

Moun

La personne humaine

Revue de philosophie

Études

- 5 JOREL FRANÇOIS, op, Qu'est-ce que la vérité? Enquête auprès des sophistes.
- 55 PATRICK ARIS, La diction du vrai.
- 71 PIERRE CASTEL GERMEIL, La vérité à l'épreuve de la pensée et du réel haïtiens au XX^{ème} siècle.
- 104 MAURICE ELDER HYPOLITE, sdb, Chemen verite nan lavi Ayisyen.

Traductions

- 138 THOMAS D'AQUIN, *Kesyon y-ap diskite osijè Verite-a, kesyon 1 ak 19* (« *Quaestiones disputatae De Veritate* », q. 1 et 19).

Débats - Interventions – Inédits

- 222 JACQUES NANEMA, L'éducation selon Mounier : une philosophie pratique au service du développement.
- 248 JACQUES MESIDOR, sdb, A chacun sa vérité : à propos de l'Affaire Aristide.
- 265 MARLENE RIGAUD APOLLON, *Au pays des songes et des mensonges*. Poème.

Notes de lecture

274 Chronique

- 277 LUISA DELL'ORTO, Charles de Foucauld, chercheur de la vérité et frère universel.
- 286 Journée mondiale de la philosophie en collaboration avec l'UNESCO : Présentation de *Moun* – Revue de philosophie.

Année II – N° 3 - Janvier 2006

Institut de philosophie Saint François de Sales - Haïti

"Moun" - Revue de philosophie

Publiée deux fois l'an par les professeurs de l'Institut de Philosophie
Saint François de Sales

Année II – N° 3
Janvier 2006

Comité de direction et de rédaction:

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb - P. Ducange Sylvain, sdb - P. Jorel François, op - Sr. Luisa dell'Orto, pse - P. Jacques Mésidor, sdb.

Abonnement (tarif 2006):

En Haïti:

- abonnement de soutien	Gdes.	300.00
- abonnement ordinaire	Gdes.	250.00
- numéro simple	Gdes.	125.00

Autres pays:

- abonnement de soutien	US\$	30.00
- abonnement ordinaire	US\$	20.00
- numéro simple	US\$	10.00

Adresses:

Moun – Revue de philosophie

B. P. 13233 Delmas.

Port-au-Prince

Haïti

81-16, 249th Street

Bellerose, NY, 11426

USA

Courriel: mounphilo@yahoo.com / moun@philosophiehaiti.org

Dépôt légal : 05-02-076

Bibliothèque nationale d'Haïti

ISSN 1815-7866

La langue créole d'Haïti en tant que véhicule et expression de mentalité et de culture nous révèle que notre approche de la réalité a une allure très parméniéenne. Nous vivons dans un monisme où la pensée baigne dans l'être de manière si intime que les degrés d'abstraction semblent estompés. L'absence du verbe copule « être » maintient l'esprit de l'Haïtien au niveau de l'« être-là », de la présence au monde, dans une immédiateté sans distance. Plus encore cette mentalité a une tendance fortement platonicienne, parce que l'univers intelligible souvent perçu de manière intuitive, dans une articulation plutôt fusionnelle, est considéré comme existant en soi et parfois plus existant que les objets réels posés hors de l'intelligence. Dans un tel prisme le réel est épi-phénomène, l'envers visible d'un monde.

Cet étrange renversement efface les frontières entre le réel et l'imaginaire mis à la place de l'intelligible. L'impact du mythique et de l'onirique traîne dans l'imaginaire parasitant l'exercice du *lumen* de l'intelligence. L'art naïf, l'artisanat et le folklore haïtiens illustrent bien ce réalisme magique.

Alors à quand notre passage vers le réalisme existentiel et logique (tel articulé chez Aristote ou saint Thomas)? A quand une réconciliation entre notre être et notre pensée? C'est l'harmonie de l'un (universel) et du multiple (particulier) qu'il nous faut trouver. La question est donc celle de la vérité !

La vérité ! N'est-ce pas la symphonie dans l'accord parfait qui naît du frottement de l'archet de l'être sur les fibres diversement tendues de l'arc de notre humanité? Elle est d'abord d'ordre polyphonique avec une dominante tantôt spéculative tantôt pratique du fait même que nous sommes pèlerins, *viatores*; mais le plus souvent elle est ouverture vers l'infini qui soutient notre marche syncopée...

Beaucoup déclarent « la vérité en vérité »; d'autres, plus modestes, pensent tout bas « à chacun sa vérité »; quelques uns, sceptiques quand cela les arrange, clament : « Qu'est-ce que la vérité? » sans attendre de réponse... Pourtant la Vérité

se tait dans la silencieuse éloquence du Verbe qui a rendu témoignage en rendant le souffle.

Avec ce troisième numéro, notre revue se veut attentive au balbutiement d'une réflexion philosophique qui ne peut se contenter ni du doute de Pilate qui n'est qu'un refus d'écouter rendant tout assourdissant et devenant sourd, donc absurde (*absurdum*), ni de l'attitude de Cratyle qui pensait qu'il n'y avait rien à dire et qui, selon Aristote, se taisait en remuant le doigt¹. Ce balbutiement doit exprimer ne serait-ce que dans ses hésitations les premières évidences de sa perception de la symphonie de l'être dans l'espoir de pouvoir un jour s'articuler et se conformer à toutes les modulations de l'exister.

Ici nos professeurs s'interrogent à la fois sur l'adéquation de notre intelligence à l'être et sur l'inadéquation de notre vécu à notre dignité. A l'heure où la façade démocratique nous est imposée inexorablement, notre malaise devient un mal-être à force de donner dans le faux-être.

Qui donc racontera la vérité, la bonté et la beauté de notre peuple à la dérive? Peut-être ceux qui apprennent à écouter avec toute leur intelligence pour faire la vérité dans la charité en accordant leur cœur au rythme puissant de son tambour, de ses contes et de ses berceuses qui unissent dans la tendresse la peur et la paix :

Dodo ti titit manman... si li pa dodo krab la va manje l'...
Dodo titit... krab nan kalalou...²

Si les textes proposés ici pouvaient favoriser un ajustement de notre approche de l'être et de notre être, nous serions déjà sur la voie d'une vue plus juste, garante d'une justice vécue.

Le comité de rédaction
 24 janvier 2006

¹ Aristote, *Métaphysique*, III (G), c. 4, 1010 a 7.

² Berceuse créole d'une grande douceur imitant le mouvement des vagues sur nos plages de rêve. Histoire d'une famille de pêcheurs et d'un enfant menacé d'être mangé par un crabe, selon la nourrice; mais s'il s'endort, c'est le crabe qui se fera manger avec du « calalou », légumineux onctueux.

QU'EST-CE QUE LA VÉRITÉ?
ENQUÊTE AUPRÈS DES SOPHISTES

P. Jorel François, op

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 5-54

Partons d'un fait réel tout en modifiant un peu les paramètres. « Nous descendions la pente du côté droit de la montagne Pelée. La nuit venait à peine de tomber. Nous aperçûmes Madame Peinard, cachée derrière la broussaille qui protégeait le flanc crevassé de la montagne. Elle attendait patiemment l'arrivée de Monsieur Legros, cet « éternel » chômeur qui habite l'impasse Des Immondices. Ils avaient à confectionner nous ne savons quelle robe de calomnie pour discréditer Monsieur Lemaire, ce respectueux notable de la ville. Sans nous être fait remarquer, nous avons pris le dernier tournant de la raide pente en poursuivant notre chemin.

