

gle: 1. *Du sens et des objets de la sensation*; 2. *De la mémoire et du souvenir*; 3. *Du sommeil et de l'état de veille*; 4. *Des rêves*; 5. *De la divination dans le sommeil*; 6. *De la durée de la vie*; 7. *De la jeunesse et de la vieillesse*; 8. *De la respiration*; 9. *De la vie et de la mort*. Dans l'édition Bekker des œuvres d'Aristote ces traités couvrent les pages 436-480. Le P. Siwek nous donne ici une édition savante et élégante de ces œuvres de « petites sciences » comme on dit parfois. Il en établit d'abord l'authenticité dans son « Introduction » et essaie d'en fixer la date de composition (avec Nuyens il opte pour la période dite de transition, 347-335 av. J.-C.). Il justifie ensuite l'utilité de cette réédition en faisant remarquer que la plupart des 50 manuscrits utilisés par lui étaient inconnus de Bekker...

Le travail du P. Siwek est vraiment remarquable. Typographie magnifique, appareil critique excellent, notes abondantes. Il n'est naturellement pas question d'accorder la même importance aux *Parva Naturalia* qu'à la *Métophysique* ou même à la *Physique*. Cependant on aurait tort de les méconnaître. Ils peuvent nous apprendre beaucoup: d'abord sur la méthode d'Aristote, comme savant, et sur sa prodigieuse érudition; ensuite, du point de vue de l'Histoire des idées, puisqu'ils nous font assister à la naissance des « sciences naturelles » au sens où nous entendons cette expression de nos jours.

Jean LANGLOIS, S. J.

ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, translated by C. I. LEZINGER, O. P., coll. « Library of Living Catholic Thought », Henry Regnery Company, Chicago, 1964, 15,5 x 23,5 cm, 2 vol., 1000 pp.

Voici un magnifique instrument de travail dont nous n'avons pas encore malheureusement l'équivalent en français. Une traduction anglaise du commentaire de saint Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, dans une édition véritablement de luxe. Grâce à un arrangement habile et pratique, le texte d'Aristote est reproduit en anglais avec renvoi à la division établie par Bekker, et en regard, dans la marge de gauche, est indiqué l'ordre des idées, tel que l'a compris saint Thomas. Le texte du Docteur Angélique est partagé en paragraphes selon la numérotation de l'édition Spiazzi-Marietti. La typographie est excellente et l'utilisation des caractères gras permet de retrouver facilement la section aristotélicienne qui est l'objet d'explications. Une bibliographie des livres cités et consultés est ajoutée à la fin et un copieux index analytique termine chaque volume. La traduction est fidèle et suffisamment élégante. Un regret et un *desideratum*: les références à Bekker ne sont pas assez multipliées. Comme dans l'édition Spiazzi il aurait fallu indiquer en marge les lignes mêmes de Bekker: ces indications sont très précieuses et sauvent beaucoup de temps lorsqu'on veut contrôler de près la manière dont saint Thomas a compris Aristote. Cette légère lacune n'enlève rien cependant à l'excellence de la présente publication.

Jean LANGLOIS, S. J.

## Sciences ecclésiastiques, vol. XVIII (1966), p. 164-168.

Bertrand RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*. Préface de Paul Ricœur. Presses de l'Université de Montréal, Montréal, et Presses Universitaires de France, Paris, 1963, 14 x 22,5 cm, 270 pp.

C'est à une tâche redoutable que s'est attaqué M. Rioux, professeur de philosophie à l'Université de Montréal: « choisir dans la tradition méta-

physique, accusée par Heidegger d'être tombée en dehors de l'être, le penseur qui nous semble le plus propre à mettre en doute une telle accusation » (*Avant-propos*). Une sorte de confrontation donc entre ces deux « grands » de la pensée humaine, Heidegger et Thomas d'Aquin.

On mesure aussitôt la difficulté, nous dirions presque la témérité, de l'entreprise. Cependant, en dépit de l'allure un peu polémique de ce propos initial, l'exposé n'a rien d'une apologétique facile: il s'agit d'un travail rigoureux scientifique, présentant les deux « ontologies » pour elles-mêmes, selon leur optique propre, et n'introduisant qu'incidemment des remarques critiques ou des rapprochements.

