélange de réel et d'être de raison qui fait le fond de la dialectique l'a aiguillé sur une autre voie, dans laquelle, d'ailleurs, il ne s'est pas engagé à fond.

Il a cependant le très grand mérite d'avoir cherché et trouvé par une méthode personnelle, les grands principes directeurs des sciences expérimentales et physico-mathématiques, d'avoir ainsi projeté, d'en bas, *a posteriori*, une vive lumière sur toute la connaissance. Comme le dit Parodi,[1] il a délivré la pensée scientifique du préjugé positiviste et reconnu les droits et devoirs de l'esprit qui sont de comprendre et d'expliquer, d'aller, dans la mesure du possible, au fond des choses. Et cela, il l'a fait avec un savoir et une érudition dont peu d'hommes peuvent se glorifier.

Quant à nous, qui nous réclamons de la doctrine aristotélico-thomiste, nous n'avons pu nous empêcher de voir dans la doctrine de Meyerson, malgré les divergences fondamentales que nous avons remarquées et soulignées, un témoignage implicite en faveur de la pérennité

---

1. D. Parodi, *Compte rendu de ES.*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1924, p.597.

de la philosophie thomiste, en regard des développements de la science moderne. Si les méthodes ont changé, si les instruments se sont perfectionnés, les fils conducteurs de la pensée n'en demeurent pas moins les mêmes, et nous croyons avoir montré sur ce point que l'enseignement de l'École n'est pas périmé.

Marcel-J. DROUIN.