Il n'était que sept heures du soir, c'est-à-dire trois quarts d'heure depuis que nous avons vu Madame et nous avons dû, incroyable mais vrai, apprendre la nouvelle qui, comme une traînée de poudre, se répandait déjà dans toute la ville : « Monsieur Lemaire fut celui qui a volé la poule de Julien, le pauvre clochard de la Grand-rue! »

– « Hé, hé, hé ! s'esclaffe une vieille dame du quartier de chez nous : qu'est-ce qu'on n'entend pas dans ce pays ? »

– C'en était fait de la réputation de Monsieur Lemaire ! Monsieur Legros et Madame Peinard se sont vengés de son intégrité qui dérangeait trop leur conscience déloyale ».

Ce qui vient d'être rapporté a l'air d'une blague et peut prêter à rire. Il est malheureusement un vécu beaucoup plus courant qu'on ne le pense. Souvent, dans les milieux haïtiens, en territoire national comme à l'étranger, les gens peuvent vous rapporter des scènes surprenantes de commérage. À l'intérieur du pays, nos murs sont couverts de graffiti, nos oreilles bourdonnent d'affirmations péremptoires, de jugements à l'emporte-pièce. La plupart de nos

concitoyens, avec une facilité sans égale, imaginent, supputent, énoncent n'importe quoi à propos de n'importe qui, au sujet de n'importe quoi. Puis ils le colportent, font courir la rumeur. Ils mettraient leur main au feu pour jurer qu'il ne s'agit pas d'un montage, que ce qui est dit a été vu, qu'il s'agit d'un fait avéré. Les termes *diffamation*, *calomnie*, *mensonge* semblent ne plus figurer dans leur répertoire langagier. Et nous tendons de plus en plus à nous en accommoder. Après tout, qu'est-ce que la vérité? « Haïti n'est-elle pas le pays des affabulations; le plus souvent médisantes? »¹ En a-t-il jamais été autrement?

S'interroger sur la nature de la vérité peut, dans un tel contexte, paraître inutile à plus d'un. À quoi bon se poser le problème puisqu'il ne semble pas en être un? « On ne peut pas être vrai tout seul, et jouer seul le jeu si tous les autres trichent »². Mentir devient une passion ludique à laquelle il convient de goûter. À celui qui éprouve des difficultés à s'y mettre, qu'il s'efforce ou se couvre le visage et apprenne à le faire, lui soutiendrait-on! « Le mensonge, écrivait déjà Ludwig Wittgenstein (1889-1951), est un jeu de langage qui doit être appris comme n'importe quel autre »³.

Dans la même ligne, d'autres peuvent aussi imaginer que poser le problème peut donner l'impression d'une dérobade. Le cafouillage, le triomphe de la bêtise sont, de nos jours, tel qu'il importerait mieux de chercher, en vue de les faire reculer, un engagement concret plutôt que de nous adonner à des gymnastiques cérébrales, à des élucubrations gratuites, tout au moins apparemment.

¹ Propos de l'écrivain et poète franco-haïtien René Depestre, recueillis par Vanessa Paul, Guy Maximilien et Paul-Elie Lévy lors de sa deuxième visite en Haïti depuis son exil voilà déjà plus de cinquante ans. Sa première visite date de 2004 : il accompagnait la toute première visite d'un responsable politique français en terre haïtienne depuis l'Indépendance, Michel Barnier, ministre des Affaires étrangères. Cf. Vanessa Paul et alii, « Interview de René Depestre », *Conjonction*, no 212, (Port-au-Prince, 2005), p. 24.

² L'auteur poursuit : « Telle est du moins l'excuse facile de ceux qui s'efforcent de justifier leur manque de parole par la veulerie générale. Bien sûr, si tout le monde disait vrai, il serait facile à chacun de se conformer à l'usage commun. Mais la tâche morale consiste à prendre l'initiative dans le sens de l'obéissance à la valeur et non à la coutume. Il faut être vrai sans attendre que les autres le soient, et justement pour que les autres le soient ». Georges Gusdorf, *La parole*, Paris, PUF, 1968, p. 118.

³ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, p. 249, cité par Sandra Laugier, « Mensonge », dans Monique Canto-Sperber (sous la direction de), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 1016.

Personne ne peut nier en effet l'urgence de se jeter dans la bataille pour colmater les brèches de cette société en déroute. La prudence commande cependant qu'une réflexion précède et accompagne cet engagement. Elle peut même y inciter et même se révéler un moyen non négligeable de participation à cette volonté de remonter la pente. De même que la pensée sans l'action peut servir de prétexte à la fainéantise, de même se retrancher systématiquement derrière l'action au détriment de la pensée peut faire songer à l'activisme, au charlatanisme. Les sophistes de la Grèce ancienne ont tous succombé à cette dernière tentation, tout comme on pourrait estimer que ce fut aussi le cas pour la plupart des présocratiques par rapport à la première tentation. « Qu'il ne soit pas plus permis de sacrifier l'action à la pensée que la pensée à l'action »⁴. Revisiter les valeurs aujourd'hui tant décriées dans notre quotidien de peuple et de personnes individuelles peut donner lieu à une meilleure prise de conscience de la gravité de notre déchéance et inviter à un engagement plus lucide. La vérité, à n'en pas douter, fait partie de ces valeurs torpillées, bafouées, vidées de leur contenu. En connaître la teneur et la nature est d'autant plus important qu'on ne vaut que par ce que l'on connaît⁵ et dont on s'efforce de témoigner dans la vie de tous les jours. On n'agit mal, tout au moins selon Socrate, que par ignorance⁶. Savoir ce qu'est la vérité doit être tenu pour la connaissance la plus estimable dans la mesure où cette démarche ne s'arrête pas à la dimension cognitive, mais cherche aussi à imprégner tout l'agir individuel et collectif. La réalité de tous les jours montre pourtant que la majorité des êtres humains sont rarement intéressés à connaître la vérité⁷ : lorsqu'ils ne doutent pas qu'elle puisse effectivement exister, ils lui préfèrent les affabulations, le mensonge et les à-peu-près.

Dans cette même logique, tout un courant philosophique, le scepticisme, s'il ne nie pas explicitement l'existence de la vérité, doute tout au moins qu'on puisse la connaître. On en compte déjà des adeptes parmi les sophistes, ces rhéteurs qui firent irruption dans

⁴ Fernand Robert, *Littérature grecque*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1946, p. 94.

⁵ Cf. Platon, *Lachès*, 194 d, dans *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, Paris, La Pléiade, 1950. A partir de maintenant, nous citerons Platon sans mentionner *Œuvres complètes*.

⁶ Cf. Platon, *Protagoras*, 357 c-d.

⁷ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 284 e.

l'Athènes de Périclès. La plupart ont carrément nié l'existence de la vérité et la possibilité, par conséquent, de la connaître. Ou plutôt, la vérité, selon eux, ne peut être, lorsqu'elle existe, que circonstancielle, que fabriquée en fonction d'intérêts partisans. Tant Socrate et Platon qu'Aristote ont pris le contre-pied d'un tel point de vue. Ils ont montré que la vérité existe et qu'il est possible de la connaître sans qu'elle ne se réduise à des opinions, des rumeurs ou des prises de positions partisanses.