Tout le développement est axé sur la vérité: vérité du *Dasein* et vérité de l'Être, en ce qui concerne Heidegger, vérité de l'être et vérité du jugement, s'enracinant l'une et l'autre dans une ontologie de la pensée, pour ce qui est de saint Thomas. L'ontologie heideggerienne (I<sup>re</sup> partie, 5-130) repose sur une critique de la conception traditionnelle de la vérité comme « adéquation entre l'esprit et la chose » ou encore, « adéquation du jugement à son objet (9) ». Selon Heidegger, il y a là oubli de l'être. Au lieu d'appeler « vérité » l' $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ , le dévoilement, le « découverture », dit M. Rioux, de l'être dans et par la pensée, la philosophie occidentale, depuis Platon jusqu'à Kant, cherche la vérité dans le jugement qui énonce ce que sont les choses. Nous tombons alors dans la thèse de la vérité-copie, de la vérité-représentation, de la vérité-certitude du sujet connaissant. « L'idée devient alors l'être véritable de l'étant et ce par quoi et en quoi il se découvre à nous (13). » Il y a « maldonne », pourrions-nous dire: le fruit logique de cette confusion est le nihilisme de la pensée et la « mort de Dieu » avec Nietzsche. Il faut donc revenir à la source c'est-à-dire aux pré-socratiques. Pour retrouver la véritable notion de la vérité il faut partir de l'homme, du *Da-sein*, qui est le « berger » de l'Être et dont la vocation est précisément de penser et de rassembler ( $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ ), déposer, déployer, l'Être à travers les étants. Ce qui est rassemblé ici, c'est la vie, l'être-dans-le-monde, l'agir, la praxis (21). « Selon son mode d'exister, le *Dasein* pré-détermine le comment de l'apparition du monde. Il lui donne son sens » (23). D'où l'importance de l'analyse existentielle du *Dasein*. C'est cette analyse qui nous révélera la *différence ontologique*, charnière de l'ontologie heideggerienne, i. e. la différence entre l'étant (ce qui est) et l'Être (ce qui fait que l'étant est ce qu'il est).

C'est à ce point que surgit la célèbre formule: « Das 'Wesen' des *Daseins* liegt in seiner Existenz – l'essence du *Dasein* c'est d'exister » (*Sein und Zeit*, p. 42; Rioux, p. 27). L'être du *Dasein*, c'est le pro-jet, le souci, la temporalité, avec toutes leurs composantes et leurs implications (35-40). A partir de là le *Dasein* constitue le monde dans un mouvement que nous pouvons appeler, avec M. Jean Wahl, une « transdescendance » (41). Les étants sont déjà donnés: l'homme ou le *Dasein* ne les crée pas, c'est évident. Mais ils ne forment une unité, un tout, un « monde » que grâce au *Dasein* qui les intègre dans un projet et leur donne ainsi un sens. C'est ainsi que le monde apparaît sur un fond de « néant » i. e. de non-étant (nous dirions de « plus que l'étant »). C'est ainsi encore que le néant est le « voile de l'Être » comme le tout Autre que l'étant (52).

Cette constitution du monde par le *Dasein* est le dé-voilement de l'Être dans le dépassement de l'étant. C'est ce qui nous introduit dans la vérité. Contre De Waelhens (48 et 65) Rioux fait valoir que d'après les derniers écrits de Heidegger, on ne saurait parler d'une existence brute de l'étant avant sa structuration par le *Dasein*: « avant que les lois de Newton ne fussent décou-

vertes elles n'étaient ni vraies ni fausses » (67). D'où l'on voit le sens nouveau et capital de la non-vérité chez Heidegger: la non-vérité ( $\lambda\eta\theta\eta$ ) est le voilement de l'Être d'où jaillira le dé-voilement ( $\delta\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ) grâce au Dasein. Le refus de cette lumière par la fuite dans la banalité de l'existence anonyme est l'errance, « théâtre et fondement de l'erreur » (74-76).

