

## LE REALISME THOMISTE

### *Chap. VII (extraits) [Position du problème : comment connaître l'existence ?]*

A quelle faculté de connaître un thomiste peut-il attribuer l'appréhension de l'existence ? On pourrait penser d'abord à la sensibilité. Mais une sensation est l'appréhension d'un sensible propre ; un sensible propre est une qualité sensible qui modifie un organe sensoriel : couleur, odeur goût, etc. ; or l'existence n'est pas une qualité sensible et nous n'avons aucun organe sensoriel pour la percevoir. L'existence n'est donc appréhendée par aucun sens. Ajoutons d'ailleurs que, puisque l'existence n'est pas une qualité sensible, elle ne peut pas être un de ces sensibles communs, tel que le mouvement, qui sont perceptibles à plusieurs sens différents ; ce n'est donc pas par les sens que nous la connaissons.

D'ailleurs, le terme « existence » désigne un concept. Il semble donc que ce soit plutôt dans l'intellect que nous devons en chercher l'origine. Mais, à cela aussi, il y a de sérieuses difficultés. On pourrait d'abord partir de ce fait que toute ce que nous connaissons s'offre à nous comme relevant de l'être et qu'il nous est impossible de penser autrement. Le fait est exact, mais cette nécessité de pensée ne nous garantit pas qu'une existence concrète, actuelle et extramentale l'accompagne. Prouver qu'elle l'accompagne dans un cas privilégié, comme celui du moi, ne prouverait pas que l'extrapolation de cette évidence à tous les cas autres que le moi ne constitue pas un sophisme, ou du moins une illusion psychologique injustifiable.

On pourrait ajouter alors que l'intellect fait plus que penser en termes d'être, il l'appréhende. Et cela aussi est exact. Mais l'être appréhendé par l'intellect est l'être en général ; même lorsque nous le concevons comme attribuable à un sujet particulier, ce n'est pas l'actualité existentielle de cet être-là que notre intellect conçoit ; nous revêtons simplement ce sujet de notre concept d'être en général, comme un vêtement tout fait, qui peut servir à désigner n'importe quelle existence et n'en représente aucune en particulier. Bref, il n'y a d'existence actuelle que celle des individus ; or l'intellect ne conçoit que le général ; donc l'existence comme telle échappe aux prises de notre intellect.

Nous voici donc confrontés avec un dilemme dont saint Thomas a clairement défini les termes : *est enim sensus particularium, intellectus vero universalium*<sup>1</sup>. Peu importe que l'existence soit singulière : puisqu'elle n'est pas une réalité sensible, le sens ne peut la percevoir. Et peu importe qu'elle soit intelligible, puisqu'elle ne l'est pas pour nous dans sa singularité. Il semble que l'existence nous soit inconnaissable.

### *[Connaissance des existants et évidence sensible]*

Supposons (...) que l'on pose la question [de l'existence du monde extérieur] au métaphysicien réaliste, il répondra sans aucun doute que l'existence du monde extérieur est pour l'homme une évidence, et non point un postulat<sup>2</sup>. Sans doute l'idéaliste restera libre de maintenir qu'il s'agit là d'un postulat fallacieusement déguisé en évidence, mais il ne pourra le faire que parce que lui-même refuse de faire droit à l'expérience sensible, qui peut seule élever cette assertion au-dessus de l'état de postulat. Le fait que ce soit un postulat pour l'idéaliste n'entraîne aucunement que c'en soit un pour le réaliste. Quant à dire que si l'existence du monde extérieur était une évidence pour quelqu'un, elle devrait l'être pour tout le monde, c'est élever au contraire une objection des plus sérieuses, mais non point du tout une objection décisive. La question reste entière de savoir si l'existence du monde extérieur n'est pas en effet une évidence pour tous les hommes, et même pour les philosophes idéalistes en tant qu'ils sont hommes. Pourquoi refusent-ils de penser comme philosophes ce qu'eux-mêmes ne nient pas penser comme hommes ? C'est une autre question. Pour le moment, le problème

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *In II de Anima*, lect. 5 ; éd Pirota, n. 284.