Le vrai, selon Aristote, réside dans les jugements que nous portons sur la réalité⁸. Nous sommes dans la vérité dans la mesure où notre discours concorde avec le réel. Platon comme Socrate pensent qu'elle est en latence en notre âme et qu'elle peut se réveiller dès lors qu'elle se trouve stimulée⁹. Malgré la position des sophistes sur la question, c'est à partir d'eux que nous avons choisi de poser le problème. Nous estimons – à tort peut-être? – qu'à bien des égards, leur perspective correspond tout à fait avec ce qui se dit et se vit autour de nous aujourd'hui, notamment en ce qui a trait à l'irrespect de la réalité et cette tentation presque générale de soutenir n'importe quoi à propos de n'importe qui, pourvu que cela aille dans le sens de quelques intérêts de parti. Nous avons néanmoins refusé de faire nous-même ce rapprochement – en terme d'études argumentées –, laissant ce soin à chaque lecteur conscient du problème. Par ailleurs, nous n'avons pas pu circonscrire notre démarche aux seuls sophistes. Ce serait, nous semble-t-il, laisser trop de champ libre aux affirmations fantaisistes, au mensonge et au relativisme. Aussi avons-nous, en un deuxième temps, rapporté et fait une large place au démenti que Socrate avait imposé à ces inventeurs de « vérités » de son époque.

A.- Les sophistes et la nature de la vérité

Les sophistes apparaissent à Athènes dans un contexte de crise politique, de déconfiture sociale et de délabrement des mœurs. Les anciens repères politiques et moraux sont mis à mal, « la vertu et

⁸ Cf. Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon*, t. 3 : Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme, Paris, Hachette, 1929, p. 4.

⁹ A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, t. 3, p. 5.

les hommes de bien sont voués au mépris »¹⁰. Les institutions aristocratiques qui, vers le VIII^e s. av. J.C., avaient succédé à la monarchie, la toute première forme de gouvernement que connurent les Athéniens, ont été balayées¹¹. Née autour de 507, à la faveur des réformes socio-politiques de Clisthène¹², la démocratie, malgré le double retour de l'aristocratie au pouvoir, en 411 et en 404, s'est imposée dans les mœurs¹³. Ce qui n'empêche qu'elle se soit rapidement transformée en démagogie. L'expérience démocratique grecque, au sens noble du terme, n'a duré qu'une cinquantaine d'années¹⁴. Dans une telle ambiance, les candidats qui l'emportaient, les politiciens qui faisaient carrière, étaient ceux qui pouvaient flatter, éblouir, convaincre par la magie du verbe. La maîtrise de l'art oratoire, sicilien par son arsenal de techniques, s'avérait indispensable¹⁵. Des rhéteurs étrangers prêtent leur service et les sophistes se sont alors imposés comme professeurs du bien parler.

1.- Qui étaient les sophistes ?

Ils répondaient aux noms de Protagoras, Hippias, Antiphon, Thrasymaque, Calliclès, Critias, Polos, Prodicos et Gorgias. Ce sont les principaux. Aucun n'était citoyen d'Athènes. Ainsi, Hippias était originaire d'Élis, Polos d'Agrigente, Gorgias de Léontion (Sicile), Prodicos de Ceos¹⁶. Quant à Protagoras, il était d'Abdère, Antiphon de Rhamnonte¹⁷ et Thrasymaque de Chalcédoine¹⁸. Calliclès, pour sa part, semble un personnage beaucoup plus fictif que réel.

¹⁰ Dans Robert Cohen, *Athènes, une démocratie. De sa naissance à sa mort*, Paris, Fayard, 1936, p. 212.

¹¹ Cf. R. Cohen, *Athènes, une démocratie*, p. 21.

¹² Cf. Solange Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995, p. 6.

¹³ Cf. Louis Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, Paris, Hachette, 1907, p. XLI ; S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 38.

¹⁴ « La démocratie n'a pas d'ennemi plus redoutable que la démagogie ». Alfred Croiset, *Les démocraties antiques*, p. 335, cité par R. Cohen, *Athènes, une démocratie*, p. 5.

¹⁵ Cf. L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXII.

¹⁶ Cf. Platon, *Le Petit Hippias*, 363 c ; *Le Grand Hippias*, 282 b ; *Protagoras*, 315 c ; *Apologie*, 19 e.

¹⁷ Cf. L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXIII.

¹⁸ Cf. Platon, *République*, I, 328 b.

Forgeant leur nom à partir du mot grec *sophos*, les sophistes se présentaient comme des sages, des doctes ou tout au moins des hommes ayant quelques habilités et compétences. Hippias, que nous avons déjà pris en exemple, se vantait d'être un touche-à-tout, d'être à la fois tailleur, cordonnier, mathématicien, physicien, astronome..., d'avoir « une compétence supérieure à celle de tout le monde »¹⁹. Socrate lui-même – il est vrai que c'est pour s'en moquer – l'appelle « le magnifique et docte Hippias »²⁰ et semble reconnaître qu'il a « une compétence incontestée »²¹. Toutes ces habilités dont il se vante ne sont pas sans intérêts, car des êtres aussi habiles et sages sont hautement appréciés en Grèce. Les doctes et les sages y sont même assimilés à des êtres démoniaques, entendons surnaturels, surhumains²². Aussi, les sophistes étaient-ils, à cause de cela, très populaires et leur compagnie recherchée²³.

Ce qui vient d'être avancé renvoie au sens positif du mot sophiste²⁴. Le terme comporte aussi un sens négatif, car si les sophistes n'étaient pas des ignorants, ils n'étaient pas tous non plus des doctes et des sages²⁵. Ils furent surtout des rhéteurs²⁶ « à qui rien ne fai[sai]t peur »²⁷, des gens au verbe haut, à la parole facile²⁸ prêts à soutenir n'importe quelle cause²⁹! Sauf auprès des ambitieux et des immoraux, les sophistes étaient, dans le reste de la Grèce, des personnages plutôt mal famés, des gens pernicious à l'influence desquels il importait de se soustraire³⁰. Gorgias était cohérent lorsqu'il déclinait le titre de sophiste – qui pouvait comporter un

¹⁹ Cf. Platon, *Le Petit Hippias*, 366 c ; *Protagoras*, 315 c, 318 e.

²⁰ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 281 a ; *Protagoras*, 337 c.

²¹ Platon, *Le Petit Hippias*, 366 c.

²² Cf. Platon, *Cratyle*, 398 b-c ; voir aussi *Ménon*, 99 c-d.

²³ Cf. Platon, *Le Petit Hippias*, 372 b.

²⁴ Cf. Rogerio Garcia de Brito, *La pensée philosophique à travers les âges*, t. 1, *L'Antiquité*, Paris, Joseph Vrin, 1931, p.134.

²⁵ Cf. Jacques Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, *Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 16.

²⁶ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 301 d ; *Gorgias*, 449 a et c.

²⁷ Platon, *Gorgias*, 463 a.

²⁸ Cf. Platon, *Gorgias*, 466 b-c.

²⁹ Cf. Platon, *Le Petit Hippias*, 364 d.

³⁰ Socrate, dans les *Nuées*, est, par le comédien Aristophane, assimilé à l'un de ces personnages. Cf. F. Robert, *Littérature grecque*, p. 96.

aspect positif – pour réclamer celui de *rhetor* (rhéteur), et donc quelqu'un dont la magie du verbe n'était pas tant au service du vrai qu'à celui des intérêts : il s'estimait, au nom de sa rhétorique, capable de transformer ses élèves en de redoutables dialecticiens³¹, entendons des personnes face auxquelles il est difficile de résister tant la maîtrise du langage leur permet d'inventer et de faire accepter n'importe quoi à propos de n'importe quoi ou de n'importe qui. Après Korax et son élève Tisias³², Gorgias était, avec Polos, la principale figure de la rhétorique sicilienne³³.