Jusqu'ici nous avons pensé l'être en fonction du Dasein (1<sup>re</sup> section: « La vérité du Dasein », 5-76). Il faut maintenant penser le Dasein en fonction de l'Être (II<sup>e</sup> section: « la vérité de l'Être », 77-130): c'est le renversement amorcé par Heidegger à partir de 1930 dans *Vom Wesen der Wahrheit*. « Le monde... devient maintenant l'ouverture de l'Être... l'Être constitue l'apriorité de l'a priori du monde » (83). Assez paradoxalement c'est grâce au temps que nous nous élevons à cette nouvelle dimension de la pensée. Le temps comme écoulement et l'histoire comme événement nous conduisent à l'Être comme présence (ch. II: Temps et être; ch. III: L'Histoire de l'être). Mais pour cela il faut dépasser la métaphysique qui s'en tient à une vérité de l'étant (ch. IV: Le dépassement de la métaphysique). « La vérité n'est pas un système de propositions intemporelles... elle est un avènement » (118). L'œuvre, l'œuvre d'art, surtout le langage et la poésie, est « le lieu où l'être est tenu ouvert comme éclaircissement de toute chose » (118). Cet Être extrêmement mystérieux, à la fois voilé et dévoilé, n'est pas Dieu, surtout pas le Dieu de la tradition chrétienne (125-130). Le philosophe heideggerien n'est pas encore en mesure de se prononcer sur Dieu: il doit d'abord « retrouver la dimension originelle » de la pensée (128). Et cette tâche est loin d'être achevée.

A la suite de ces critiques et de ces réflexions M. Rioux entreprend d'examiner la conception thomiste de l'être et de la vérité. Deux pôles commandent la démarche: (a) l'intelligence est la faculté de l'être; (b) l'être est l'acte suprême dont la plénitude se trouve en Dieu et dont les êtres finis sont des participations. Nous commençons donc par une ontologie de la pensée (135-168): identité du connaître et de l'être (connaître c'est devenir — ou être — l'autre en tant qu'autre), présence en l'homme d'une connaissance sensible multiforme orientée vers des objets singuliers, présence aussi de l'intelligence qui connaît tout *sub ratione entis*. Mais comme l'intelligence est imparfaite, indigente et fragile, elle acquiert ses connaissances progressivement par la simple appréhension et surtout par le jugement. Ici nous retrouvons Heidegger: « La conception si différente que Heidegger et saint Thomas se font du jugement décide de l'avenir de leur réflexion sur l'être » (188). « Tout jugement pour saint Thomas a un sens existentiel » (193). Nous reconnaissons la position de Gilson et de Maritain dont cependant M. Rioux corrige la tendance trop réifiante dénoncée par le P. Régis (172). « L'esse comme acte vécu par le jugement repose sur l'expérience intuitive de nos propres actes » (194). C'est pourquoi il faut reconnaître un sens éminemment existentiel à la vérité du jugement (ch. II: La vérité du jugement, 169-214).

Par là nous débouchons sur l'être (ch. III: La vérité de l'être, 215-246). Puisque connaître c'est être l'autre, puisque le jugement dit *ce que sont* les choses, nous devons rechercher ce qu'est l'être. L'être, pour saint Thomas, c'est l'esse, l'acte des actes. Donc, non pas le simple fait d'exister, mais « le principe suprême d'intelligibilité du réel comme l'acte qui fait être tout ce qui est » (203). Ce n'est plus seulement l'esse *in actu* d'Aristote, mais l'esse *in actu* (217). C'est la présence dévoilée de l'être dans l'intelligence qui constitue le critère de la certitude (204) et « c'est parce que nous connaissons tout sur le fondement d'une visée de l'être... que la vérité peut être absolue » (207). Nous découvrons ainsi la portée existentielle de la vérité. Sans doute le mot

« être » signifie-t-il, pour saint Thomas, une notion transcendantale se traduisant, en tout être fini, par la structure réelle d'essence et d'acte d'être (*esse*), mais cette universalité, cette *absoluité*, de la notion d'être est elle-même le signe d'une réalité infiniment plus riche: l'Être à l'état pur, absolu et subsistant, l'*Ipsum esse subsistens* (223). Il y a là une dialectique de l'être et de l'esprit qui nous conduit jusqu'à Dieu: « Son intelligibilité (celle de l'être) se termine dans la surintelligibilité de l'*actus essendi* » (236). En conclusion (247-259) M. Rioux dira donc que si l'ontologie heideggerienne contient une dimension phénoménologique dont le défaut se fait cruellement sentir chez saint Thomas (248), par contre elle demeure marquée d'un « manichéisme du logique et de l'ontologique » (251) totalement étranger au penseur médiéval. Heidegger ne semble pas avoir suffisamment connu le Docteur Angélique: c'est vraiment dommage, car il aurait ainsi rencontré un penseur satisfaisant à l'essentiel de sa requête.