<sup>2</sup> « Qu'est-ce donc qu'un postulat ? C'est une proposition que l'on demande d'admettre comme vraie, bien qu'elle ne soit ni évidente ni démontrable. (...) Si la proposition en question est évidente, ce n'est pas un postulat, mais un axiome ou principe ; si la proposition est démontrable, ce n'est ni un postulat, ni un principe, mais une conclusion. » p. 194.

qui nous occupe n'est pas encore de savoir si l'existence du monde extérieur est oui ou non une évidence philosophique, mais si c'est une évidence. Pour le savoir, il faut décrire et situer dans l'ensemble de nos connaissances la certitude que nous en avons.

Si nous nous en rapportons au témoignage de l'expérience, ce que l'on peut et doit faire au début d'une enquête, il paraît difficile de désigner par un autre nom que celui d'évidence le genre de certitude que nous avons sur l'existence du monde extérieur. L'existence actuelle de la page que j'écris, ou de celle que vous lisez, n'est pas une évidence intellectuelle de type axiome, car cette page pourrait n'être pas où elle est ; elle pourrait même n'avoir jamais été écrite sans qu'il y eût pour cela aucune contradiction. D'autre part, je n'ai ni à me demander ni à vous demander de l'accepter comme un postulat ; tout au contraire, la perception sensible s'accompagne normalement d'une certitude immédiate si claire que nous ne songeons guère à la mettre en question. Nul ne doute que la vue, le toucher, l'ouïe, le goût et même l'odorat ne soient normalement compétents pour attester des existences, et chaque fois qu'il s'agit pour nous de vérifier une existence, c'est au témoignage d'un ou de plusieurs de nos sens, pris à part ou se contrôlant l'un l'autre, que nous recourons pour en décider.

Ce sentiment de l'évidence sensible n'est pourtant que l'évidence d'une perception. Parce qu'il s'agit d'évidence, il est vain d'en réclamer une démonstration. La seule chose que celui qui voit puisse faire pour celui qui ne voit pas un objet, c'est de le lui faire voir. S'il le voit, on ne peut pas lui démontrer en outre qu'il le voit. Les difficultés commencent seulement lorsque le philosophe entreprend de transformer cette certitude sensible en une certitude de nature démonstrative qui serait l'œuvre de l'intellect. C'est alors que naissent les objections idéalistes classiques contre la validité du témoignage des sens. Illusions, rêves, hallucinations, toute la gamme des états pathologiques si chers aux sceptiques et aux idéalistes de toute espèce donnent ici leur plein rendement. Du moins, les philosophes idéalistes semblent le croire, mais il n'est pas un seul de ces arguments qui ne porte à faux. L'usage que l'on en fait en épistémologie présuppose l'acceptation d'un sophisme de type bien connu : le passage d'un genre à un autre. On exige en effet alors de l'ordre des faits empiriques concrets qu'ils répondent aux exigences de la logique des concepts abstraits. L'argument revient en fait à dire : il y a de fausses perceptions qui se prennent pour vraies, dont on ne sait jamais avec certitude si une perception est vraie ou fausse. A entendre ceux qui raisonnent ainsi, on croirait qu'il existe une classe abstraite et idéale des perceptions, où toutes prendraient place, *même les fausses* ; ayant ainsi fabriqué de toutes pièces la classe de « ce qui a l'apparence d'une perception », on se déclare incapable d'y reconnaître les vraies des fausses, pour conclure enfin qu'on ne sait jamais si une perception est vraie. Autant dire que parce qu'il y a des daltoniens atteints d'achloropsie<sup>3</sup>, personne ne peut jamais être sûr que ce qu'il voit n'est pas vert. Pourquoi cette attitude ? Parce qu'ayant traité le sensible comme du conceptuel, et décrété par là même l'idéalisme, ceux qui raisonnent ainsi exigent des démonstrations abstraites de ce qui est expérience sensible. Il va de soi que c'est impossible, non parce que l'expérience sensible manque d'évidence, mais parce qu'il est doublement sophistique de vouloir démontrer une évidence, et de vouloir la démontrer comme conclue de prémisses qui relèvent d'un ordre que le sien. Les rêves, les illusions, les délires et les hallucinations ne sont ni des essences, ni des substances distinctes dont on puisse déduire, par aucun procédé de raisonnement, des conclusions valables pour un genre ou pour une espèce. Ce sont des états empiriquement observables et qu'il faut observer comme tels. De ce qu'il y a des cardiaques, on peut conclure qu'on ne sait jamais *a priori* si un cœur est sain ou s'il est malade, mais on n'en saurait conclure sans sophisme qu'il est impossible de discerner un cœur sain d'un cœur malade. *Istae dubitationes stultae sunt*, disait tranquillement saint Thomas d'Aquin, « et elles valent autant les unes que les autres, car elles sortent d'une même racine. Ces sophistes veulent que l'on puisse donner de tout des raisons démonstratives. Il est en effet manifeste que ce qu'ils voudraient, c'est qu'on leur fournît quelque principe qui leur servît en quelque sorte de règle pour distinguer l'homme sain du malade, ou celui qui veille de celui qui dort. Et même ils ne se contenteraient pas d'une connaissance quelconque de cette règle, ils voudraient qu'elle leur fût donnée par voie démonstrative. » Tout ce qu'on peut leur démontrer par raison démonstrative, c'est que tout ne peut pas être démontré. Or, demander que l'on démontre la vérité de distinctions empiriques dont tout le monde est capable, c'est