Être un sophiste, au sens négatif du terme, équivaut finalement à faire montre d'un être sans scrupules, qui utilise des artifices du langage, escamote les règles de la logique, se sert d'arguments fallacieux, même absurdes, dès lors qu'il s'agit de défendre une cause.

2.- La rhétorique au service du mensonge et du profit

Bien que la plupart des techniques de la rhétorique soient nées en Sicile, les Grecs n'y avaient pourtant jamais été étrangers, avec peut-être ceci de différent des sophistes : c'était une rhétorique au service de la réalité, qui la respectait et qui la mettait en évidence. « L'éducation des héros d'Homère, écrit Fernand Robert, consistait déjà, pour moitié, à savoir parler dans les assemblées [l'autre moitié étant l'art de la guerre] »³⁴. L'éducation des Grecs s'étant faite, par la suite, à partir des œuvres d'Homère³⁵, ils vont développer un goût presque naturel pour les exercices de rhétorique³⁶. Il leur était désormais naturel que toute action soit accompagnée de paroles bien dites qui l'explicitent et la mettent en valeur. « Nous estimons, affirme Périclès, que ce n'est pas la parole qui nuit à l'action, mais que le danger est de ne pas s'éclairer par la parole avant d'agir »³⁷.

³¹ Cf. Platon, *Ménon*, 95 c ; *Gorgias*, 449 b-c.

³² L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXII.

³³ Cf. Platon, *Gorgias*, 462 b ; *Phèdre* 267 b-c.

³⁴ F. Robert, *Littérature grecque*, p. 109.

³⁵ Cf. S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 3.

³⁶ Cf. Platon, *Lois*, I, 641 e.

³⁷ Dans *Thucydide*, II, 40, cité par L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXII.

L'Athènes des VI-IV^{es} siècles est une terre de liberté. Les Athéniens sont hospitaliers et ouverts aux nouveautés³⁸. Avec l'avènement de Périclès, la démocratie naissante atteint son apogée³⁹. Elle commence bientôt à montrer des signes de faiblesses. Les magistrats, les politiciens comme les participants de l'assemblée du peuple sont de moins en moins à la hauteur de leur tâche : ils l'accomplissent avec plus de réticence, moins de sens de responsabilité et de civisme⁴⁰. Toutefois, dans cette Athènes des VI-IV^{es} siècles, tout homme étranger ou non avait droit à la parole⁴¹, même si ce droit – lorsque appliqué aux étrangers – souffrait de quelques limites. Les sophistes, pour n'être pas des citoyens, ne pouvaient pas prendre la parole par exemple dans les réunions directement politiques où ne participaient que les stricts citoyens. Professionnels du bien parler, ils se sont alors arrangés pour vendre leur service à qui voulait bien l'acheter.

2.1. Les sophistes contre les présocratiques

Au sens noble du terme, les sophistes sont des philosophes. Ils n'étaient pas les premiers philosophes à évoluer à Athènes. Ils ont été précédés par les Éléates et les Ioniens. Pourtant ils s'en distinguent sur des points fondamentaux comme leur vision du réel, leur mode d'engagement dans la cité et leur rapport à la vérité.

2.1.1. Une vision différente du réel

Selon la majorité des présocratiques – les Éléates surtout –, le réel ne s'épuisait pas dans l'apparaître. Au contraire, quelque chose – fut-ce l'air, le mouvement, le nombre, le souffle, l'esprit – se tenait sous le paraître, qui lui donnait d'être et le faisait exister. C'est ce qu'ils nomment l'*aïtia*, la cause. Ces présocratiques cherchaient alors à connaître la nature de ce principe explicatif des choses. Les préoccupations des sophistes se veulent beaucoup moins spéculatives, plus « pragmatiques ».

³⁸ Cf. Thucydide, I, 70, 2-4 ; voir S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 13.

³⁹ Cf. S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 6.

⁴⁰ Cf. R. Cohen, *Athènes, une démocratie. De sa naissance à sa mort*, p. 216-217.

⁴¹ Cf. Platon, *Gorgias*, 461 e.

Contrairement aux présocratiques, les sophistes refusent l'idée que le monde puisse avoir un *substratum*, une *ousia*, quelque chose qui lui soit plus fondamental que ce qui apparaît, le *phainomenon*. Ils le conçoivent comme un donné brut et refusent d'y chercher un sens qui serait donné d'emblée. À leur avis, le monde n'a pas de sens. Il revient au *logos*, de le lui imposer. La parole devient alors une toute-puissance, une sorte d'absolu autour duquel il fallait se rallier. Elle a détrôné le réel et en a pris la place. Elle se veut maîtresse par rapport au réel qui en est l'esclave et se propose de l'organiser. La vérité objective, celle qui est donnée dans les faits, n'intéresse plus. Désormais par vérité, il faudra entendre ce qui a été déclaré comme telle : une décision arbitraire, individuelle, au mieux intersubjective, consensuelle.

2.1.2. L'activisme contre la méditation

Les sophistes ne se contentent pas de rejeter la vision présocratique du réel, ils refusent aussi leur style de vie. Les présocratiques, trop pris par la recherche de la cause fondamentale des choses, vivaient retirés de la foule. Ils passaient leur temps à méditer, à chercher. Ils devenaient comme « étrangers » à la contingence, à ce qui n'était pas essentiel. S'ils ne pouvaient pas s'en libérer complètement, ils en usaient avec mesure et dans le plus grand détachement. Il arrive que Thalès de Milet soit ridiculisé par exemple par sa ménagère parce que, trop occupé à scruter le ciel, il est tombé dans un puits. Les présocratiques étaient conscients du tribut à payer pour la recherche objective, lequel consiste, entre autres, en sacrifices à longueur de journée, en solitude et prise de distance par rapport à tout ce qui pouvait distraire, détourner l'attention. Paradoxalement, à l'instar de la ménagère qui s'est moquée de Thalès de Milet à cause de son manque de sens pratique, les sophistes assimilent les présocratiques à des lunatiques : des inadaptés, complètement incapables d'agir dans ce monde⁴². Les sophistes se veulent plus « pragmatiques ». Cherchant à concrétiser leur vouloir, ils se jettent dans la mêlée, s'immiscent dans le quotidien des gens, agissent sur les événements et enseignent comment donner le change. En conséquence, il ne leur restait plus de temps pour méditer, contempler. L'activité concrète devenait l'élément

⁴² Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 281 c-d.

principal de leurs préoccupations « philosophiques ». Une activité dont la vérité n'était plus le mobile, mais les intérêts contingents.

2.1.3. La vérité torpillée par des intérêts pécuniaires

Les *sophistes* définissent leur « science », la rhétorique, comme capacité de persuasion⁴³. À Athènes, avec l'ère démocratique, le pouvoir politique et judiciaire n'était plus confisqué par quelques familles d'aristocrates qui, tour à tour, s'y relayaient. La cité elle-même était le théâtre de conflits d'intérêts et de procès judiciaires. Il fallait, d'une part, pour faire triompher sa cause dans les tribunaux, convaincre les juges et d'autre part, persuader (*peitho*) les électeurs pour briguer les postes de commande de la cité⁴⁴. Les nobles athéniens, qui désiraient conserver quelques-uns de leurs privilèges aristocratiques, recourent volontiers aux techniques oratoires des sophistes.

Ces derniers, toujours en quête de bonnes affaires, parcourant les cités pour dispenser leurs leçons, ne se sont pas faits prier. Sans retenue aucune, ils se sont inscrits dans la course. Ce faisant, non seulement ils se détournent des Anciens, mais encore, toujours contrairement à ces derniers⁴⁵, ils monnaient le savoir pour en tirer de gros profits personnels. Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos, tous s'en font un titre de gloire. « Le Sophiste, soutient Protagoras, [...] qui a le pouvoir de diriger [ainsi] l'éducation de ceux dont il est l'éducateur, est un savant homme, et [qui] mérite de recevoir beaucoup d'argent de ceux qui ont été éduqués par lui »⁴⁶.