Malgré sa trop grande brièveté ce résumé laisse quand même entrevoir, nous l'espérons, la richesse de l'ouvrage de M. Rioux. La publication de ce livre marque certainement une date dans l'histoire de la toute jeune philosophie canadienne et québécoise.

1. Nous voyons dans ce travail un signe de la pleine accession du thomisme « à l'âge adulte ». Le thomisme est une philosophie comme une autre, qui peut soutenir la comparaison avec n'importe quelle autre, que l'on peut et que l'on doit analyser, apprécier, critiquer, comme le kantisme, l'hégélianisme, le heideggerisme... Sous ce rapport nous dirions que M. Rioux ne va pas assez loin. « Saint Thomas manque cruellement, écrit-il, d'une approche phénoménologique digne de son ontologie » (248). Il a parfaitement raison et il aurait pu le montrer plus longuement au cours de son exposé du thomisme. Par ailleurs, le thomisme de M. Rioux est bien à point, se situant dans la ligne des meilleures interprétations récentes (Geiger, Gilson, de Finance): un thomisme de l'*esse ut actus*, qui met excellemment en lumière la signification existentielle du vrai, même sur le plan logique. A notre connaissance, c'est une des premières fois, sinon la première, qu'on réussit ce dernier point aussi bien et aussi pertinemment. Si M. Rioux nous permet de le taquiner un peu, nous lui dirions qu'il aurait pu indiquer au moins en note que certains interprètes contemporains du thomisme (Rousselot, Maréchal, Lonergan...) rejettent toute forme d'intuition intellectuelle et ne concéderaient certainement pas à M. Rioux que Jean de Saint-Thomas soit celui qui « rend le mieux compte de l'élaboration du concept » (166; cf. B. LONERGAN, « The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas » in *Theological Studies*, 1946-1949, traduit récemment dans les *Archives de Philosophies*, 1963, pp. 163-203, 570-620; 1964, 238-285; « Metaphysics as Horizon », *Gregorianum*, 1963, pp. 307-318). En ce qui concerne l'analogie (226-230) la position de M. R. nous paraît trop « classique », ne tenant pas suffisamment compte de l'aspect logique du problème (cf. R. McINERNY, *The Logic of Analogy*, M. Nijhoff, La Haye, 1963). De même encore, M. Rioux insiste trop, nous semble-t-il, sur la vérité-adéquation. Ce qu'il dit n'est pas faux, mais actuellement, surtout dans la lumière de Vatican II, on met davantage l'accent sur l'aspect dynamique, toujours incomplet en un sens, de la connaissance et de la vérité chez l'homme (cf. « Comment dire la vérité? » par un groupe de Théologiens néerlandais dans les *Informations Catholiques Internationales*, 1<sup>er</sup> décembre 1962, n<sup>o</sup> 181, p. 28).

2. Nous l'avons dit en commençant, le projet d'une confrontation ou comparaison entre deux philosophes sur un problème comme celui de l'être nous paraît extrêmement périlleux. Pourquoi? Parce que les deux ne mettent pas la même signification sous le même mot. Heidegger et saint Thomas ne veulent pas dire la même chose quand ils emploient les mots « être » et « vérité ». Au lieu de les comparer sur ces points précis ne faut-il pas alors demander plutôt, d'une façon très générale, comment l'un et l'autre de ces penseurs conçoivent-ils le réel? C'est bien à cela d'ailleurs que tend M. Rioux. Seulement, au lieu de commencer, un peu brusquement peut-être, par une analyse de la vérité chez Heidegger et chez saint Thomas, il aurait été utile, croyons-nous, « d'introduire » Heidegger en le situant dans l'histoire de la Philosophie et en élaborant davantage sa problématique. « Heidegger reste un néo-kantien », écrit fort justement M. Ricœur dans la Préface. Et M. Rioux dit lui-même: « C'est en prenant pour acquit la faillite de la métaphysique que Heidegger dépend essentiellement d'elle » (130). Bref, pour le dire autrement, il nous semble que M. Rioux ne tient pas suffisamment compte des premières pages de *Sein und Zeit* (27-39) ni non plus de *Kant et le problème de la métaphysique*. C'est ce qui nous amène au troisième point d'interrogation, plus sérieux celui-ci, suscité par le livre de M. Rioux.