<sup>3</sup> Maladie consistant dans l'impossibilité de percevoir la couleur verte (a-chloro-opsie).

demander que l'on démontre un principe ; répondons-leur donc avec Aristote : *rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principium non est demonstratio*<sup>4</sup>.

Retenons cette précieuse formule. On ne peut pas démontrer la sensation, *parce qu'elle-même est un principe*. Pour comprendre la position réaliste et l'accepter dans sa pureté, il faut donc se souvenir que, dans l'ordre des jugements d'existence, la perception sensible a la nature et la valeur d'un principe de la connaissance. (...) Mais il y a dans l'aristotélisme, outre le premier principe régulateur de tous les jugements, une première origine de toutes nos connaissances, et c'est la sensation.

### [Primauté de l'être sur la pensée]

Tel est le sens plein qu'il convient de laisser à la formule si souvent citée, mais si rarement acceptée dans toute sa rigueur, qu'il n'y a *rien* dans l'entendement qui n'ait été d'abord été dans le sens. *Rien* s'applique en effet à tout, même au contenu du premier principe de l'appréhension simple et des jugements : l'être et le principe de contradiction. C'est ce qu'affirme expressément saint Thomas : « Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur<sup>5</sup> ». Admettre la formule telle quelle n'équivaut pas encore à la comprendre. L'envoûtement idéaliste est d'une force telle que presque tout lecteur moderne conclut aussitôt de ces mots que, si l'homme ne percevait aucun objet sensible, l'intellect serait incapable de formuler un premier principe qu'il contient pourtant en soi et qu'il a droit de prescrire aux choses. En réalité, c'est bien dans sa propre lumière qu'il le forme, mais c'est de la donnée sensible qu'il en emprunte le contenu. Quoi que l'on pense soi-même de la question, aucun doute n'est possible sur ce qu'en pense Aristote. Pour lui, comme le remarque justement l'un de ses traducteurs et commentateurs, « l'impossibilité *logique* d'affirmer et de nier en même temps le prédicat du sujet, se fonde sur l'impossibilité *ontologique* de la coexistence des contraires ». C'est bien là ce qu'implique en effet le texte suivant de la *Métaphysique* : « Il y a des philosophes qui, comme nous l'avons dit, prétendent, d'une part, que la même chose peut être et n'être pas, et, d'autre part, que cela peut se concevoir. Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il était impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas en même temps, *et c'est par ce moyen que nous avons démontré que ce principe était le plus certain de tous*<sup>6</sup>. » Telle est la véritable tradition aristotélicienne, mais telle est aussi la seule et unique base sur laquelle on puisse asseoir un réalisme véritable. Toute vérité, y compris celle même du premier principe, s'impose à la pensée comme nécessaire parce qu'elle d'abord telle dans les choses. C'est parce qu'en soi, ce qui est ne peut pas ne pas être, qu'il est impossible pour nous de penser que ce qui est n'est pas.