Les sophistes qualifient les présocratiques de « naïfs », d'hommes qui n'ont pas su « apprécier » la valeur des choses, pour n'avoir tiré aucun profit matériel et pécuniaire de leur sagesse⁴⁷. Désormais, soutiennent-ils, « c'est pour lui-même que [personnellement] le savant doit être savant »⁴⁸. Il doit pouvoir en tirer le plus de profit possible⁴⁹. Callicès souligne même le danger de trop s'adon-

⁴³ Cf. Platon, *Gorgias*, 450 b-d; 451 d.

⁴⁴ Cf. Platon, *Gorgias*, 452 e-453 a.

⁴⁵ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 281 c ; 283 a.

⁴⁶ Dans Platon, *Théétète*, 167 c-d.

⁴⁷ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 282 b-e.

⁴⁸ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 283 b.

⁴⁹ Cf. Platon, *Théétète*, 167 d.

ner à la méditation philosophique car – comme ce fut le cas pour les présocratiques –, elle fait perdre le sens pratique des choses, ou mieux, cette débrouillardise que l'on confond à tort avec le sens pratique. « Le philosophe, argumente-t-il, perd toute expérience de tout ce dont l'expérience est indispensable quand on veut devenir un homme accompli et bien considéré. C'est un fait que le philosophe perd toute expérience des lois qui sont celles de la cité; du langage dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques, que comportent les relations humaines; des plaisirs comme des passions des hommes; bref, il perd, d'une façon générale, toute expérience des mœurs. Aussi lorsqu'il en vient à quelque affaire pratique, d'ordre privé ou d'ordre public, prête-t-il à rire à ses dépens »⁵⁰. Poursuivant sa réflexion, Calliclès soutient que la philosophie est affaire de jeunes⁵¹, de ceux qui n'ont pas d'intérêts particuliers à défendre. Pareillement, Adimante fait remarquer que nombre de gens font de la philosophie pendant leur jeunesse. Devenus adultes, ils passent à la vie « active ». Ceux qui continuent de s'y adonner deviennent étrangers à la manière de vivre des non-philosophes et sont par le fait même considérés comme des êtres pernicious, malfaisants. Certains ont été même condamnés pour avoir préféré la vie contemplative à la vie « active » et pour s'être ainsi rendus « inutiles » à l'État. Dans cette même ligne, Calliclès soutient que l'on devait rire de l'adulte qui s'adonne à la philosophie, le rouer de coups⁵², puisqu'elle le détourne de cette débrouillardise dont il faut souvent faire montre si l'on veut faire comme tout le monde : réussir dans ses entreprises individuelles⁵³, triompher coûte que coûte, défendre ses intérêts particuliers, quitte à fouler aux pieds les principes les plus élémentaires de la morale ou de la logique.

Ce manque de recul des sophistes par rapport à l'engagement, leur soif ardente de bénéficier des retombées pécuniaires de leur activité philosophique, fit d'eux des charlatans qui prostituaient l'intelligence. La rhétorique qui déjà « s'attachait moins à découvrir la

⁵⁰ Platon, *Gorgias*, 484 d.

⁵¹ Cf. Platon, *République*, VI, 487 d.

⁵² Cf. Platon, *Gorgias*, 485 d.

⁵³ Cf. Platon, *Gorgias*, 485 a.

vérité qu'à atteindre le succès »⁵⁴, est désormais entièrement utilisée au détriment de la vérité⁵⁵. L'art oratoire des sophistes conduit en définitive à « soutenir n'importe quelle cause », à faire « valoir le vrai aussi bien que le faux »⁵⁶, dès lors que c'est pour quelque bénéfice matériel. La vérité objective n'étant pas importante⁵⁷ ou plutôt étant inexistante, elle se réduit à quelque chose d'entièrement artificiel, de pratique, elle devient ce qui rapporte et qui va dans le sens des intérêts d'une personne ou d'un groupe déterminé.

3.- *Conception sophistique de la vérité*

Par le fait même que les sophistes ont une conception non objective de la vérité, ils sont fuyants, instables, divers et il devient difficile de les saisir en bloc⁵⁸. En même temps que le relativisme les rend différents les uns des autres, il constitue paradoxalement leur point de ralliement. Protagoras peut alors être présenté comme leur prototype.

Protagoras (492-422 av. J.C) fut le plus grand des sophistes et fut en même temps l'initiateur de ce mouvement à Athènes⁵⁹. Ami de Périclès, il l'a probablement conseillé dans son travail de rédaction des constitutions grecques. Tout comme il l'avait fait pour Hippias, Socrate semble aussi reconnaître l'immensité de l'érudition de Protagoras⁶⁰. Mais le personnage est un champion du relativisme⁶¹. Un relativisme fondé sur sa vision de l'homme et du monde.

3.1. *Protagoras et sa vision de l'être humain*

Protagoras reconnaît que l'homme est composé d'une âme et d'un corps. L'âme est ce qui anime le corps. Elle n'est toutefois qu'en tant que liée au corps et aux sens. Séparée du corps, elle cesse d'être. Elle n'a pas de consistance propre. L'âme est, comme le corps

⁵⁴ L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXIII.

⁵⁵ Cf. Platon, *Gorgias*, 454 b; 454 e-455 a.

⁵⁶ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, 17.

⁵⁷ Cf. Platon, *Gorgias*, 449 e.

⁵⁸ Cf. S. Vergnères, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 14.

⁵⁹ Cf. Platon, *Protagoras*, 317 b.

⁶⁰ Cf. Platon, *Protagoras*, 320 d.

⁶¹ Cf. Platon, *Théétète*, 166 c.

qu'elle anime, mortelle. Avec la mort disparaît l'homme, tout l'homme. En lui rien ne survit à la mort.

L'homme, à longueur de son existence, est présent à lui-même et au monde par sa conscience. Celle-ci est, comme l'âme, liée au corps et aux sens. La conscience humaine est essentiellement sensation. En conséquence, elle ne peut transcender le phénomène et prétendre aller au-delà du sensible.

3.2. Protagoras et sa vision du monde

Selon Protagoras, le monde est perception, phénomène et il n'y a pas un au-delà du monde, du phénomène. Le phénomène naît de la rencontre du sujet et de l'objet. Il est sans consistance ontologique : rien ne le fonde. Et le sujet et l'objet évoluent et changent. Le portrait qui advient du phénomène est aussi évolutif et changeant. La vérité, s'il en est une, n'est pas autre chose que ce portrait qui naît de la rencontre du sujet et l'objet.

3.3. La vérité comme réalité instable, transitoire

La vérité, si tant est qu'il en ait une, dépend de l'instant précis de la rencontre du sujet et de l'objet. Elle est toujours transitoire, révisable, évolutive. En dehors de l'instant précis de la rencontre du sujet et de l'objet, il ne peut y avoir de vérité. Ce qu'on appelle « le vrai » est un artifice car, à l'instar du phénomène, il est dépourvu de consistance ontologique. En tant que tel, il ne peut être appréhendé comme s'il était une réalité stable, permanente. La vérité est sans cesse à refaire, elle est une construction d'un équilibre fragile et renvoie à l'humeur changeante du sujet qui perçoit. Elle n'a rien à voir avec l'objectivité de ce qui est perçu.