3. Que nous le voulions ou non, pour apprécier Heidegger nous devons prendre position à propos de Kant. Heidegger dépasse sans doute largement le philosophe de Königsberg, mais c'est en le conservant (nous retrouvons encore ici l'*Aufhebung* hégélienne). Nous devons donc demander à M. R.: « Et vous, que dites-vous de Kant? » Nous croyons deviner la réponse dans les critiques mêmes adressées à Heidegger (110, 116, 130, 215, 220), mais cette réponse ne va pas toute seule... Les objections de Kant ne sont pas résolues pour autant. Il est bien sûr que dans le thomisme tout est suspendu à l'existence de Dieu (240). Mais c'est précisément là le problème fondamental de toute philosophie: quelles raisons avons-nous de penser qu'il y a un Dieu ou qu'il n'y en a pas? Trois types de réponses nous paraissent possibles. (1) La foi: je dis que Dieu existe parce que je reconnais Sa parole et Son action dans certains hommes qui me parlent en Son nom. Cet argument est certes valable, mais son insertion en philosophie implique une conception de celle-ci qui doit elle-même se justifier. (2) Le raisonnement peut nous conduire jusqu'à Dieu à partir des principes de causalité, de finalité, de contradiction: preuve légitime, selon nous, mais alors nous devons répondre aux difficultés de Hume et de Kant. (3) Le mouvement même de la dialectique qui nous fait parler de l'être et du vrai peut nous entraîner jusqu'à leur source. L'être est intelligible, c'est trop évident, puisque nous pouvons questionner à son sujet et répondre d'une façon cohérente. Mais cette intelligibilité demeure un mystère, le plus troublant des mystères, si nous ne posons pas une Pensée subsistante rendant compte de tout. C'est cette dernière voie que préfère M. Rioux (148, 235-242). Elle aussi nous satisfait, mais ne conviendrait-il pas d'en marquer les limites? Ce n'est pas une preuve: c'est plutôt une réponse libre à un appel. En ce sens personne mieux que Heidegger ne peut disposer l'intelligence humaine de notre temps à entendre cette invitation de l'Être et à s'ouvrir à sa lumière. Mais à la condition de dépasser Heidegger comme l'a fait M. Rioux...

Jean LANGLOIS, S. J.

## ~~La scène du Jugement Dernier~~

~~(Mt., 25, 31-46)~~

~~Dom Jacques WINANDY, O. S. B.,~~

~~L'auteur inconnu du Matthieu grec a rattaché au discours eschatologique trois paraboles — celle du majordome (24, 45-51), celle des vierges (25, 1-13) et celle des talents (25, 14-30), qui ont en commun d'avoir trait, comme le discours lui-même, à la parousie du Seigneur, et de développer, chacune à sa manière, la brève monition qui forme, tel un mot d'ordre, sa conclusion pratique: « Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour va venir votre Maître » (24, 42). Toutes trois font pressentir la longueur de l'attente, l'absence du Maître se prolongeant au-delà de toute prévision, et les deux premières mettent particulièrement en relief le caractère inopiné qu'aura son retour. Toutes aussi tendent à inculquer aux disciples le devoir de persévérer dans le service: être spirituellement éveillé, c'est, pour Matthieu, ne pas rester dans l'inaction, ne pas tomber dans la négligence, accomplir tous les devoirs d'un serviteur zélé, se munir de l'huile nécessaire pour entretenir la flamme de la lampe, faire fructifier les talents reçus. Le souci bien matthéen de donner à la catéchèse une tournure moralisante apparaît donc ici comme ailleurs dans le même évangile.~~

~~Ces trois paraboles — R. Schnackenburg l'a bien montré<sup>1</sup> — s'adressent aux disciples. C'est à eux qu'il est recommandé de veiller et d'être fidèles. Mais soudain la perspective s'élargit. Dans un tableau d'allure prophétique, dont les proportions grandioses s'allient à une singulière sobriété de traits, Jésus se met à décrire le jugement dernier, et on le voit rassemblant tous les peuples de la terre devant son trône, puis séparant les uns des autres justes et injustes et rendant à chacun selon ses œuvres.~~

~~Le morceau offre d'autant plus d'intérêt que Matthieu est seul à le rapporter, et qu'on ne trouve rien de semblable, ni dans son Évangile, ni dans les autres écrits du Nouveau Testament. Plus d'une fois, sans doute, leurs différents auteurs, et Jésus lui-même, ont fait allusion,~~

~~1. « Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung », dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960, pp. 447-448.~~