Ce qui est vrai du premier principe lui-même l'est à plus forte raison des jugements formés à sa lumière sur tout objet de perception sensible généralement quelconque. C'est pourquoi le sens, premier principe du contenu même du premier principe, l'est en même temps de toute connaissance réelle. On peut donc dire que nos jugements ont pris entre deux extrémités : l'intuition des principes de l'intellect d'une part et, d'autre part, la sensation. C'est ce que dit Aristote<sup>7</sup>, et ce que saint Thomas répète dans un texte d'autant plus instructif pour nous qu'il y répond précisément à une objection tirée du rêve.

Ce qui distingue à ses yeux le rêve du jugement formé en état de veille, c'est que, dans le deuxième cas, le jugement se fonde à la lumière de deux principes extrêmes : l'intellect, qui joue dans les deux cas, et la sensation, qui fait défaut dans le premier. En d'autres termes, le jugement du rêveur peut bien se rattacher au premier principe conçu, mais il n'a pas de premier principe perçu où s'appuyer. Bref, la *resolutio ad sensum* ne pouvant ici s'accomplir, notre connaissance manque de l'un de ses

<sup>4</sup> Thomas d'Aquin, *In IV Metaph.*, lect. 15 ; ed. Cathala, n. 708-710. Pour la formule d'Aristote, voir *Met.* IV, 6, 1011a13.

<sup>5</sup> Thomas d'Aquin, *De veritate*, qu. X, art. 6, *Praeterea*.

<sup>6</sup> Aristote, *Métaphysique* IV, 4, 1005b35-1006a5. Cf. trad. J. Tricot, t. I, p. 123, et note 1. – Ce passage est si obscurément traduit dans la *translatio media*, que saint Thomas lui-même a retourné le problème dans le commentaire qu'il donne de ce passage : *In IV Met.*, lect. 6 ; ed. Cathala, n. 606. Bien qu'il ne l'ait pas lu dans ce passage, saint Thomas a fort bien compris cette doctrine, comme on pourra s'en assurer plus loin par ce qu'il nous dira de l'existence actuelle comme cause de la vérité.

<sup>7</sup> Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 8, 1142a25-29.

principes : ce n'est pas du tout une connaissance réelle, mais un sentiment interne ou un simple jeu de l'imagination<sup>8</sup>.

Ainsi, de quelque manière et à quelque profondeur de plan que nous lui posions la question : comment savoir qu'une chose existe ? le réalisme répond : en la percevant. Nous voici donc ramenés à une position du problème dont le moins qu'on puisse dire est que le réalisme en est cohérent : comment l'appréhension d'une existence est-elle possible pour l'homme, sujet connaissant doué d'un entendement et d'une sensibilité ? (...)