Pareille conception ne semble manifestement profiter ni à la vie théorique ni à la vie morale. Le rapport entre l'intelligence et le réel est faussé et les valeurs n'ont plus de fondement. Rien n'est stable. Tout est « tantôt blanc, tantôt noir »⁶². L'en-soi est un leurre. Même le *kaloskagathos* si fondamental à l'esprit grec n'a pas échappé aux « coups de marteau » de Protagoras : « Rien "n'existe", affirme-t-il, qui soit bon, qui soit beau »⁶³. Aussi va-t-il

⁶² Cf. Platon, *Gorgias*, 482 a.

⁶³ Platon, *Théétète*, 157 d.

de soi que Thrasymaque puisse déclarer que le juste ne soit « rien d'autre que ce qui profite au plus fort »⁶⁴. C'est à juste titre que S. Vergnières commente : « le juste [comme personne individuelle], c'est [dans un tel contexte] le naïf qui croit en la valeur absolue de la justice, c'est par exemple Socrate »⁶⁵. Cette conception que Protagoras a de la vérité n'est évidemment possible que moyennant la négation de toute métaphysique et de toute transcendance.

4.- Athéisme et agnosticisme des sophistes

Du grec *a* (qui marque la privation, le non-être) et de *gnosis*, « connaissance », l'agnosticisme consiste en une méfiance radicale vis-à-vis de la capacité de l'intelligence humaine de connaître la vérité. Il est un scepticisme, un pyrrhonisme qui ne se prononce ni quant à l'existence de la vérité ni quant à son inexistence. À celui qui affirmerait l'existence de la vérité, l'agnostique répondrait : qu'en sais-tu? Aurais-tu des preuves de son existence? – Qu'on se rappelle la réaction narquoise de Pilate face à Jésus qui affirmait être venu rendre témoignage à la vérité! – À celui qui lui soutiendrait son inexistence, il répondrait pareillement : qu'en sais-tu? Aurais-tu des preuves de son inexistence?

Le sceptique, l'agnostique n'affirme ni n'infirme ouvertement. Sa position est hésitante. Il ne se risque pas de peur de se tromper. Néanmoins, le sceptique est, en réalité, beaucoup plus proche de la négation de la vérité que de l'affirmation de son existence. Ce qui vaut pour la vérité vaut aussi pour le reste, notamment la question de Dieu. On peut compter Protagoras, fer de lance du mouvement des sophistes, parmi les agnostiques et les sceptiques. Il en est arrivé au scepticisme en réaction aux présocratiques, notamment face à Parménide ⁶⁶.

4.1. Hésitations sur l'existence de Dieu

Selon les Anciens, l'univers est peuplé de Dieu(x). « Tout est plein de Dieu(x) », s'étonne Thalès de Milet⁶⁷. Cependant, certains

⁶⁴ Dans Platon, *République*, I, 338 c.

⁶⁵ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 36.

⁶⁶ Cf. L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXIII.

⁶⁷ Cité par Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, p. 26.

présocratiques contestaient déjà cette vision panthéiste de la divinité. Anaxagore fut chassé d'Athènes pour avoir soutenu que les astres n'étaient pas des divinités⁶⁸. Dans le même sens qu'Anaxagore, Xénophane de Colophon (VI^e s) critique les représentations anthropomorphiques qu'on faisait des dieux : « Les Ethiopiens disent que leurs dieux sont noirs, les Thraces, qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux roux⁶⁹. Oui, si les bœufs, les chevaux, les lions avaient des mains et pouvaient peindre, les chevaux peindraient des figures des dieux pareils à des chevaux, et des bœufs des figures pareilles à des bœufs »⁷⁰. Poussant sa critique jusqu'au bout, Xénophane en venait même à poser – comme Anaximandre d'ailleurs – l'existence d'un Dieu unique. Il n'existe qu'« un Dieu unique, au-dessus de tous les êtres divins et humains, sans comparaison avec les mortels, ni par la figure ni par la pensée »⁷¹. Ce Dieu est « totalement regard, totalement intelligence, totalement écoute »⁷². Bref, avec notamment Xénophane, la philosophie présocratique passe du polythéisme au monothéisme, plus logique, plus confortable pour la raison. Le polythéisme est absurde car deux infinis s'annulent. Les sophistes pourtant vont se montrer indifférents au problème.

Selon Protagoras, personne ne peut affirmer ou nier l'existence de(s) Dieu(x). À supposer qu'il(s) existe(nt), il(s) est(sont) invisible(s). Personne ne l'a (ne les) a jamais croisé(s). Il(s) n'est (ne sont) donc pas de l'ordre du phénomène. Or ce qui est doit nécessairement apparaître, se montrer comme phénomène et l'être humain n'a accès qu'à ce qui relève du phénomène. (Les) Dieu(x), s'il(s) existe(nt), n'est (ne sont) donc pas connaissable(s) puisqu'il(s) ne se montre(nt) pas. Et s'il(s) ne se montre(nt) pas, par déduction, c'est qu'il(s) n'existe(nt) pas. (Ce que Protagoras se garde d'affirmer de façon explicite, silence qui lui permet de conserver l'attitude équilibrante des sceptiques).

⁶⁸ Cf. P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, p. 38-39.

⁶⁹ *Diels*, frag. 16, cité par Florent Gaboriau, *L'entrée en métaphysique. Orientations*, Paris, Casterman, 1962, p. 104.

⁷⁰ Voir Florent Gaboriau, *L'entrée en métaphysique*, p. 104.

⁷¹ Xénophane, dans *Diels* frag. 23, cité par F. Gaboriau, *L'entrée en métaphysique*, p. 104.

⁷² Xénophane, dans *Diels* frag. 24, cité par F. Gaboriau, *L'entrée en métaphysique*, p. 104.

Supposons alors qu'une personne vienne affirmer que les dieux existent, parce qu'elle fut témoin d'une théophanie, d'une manifestation divine. Cette expérience vaut, soutiendrait Protagoras, uniquement pour la personne qui l'a eue. Pour qu'elle vaille pour une autre personne, il faut que cette dernière expérimente elle aussi cette manifestation. Tant que ces conditions ne se réalisent pas, il ne peut être question d'existence de Dieu(x) pour celui à qui la divinité ne s'est pas montrée comme existant.

Bien qu'il se garde de le faire d'un point de vue théorique, sur le plan pratique Protagoras nie l'existence de(s) Dieu(x). Ce qui existe, c'est ce qui peut être expérimenté par les sens. Dieu(x) n'étant pas une réalité sensible, il(s) n'existe(nt) pas. Protagoras pense qu'il est même inutile de réfléchir sur le sujet car, en définitive, qu'est-ce qu'on peut en savoir, peut-on en percer le mystère, accéder à la vérité? « J'ignore ce que sont les dieux, le sujet est trop obscur, la vie trop brève »⁷³. D'autres sophistes le rejoignent tout à fait dans cette démarche. Critias pense par exemple que Dieu est une invention humaine⁷⁴. Les hésitations au sujet de l'existence de Dieu ont comme conséquence des hésitations sur l'existence de l'être.

4.2. *Hésitations sur l'existence de l'être*

S'appuyant sur les tâtonnements des présocratiques en ce qui a trait à l'*aitia*, les sophistes, tel Gorgias, insistent sur les difficultés qu'il faut braver pour pouvoir finalement oser une parole sur l'être. Et quand on y arrive, c'est pour s'empêtrer, à l'instar des présocratiques, dans des affirmations contradictoires. Cette difficulté témoigne d'un dilemme : ou l'être existe mais il n'est pas préhensible par la raison humaine – ce qui fait qu'on ne peut rien en dire –, ou il n'existe pas et la raison humaine suppose autour d'une chimère – ce qui explique les positions contradictoires. Quand bien même l'être existerait, il ne serait pas connaissable. Selon Gorgias, souligne Pierre-Maxime Schuhl, « le Non-Être ne saurait être, et l'Être n'a pas d'existence concrète. On ne peut dire qu'il y ait quelque chose, car le sensible est inintelligible, et ce qui se conçoit n'a pas d'existence sensible. D'ailleurs, si quelque chose existe, on ne peut le connaître; enfin, si on le connaît, on ne

⁷³ Cité par P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, p. 45.

⁷⁴ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 34-35.

peut l'exprimer; car chacun interprète les mots à sa façon »⁷⁵. Barbara Cassin le rapporte d'une façon encore plus ramassée : « Il n'est rien, soutient Gorgias; d'ailleurs si c'est, c'est inconnaissable; [d'ailleurs] si c'est et si c'est connaissable, ce n'est pourtant pas montrable aux autres »⁷⁶.

Selon Protagoras, tout comme la raison ne peut affirmer ni nier l'existence de Dieu, elle ne peut non plus affirmer ni infirmer l'existence de l'être. Nous vivons, quant à l'existence de Dieu ou de l'être, dans l'incertitude et l'improbable. La vérité n'est pas dans les choses. Quand bien même elle y serait, on ne pourrait y accéder. Et s'il arrivait qu'on y accède, on ne pourrait pas énoncer cette vérité de façon objective.

Tout comme ce fut le cas pour l'existence de Dieu, même s'il ne l'affirme ni n'infirme, nous pouvons déduire que pratiquement l'être n'existe pas non plus pour Protagoras. La perplexité sceptique est incommode; même si on essaie d'y être fidèle d'un point de vue théorique, cette fidélité est impossible du point de vue pratique. La perplexité n'invite pas à l'action. Or il faut agir, la réalité elle-même, les besoins pressent à cela. Alors on en vient à accepter des vérités tout au moins provisoires pour pouvoir fonctionner. Des vérités subjectives, consensuelles qui suivent le mouvement des intérêts et des personnes.

4.3. Subjectivisme des sophistes

Le subjectivisme est encore un autre aspect important de la pensée des sophistes. Il est, comme pour les autres, lié au refus d'une vision objective de la réalité. Selon Protagoras, rien n'est, tout devient⁷⁷ et même Dieu ne fait pas exception. À l'exemple de Critias, Protagoras soutiendrait volontiers que Dieu, comme tout le reste d'ailleurs, est une *perception*. De même qu'il faut un sujet pour faire exister l'objet, il faut l'homme pour penser l'existence ou l'inexistence de Dieu. Ce que nous appelons être, c'est le devenir, le phénomène, et l'homme en est la mesure. «L'homme est la me-

⁷⁵ P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, p. 45.

⁷⁶ Barbara Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 430 ; cité par S. Vergnères, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 23.

⁷⁷ Cf. Platon, *Théétète*, 152 e.

sure de toutes choses, de celles qui sont [...] de celles qui ne sont pas »⁷⁸. Entendons l'homme comme individu ou comme groupe restreint de personnes et non comme généralité, comme espèce. « Cet homme qui évalue, commente S. Vergnières, ce n'est pas l'homme générique, c'est l'homme empirique, envisagé selon les cas comme individu ou comme collectif »⁷⁹. Chaque personne individuelle comme chaque groupe particulier est la mesure du réel. L'intelligence ne se soucie pas de chercher à saisir le réel dans son objectivité, elle se contente des impressions fluctuantes qui peuvent en découler. « Telles "m'apparaissent" à moi les choses en chaque cas, argumente Protagoras, telles elles "existent" pour moi; telles elles "t'apparaissent à toi", telles pour toi elles "existent" »⁸⁰. Étant donné qu'il n'existe pas de vérité objective, il n'existe pas non plus de vérité qui soit indépendante du sujet individuel ou collectif. La vérité se réduit à une opinion (*doxa*), à une émotion, à ce qui est perçu ici et maintenant. « Prouve-moi, soutient Protagoras, qu'elles ne sont pas individuelles les perceptions qui viennent à se produire pour chacun de nous ; ou bien, plutôt, que, ces perceptions venant à se produire à titre de perceptions individuelles, ce qui apparaît ne viendra nullement à se produire pour celui-là seul, ou, s'il faut employer le mot "exister", n'existera pas pour celui-là seul à qui cela apparaît »⁸¹. De même que tel sujet peut percevoir telle chose et décréter que c'est cela la vérité, il en est de même pour tel autre sujet. Et toutes ces opinions se valent. La vérité universelle est impossible et la science aussi par conséquent. Car « c'est l'universel qui est l'objet de la science »⁸².

Bref, Protagoras, fondateur du mouvement des sophistes, inaugure du même coup un subjectivisme, un relativisme absolu qu'il se propose d'enseigner. Au service de ce relativisme, il dispose de l'arme de la rhétorique. Ce relativisme renforcé par l'appétit de

⁷⁸ Platon, *Théétète*, 152 a.

⁷⁹ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 15.

⁸⁰ Platon, *Théétète*, 152 a.

⁸¹ Platon, *Théétète*, 166 c.

⁸² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1180 b 22 ; cf. X, 1180 b 15, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959.

l'argent le pousse à mépriser l'intelligence, le bon sens et des valeurs, telle la vérité.

5.- *Le sophiste, un inventeur-arrangeur de « vérités »*

Le logos des sophistes, tant au sens de *raison* que de *parole*, n'a pas pour but de chercher à dé-voiler le réel, à dé-couvrir son sens, mais à le lui imposer. « La fonction essentielle du logos, ce n'est pas le dévoilement d'une signification, c'est la déclaration »⁸³. Peu importe ce que l'on perçoit, l'important, c'est ce qu'on en dit et surtout de bien le dire. « Protagoras fait profession d'enseigner "comment on peut rendre plus fort le discours plus faible" [...] faire triompher d'une cause meilleure une cause moins bonne »⁸⁴. La vérité, loin d'être quelque chose d'objectif qu'il faille découvrir – cet aspect passif est très présent dans la perspective socratique –, à quoi l'intelligence doit se soumettre, se réduit à un énoncé subjectif, à une opinion, au mieux consensuelle, où brillent les techniques du langage pour le triomphe de l'efficacité. Chacun peut avoir « sa » vérité, « chacun de nous est la mesure de toutes choses, de celles qui sont comme de celles qui ne sont pas; les différences qu'il y a entre celui-ci et celui-là se comptent toutefois par milliers, pour cette raison précise que autres sont et apparaissent les choses à celui-ci, autres à celui-là. En outre, l'existence d'un savoir et d'un savant, tant s'en faut que je la nie; mais seulement celui que j'appelle un savant [*sophos*], c'est l'homme éventuellement capable d'opérer pour tel ou tel d'entre nous tel changement, qui lui fasse apparaître et être bonnes les choses qui actuellement lui apparaissent et lui sont mauvaises »⁸⁵. Le sophiste est ce savant. Son rôle est de considérer ces vérités multiples et de faire triompher celle qu'il estime utile ici et maintenant. Il sera d'autant plus savant qu'il parviendra, par la persuasion, à inverser l'opinion (*doxa*), à faire accepter comme vrai (*alèthès*) ce que l'on considèrerait jusque-là comme faux (*pseudos*). « L'orateur est capable d'inverser la *doxa* des citoyens par ses discours [...] Il peut tel un magicien faire apparaître comme juste ce qui ne l'était pas ou inversement. Cet art de la rhétorique [...] consiste à inverser les

⁸³ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 17.