### **[Lien de l'intellect et des sens : le jugement d'existence]**

La question préalable soulevée par certains néo-thomistes : il n'y a pas d'indice existentiel, se trouve en effet éliminée par les analyses qui précèdent. Elle est même éliminée par saint Thomas comme une objection de sophiste, ce qui, du moins pour un thomiste, devrait donner à réfléchir. Puisque c'est la sensation qui atteste les existences, nous n'avons pas besoin d'autre indice existentiel que la certitude dont la sensation s'accompagne. Que celui qui ne dispose plus de ce critère soit exposé à l'erreur, c'est chose naturelle. Tant qu'il dort, le rêveur peut ne pas savoir qu'il rêve, mais il sait qu'il rêvait dès qu'il s'est réveillé. Le cas serait tragique si les philosophes philosophaient en rêve : c'est ce que le réaliste du moins s'efforce d'éviter.

Pas plus que du côté de l'existence, il n'y a de difficulté réelle du côté de la connaissance que nous en avons. Des éclaircissements complémentaires s'imposent pourtant sur ce point, et qui nous montreront quels vastes champs d'exploration psychologique s'offriraient aux réalistes s'ils s'occupaient de résoudre leurs propres problèmes au lieu de s'engager dans des labyrinthes où rien ne les oblige à pénétrer. Si nous envisageons d'ensemble le problème du jugement d'existence tel qu'il s'offre désormais à nous, il se réduit en effet à décrire l'acte complexe par lequel l'homme appréhende l'existence que son intellect conçoit mais ne perçoit pas et que sa sensibilité perçoit mais ne conçoit pas.

L'examen de certaines formules du langage spontané suffit à déceler la généralité du problème posé par le jugement d'existence. Lorsque je dis : « je vois un homme » ou : « je perçois l'existence de cette table », la moindre réflexion permet de constater combien impropres sont des expressions de ce genre. Je ne peux voir ni percevoir *homme* ni *existence* qui sont des concepts de l'entendement. Ce que je veux dire, c'est que je sais par mon intellect que ce que je perçois par mes sens est un homme où un existant. Pourtant, si confuses soient-elles, de semblables expressions traduisent à merveille l'unité complexe de l'expérience psychologique, car c'est bien de cela qu'il s'agit d'abord ici. Lorsqu'on pose le problème de l'appréhension d'un être sensible par un [*compositum*] humain, on est dans l'expérience du commencement à la fin. Il suffit donc de constater que nous exprimons spontanément nos perceptions telles qu'elles s'offrent à nous, c'est-à-dire perçues par un sujet intelligent, et que nous formulons nos jugements tels que nous en concevons les termes, c'est-à-dire des concepts chargés d'images sensibles et souvent même engagés dans des sensations. Bref, l'homme connaît ce qu'il sent et sent ce qu'il connaît.

(...)

Le problème du jugement d'existence vient ainsi rejoindre, chez saint Thomas, le problème analogue de l'appréhension du singulier. Il ne peut en être autrement dans une doctrine où le singulier seul existe. Si nous passons en revue ce que l'entendement appréhende *immédiatement* à la rencontre de la perception sensible, nous aurons la liste des cas où l'on peut dire que, bien qu'il soit une connaissance de l'universel, l'intellect *voit*. La position thomiste est ici des plus nettes. Il s'agit de ce qui, *ad occursum rei sensatae, apprehenditur intellectu*. Par exemple, si j'entends quelqu'un parler ou que je voie se mouvoir, je sais immédiatement qu'il est vivant ; je peux donc dire que je vois qu'il vit : *apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum discere quod video eum vivere*<sup>9</sup>. De même encore, si quelque individu ou quelque animal s'offre à ma vue, je ne me contente pas de réagir pratiquement selon leur nature, je les perçois comme étant cet individu ou cet animal-ci. L'animal n'a pas cette connaissance sensible de « l'individu perçu sous une nature commune », mais notre

<sup>8</sup> Thomas d'Aquin, *Qu. disp. de Veritate*, qu. XII, art. 3, ad 2m.

<sup>9</sup> Thomas d'Aquin, *In II de anima*, lect. 13, ed. Pirota, n. 396.

raison particulière nous la donne, « quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur<sup>10</sup> ».

Dans une doctrine où l'homme conçoit en quelque sorte le singulier et perçoit en quelque sorte l'universel, parce qu'en leurs échanges instantanés et incessants la pensée et le sens collaborent à l'unité d'un même acte, la connaissance intellectuelle est juste le contraire de la pensée abstraite et vide dont on fait reproche à l'aristotélisme. Bien loin de s'y réduire à une pure forme logique, le concept y est toujours pensé dans et par le concret. En fait, ce que l'on critique sous la désignation d'abstraction scolastique est la caricature d'une abstraction réaliste, où le concept n'aurait plus ni le contenu empirique que lui attribue Aristote, ni celui d'une nature simple entendue à la manière de Descartes. (...) L'abstraction réaliste est une appréhension de l'universel *dans* le singulier et du singulier *par* l'universel. Le concept et le jugement qui l'exprime sont donc pour nous les succédanés d'une intuition intellectuelle qui nous manque, mais ce que nous ne pouvons appréhender comme ferait un pur esprit, parce que nous sommes des hommes, nous pouvons l'appréhender en hommes, le serrer d'aussi près que possible, à la jonction de notre intellect et de notre sensibilité.

---

<sup>10</sup> Thomas d'Aquin, *op. cit.*, n. 397.

Chap. VIII (extraits) : *[Appréhension de l'existence]*

*[Essence, quiddité, nature, substance]*

Peut-être est-ce nous (...) qui nous méprenons sur la nature de l'existence et par conséquent sur les conditions requises pour qu'elle nous devienne connaissable. Elle échappe aux prises du sens, qui ne peut percevoir que telles ou telles qualités sensibles et les grouper en associations stables. Ce que le sens perçoit existe et l'existence est incluse dans ce que le sens en perçoit, mais lui-même est porteur d'un message qu'il est incapable de lire et c'est l'intellect seul qui le déchiffrera. Pourtant, l'intellect lui-même ne le déchiffrera pas complètement. Ce qu'il peut lire dans la donnée sensible, c'est la réponse à la question : Qu'est-ce que c'est ? Or la réponse à la question *quid*, c'est, comme l'on dit, la *quiddité*, c'est-à-dire : la définition qui indique *quid est res*. Cette définition, ou quiddité, est l'essence appréhendée par l'intellect dans la donnée sensible, et c'est pourquoi les philosophes substituent au terme « essence » le terme de « quiddité ». Ainsi, dans la connaissance que nous avons du monde extérieur, l'intellect appréhende immédiatement l'essence de son objet, telle qu'elle se manifeste à lui par les effets sensibles qu'elle cause. Si donc on admet de désigner par le mot « nature » l'essence de la chose en tant qu'elle régit les opérations que cette chose accomplit et que nos sens perçoivent, on pourra dire que nous appréhendons par l'intellect les quiddités des natures sensibles. Mais cette essence de la chose n'est pas en elle-même notre réponse à la question *quid* ; elle est ce dont notre réponse à la question donne la définition. De même, l'essence n'est pas d'abord et immédiatement le principe des opérations de la chose ; elle l'est, mais elle ne fait opérer la chose que parce qu'elle la fait d'abord exister. Telle est l'essence : *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse*<sup>11</sup>.

Pour aller jusqu'au fond de cette analyse du concret, il faut donc dépasser la simple description des éléments dont il est formé pour atteindre leurs fonctions. Puisque l'*essentia est secundum quam res dicitur esse*, l'essence qui fait qu'une chose composée de matière et de forme reçoit le nom d'être doit nécessairement inclure sa matière et sa forme. L'essence est l'unité des deux. Pourtant, les deux ne jouent pas le même rôle dans sa composition, car ce qui cause l'être, ou l'essence, c'est la forme. Ainsi, la quiddité que définit l'intellect, recèle l'essence que la quiddité définit ; et l'essence recèle à son tour la forme, cause de l'être de l'existant ; et l'acte par lequel cette forme fait que la chose existe, c'est le cœur même de la réalité, à moins que l'on ne préfère dire que c'en est le sommet. Peu importe la manière dont on s'exprime, si l'on comprend qu'il s'agit ici de l'acte dont la perfection intrinsèque, du fait qu'elle pose l'existence, pose en même temps la perfection de tout le reste. On dira, par exemple, que tout le reste est en puissance à l'égard de l'énergie existentielle de la forme, parce qu'elle est la cause en vertu de laquelle tout le reste existe. C'est assurément une perfection que d'être du feu, ou d'être un homme ; mais, par le fait d'« être une certaine chose », il y a le fait d'être, purement et simplement. Ainsi entendu, l'acte d'exister apparaît au réaliste comme le fond ultime de ce qui cause l'expérience : *esse est inter omnia perfectissimum*, ou encore, *hoc quod dico esse est actualitas omnium actualitatum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*. Lorsque, dans l'expérience sensible, tel ou tel être s'offre à la connaissance, l'intellect n'appréhende pas l'existence, plus ce qui la fait telle ou telle. Une certaine « manière d'être » ne consiste en rien de plus qu'être d'une certaine manière ; bref, le mode selon lequel une chose existe se confond, pour cette chose, avec sa manière propre d'exister. Quant à l'être pris dans son actualité pure et sans aucune détermination modale, il ne peut tomber sous les prises d'une expérience naturelle : c'est Dieu.

Dans un tel réalisme de la connaissance, lui-même intégré à une métaphysique réaliste, la détermination de l'existence à telle ou telle forme particulière exprime donc simplement le mode défini de l'imitation qui constitue son intelligibilité. C'est pourquoi, dit saint Thomas dans un texte des plus vigoureux, on ne peut déterminer les différences par lesquelles les formes se distinguent entre elles qu'en usant de leurs matières propres en guise de différence spécifique. Car une forme est acte en tant que forme, donc elle est de l'être, et comme on ne peut rien ajouter à l'être qui ne soit encore de l'être, on ne peut distinguer une actualité existentielle comme telle d'une autre actualité. Les formes ne doivent leur distinction qu'à la limitation de leur acte existentiel par leur matière. Comment, par exemple, distinguer cet acte qu'est l'âme de tous les autres actes ? En disant de quoi l'âme est l'acte : du corps organisé susceptible de vie.<sup>12</sup> La quiddité formulée par la définition marque donc le point d'affleurement d'une actualité existentielle que nous concevons en elle et par elle, mais non autrement.

(...)

Il est donc simultanément vrai de dire que les essences nous sont inconnues et que pourtant nous les concevons. Elles nous sont inconnues parce que la forme, qui leur confère l'intelligibilité, est elle-même purement intelligible ; or l'intelligible pur échappe à notre intuition ; donc, *per seipsas*, elles nous sont inconnues. Mais nous les concevons pourtant, parce qu'elles sont présentes dans leurs effets sensibles que nous percevons, et d'où notre intellect les abstrait comme

<sup>11</sup> Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, cap. I, dernière phrase.

<sup>12</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *De potentia*, qu. VII, art. 2, ad 9m.

quiddités. Le réalisme classique repose donc sur le double fait que notre connaissance atteint vraiment le réel, parce qu'elle est causée en nous par ce réel même ; et que, même si elle n'en est pas l'intuition, notre connaissance atteint le réel tel qu'il est, parce que notre intellect saisit ce qu'il y a d'intelligible dans le réel grâce à notre sensibilité. La différence qui sépare ici saint Thomas de Kant n'est pas que l'un nous accorderait une intuition intelligible des choses en soi que l'autre nous refuse, mais que l'un maintient, ce que l'autre nie, que notre connaissance par concepts, bien qu'elle n'épuise pas l'intelligible du réel, comme ferait une intuition, l'atteint pourtant tel qu'il est en soi.

C'est pourquoi, en fin de compte, on ne prend rien du réalisme tant qu'on ne le prend pas tout entier. Penser en réaliste, c'est penser que ce qui s'exprime dans notre définition de l'homme : animal raisonnable, c'est l'essence de l'homme, et que ce qui fonde notre connaissance comme réelle, c'est, dans l'essence elle-même, l'acte existentiel qui la fait être et être ce qu'elle est. On est donc encore bien loin de compte lorsqu'on se résigne à admettre du bout des lèvres que la vérité est l'adéquation de l'entendement et de la chose. Pour donner à cette formule son sens réaliste plénier, il faut dépasser le plan où la chose se réduit à une essence, elle-même réduite à la quiddité que la définition exprime. Toute la noétique de saint Thomas invite à passer au-delà, et il lui est même arrivé de le dire en propres termes, bien que cela lui parût sans doute évident : ce n'est pas l'essence, mais l'acte d'exister de la chose, qui est le fondement ultime de ce que nous savons de vrai sur elle. Or il se trouve, par un bonheur qui n'est pas complètement un hasard, que l'exemple choisi par saint Thomas est justement celui du concept d'être : « Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, *veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate*, sicut nomen entis ab esse imponitur ; et in ipsa operatione intellectus accipiens esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis<sup>13</sup>. »

### **[Le fondement du réalisme : saisie de l'ens, par l'intellect et les sens]**

Nous voici donc ramenés à la question dont nous cherchions la réponse, et l'on voit où cette réponse se trouve : pour que l'homme perçoive par son intellect, il faut qu'une existence lui soit donnée dans un existant perceptible à sa sensibilité. On ferait donc fausse route en posant le problème du seul point de vue du jugement d'existence, car avant d'affirmer l'existence, il faut l'appréhender ; mais on se tromperait également en cherchant dans une *species intelligibilis* de l'existence actuelle la cause de notre connaissance de l'existence de son objet. Quelle que soit l'espèce intelligible dont il dispose, l'intellect n'en concevra que de l'universel. Mais l'intellect peut *voir* l'être dans le sensible que nous percevons. La continuité de l'intellect au sens dans le sujet connaissant nous permet de le faire. Or il est certain, et chacun peut l'éprouver en soi-même, que notre pensée de l'être ne s'accompagne souvent que d'images plus ou moins vagues, parfois même d'images simplement verbales qui ne conduisent le jugement à aucune existence concrète. D'autres fois, nous pensons des objets comme existants, mais sans faire plus qu'appliquer le concept abstrait d'existence aux images qui les représentent ; lorsque le concept d'être est au contraire abstrait d'un existant concret perçu par le sens, le jugement qui prédique l'être de cet existant le lui attribue tel le conçoit l'intellect, c'est-à-dire comme « vu » dans le sensible donné dont il l'abstrait.

On découvre ici le sens réaliste de la formule : *ens est quod primum in intellectu*. Du premier coup, l'intellect appréhende dans son objet ce qu'il y a en lui de plus profond : *l'actus essendi*. Mais ce n'est pas l'Être pur qui s'offre à nous dans l'expérience, c'est l'être des substances concrètes dont les qualités sensibles affectent nos sens. On peut donc dire que l'existence accompagne toutes nos perceptions, car nous ne pouvons appréhender directement d'autres existences que celle des quiddités sensibles, et nous ne pouvons en appréhender aucune que comme un existant. L'expérience atteste que c'est là ce qui se passe. Est-il donc si difficile de comprendre que le concept d'être s'offre à la conscience comme une perception intuitive, lorsque l'être conçu est celui d'un sensible intuitivement perçu ? Les actes essentiels qui atteignent et fécondent l'intellect par la sensibilité s'élèvent en nous à la conscience d'eux-mêmes et la connaissance réaliste jaillit à ce contact immédiat de la chose connue et du sujet connaissant.

Etienne Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*  
Paris, Vrin 1939 (reprise 2012) p. 184-226.

<sup>13</sup> Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 1, *sol.*; ed. P. Mandonnet, vol. I, p. 486.