⁸⁴ Cf. L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXIII.

⁸⁵ Platon, *Théétète*, 166 d.

valeurs, [à retourner] l'argument fort en révélant sa faiblesse et [à faire] valoir alors l'argument faible »⁸⁶. Le sophiste est vraiment celui dont l'habileté langagière permet de virer aussi facilement de bord⁸⁷.

À cause de ce pouvoir de persuasion, le sophiste se veut aussi un *paidagogos*, un éducateur. « L'éducation consiste, selon Protagoras, à opérer un changement qui fait passer d'une certaine manière d'être à celle qui vaut mieux »⁸⁸. Parce qu'il est un orateur, un savant éducateur, il se veut enfin un *therapeutès*, un médecin⁸⁹. À l'instar de celui-ci, il opère des changements sur les êtres humains. Ce que le médecin obtient par le biais des médicaments, il le réalise moyennant la parole⁹⁰. Contrairement au médecin du corps qui distingue les bien-portants des malades, le médecin que se veut être le sophiste n'opère aucune distinction entre le vrai (*to aléthés*) et le faux (*to pseudos*) que peut exprimer un jugement : « Personne ne juge faux »⁹¹! Et il n'y a pas d'opinions plus vraies que d'autres. L'opinion, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, « est toujours vraie »⁹²! La différence est qu'il y en a qui sont plus utiles que d'autres⁹³. Grâce à la parole persuasive, le sophiste fait changer les dispositions intérieures des gens pour en adopter d'autres estimées plus utiles. Son rôle consiste à opérer des changements dans l'âme des citoyens, à rendre bénéfique ce qui est pénible⁹⁴. La vérité suprême, ce n'est pas la vérité objectivement donnée, mais ce qui est utile. Le sophiste se donne pour tâche de faire apparaître comme vrai ce qui est faux, acceptable ce qui est inacceptable. Sophisme et rhétorique se rejoignent dans leur irrespect de la vérité et donc du réel⁹⁵.

⁸⁶ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 21.

⁸⁷ Cf. Platon, *Gorgias*, 456 a.

⁸⁸ Platon, *Théétète*, 167 a.

⁸⁹ Cf. Platon, *Théétète*, 167 b-c.

⁹⁰ Cf. Platon, *Théétète*, 167 a.

⁹¹ Platon, *Théétète*, 167 d.

⁹² Platon, *Théétète*, 167 a.

⁹³ Cf. Platon, *Théétète*, 167 b.

⁹⁴ Cf. Platon, *Théétète*, 167 c ; *Gorgias*, 456 b-c.

⁹⁵ Cf. L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXIII.

Conclusion sur les sophistes

Les sophistes étaient des hommes peu ou pas du tout attirés par la vérité et qui, en revanche, obéissaient à des intérêts particuliers, manipulaient la parole pour avoir, à tout prix, le dessus dans les débats⁹⁶. Contrairement aux présocratiques qui vivaient préoccupés de connaître la vérité objective des choses, leur approche du réel se révèle fondamentalement subjective. Et puisqu'ils ne témoignaient d'aucun intérêt pour l'objectivité, la vérité leur paraissait quelque chose de relatif, d'inexistant d'un point de vue théorique. La rhétorique – qui est un ensemble de techniques de maîtrise du langage et qui devait servir à conforter la diction du vrai – est utilisée pour faire valoir des points de vue subjectifs, quitte à ruser ou mentir. Mentir à qui mieux mieux devenait une mode, un moyen efficace pour réussir. Seuls les plus scrupuleux – les faibles! – pensaient qu'il existait une vérité objective, et refusaient de s'adapter à ce jeu de dupe où triomphaient les plus rusés, les plus adroits. Contrairement à ce que pensaient les sophistes, la vérité ne peut se réduire à une réalité purement subjective, passagère. Bien que mille et une fois bafouée, elle émerge sans cesse et finit toujours par prendre le dessus. L'avènement de Socrate se veut une contribution à ce réveil triomphant du vrai.

B.- Socrate contre la perspective sophistique

Tous les Grecs n'intégraient pas forcément la modélisation sophistique. Au V^e siècle, face au roi Créon par exemple qui pensait pouvoir décréter le vrai à partir de lui seul en édictant des lois contraires aux lois divines et naturelles, non seulement Sophocle lui opposait Antigone pour l'obliger de sortir de son subjectivisme et le ramener à une certaine objectivité, mais encore il lui fit, par un autre personnage (Hémon), tenir ce langage : « Va, ne laisse pas régner seule en ton âme l'idée que la vérité, c'est ce que tu dis, et rien d'autre »⁹⁷. Pareillement, face aux sophistes, Socrate fut Hémon, ce personnage de Sophocle.

⁹⁶ Cf. Platon, *Gorgias*, 457 d.

⁹⁷ Sophocle, *Antigone*, 705-706, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres ; cité par S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 11, note 2.

1.- *Qui était Socrate?*

On le connaît notamment par Aristophane⁹⁸, Xénophon⁹⁹ et surtout par son disciple Platon¹⁰⁰. Né vers 470 av. J.C., Socrate est fils d'une sage-femme¹⁰¹, Phénarète, et d'un sculpteur, Sophronisque¹⁰². Marié à Xanthippe¹⁰³, il eut trois fils : Lamproclès, Sophronisque et Ménexène¹⁰⁴.

On peut noter certaines traces de pythagorisme dans l'éducation de Socrate. En revanche, il n'a pas été formé par les maîtres de l'heure, les sophistes, car il n'avait pas assez d'argent pour payer leurs leçons¹⁰⁵. Socrate semble arriver à la philosophie par Anaxagore. D'abord fasciné par le *noûs* que ce dernier présentait comme étant le principe explicatif du réel, il fut vite déçu par le manque d'explication que fournissait Anaxagore sur la raison d'être même de ce *noûs*¹⁰⁶. Socrate prit alors distance de lui¹⁰⁷ tout comme il le fera des discours verbeux des sophistes. Il trouva sa voie avec l'oracle de Delphes et s'embarqua dans le rôle d'accoucheur des idées. À Théétète, il avoua : « Tu éprouves des douleurs de l'enfantement, et la raison en est que ton âme est non point vide mais grosse au contraire [...] Alors, plaisant jeune homme que tu es, tu n'as donc pas entendu dire que je suis le fils d'une sage-femme tout à fait distinguée et sérieuse, Phénarète ? [...] Et n'as-tu pas entendu dire aussi que je pratique le même métier ? [...] Quant à mon art d'accoucher à moi, il a, par ailleurs, toutes les mêmes propriétés que celui des sages-femmes, mais il en diffère en ce que ce sont des hommes, et non des femmes qu'il accouche; en ce que, en outre, c'est sur l'enfantement de leurs âmes, et non de leurs corps, que porte son examen. D'un autre côté, ce qu'il y a, dans

⁹⁸ Cf. Aristophane, *Nuées*.

⁹⁹ Cf. Xénophon, *Œuvres complètes*, t. III, *Les Helléniques, Apologie de Socrate, Les mémorables*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 261-415.

¹⁰⁰ Cf. F. Robert, *Littérature grecque*, p. 96.

¹⁰¹ La mère de Socrate accouchait les humains; lui, par la maïeutique, se donne pour fonction d'accoucher les esprits.

¹⁰² Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 298 b.

¹⁰³ Cf. Platon, *Phédon*, 60 a.

¹⁰⁴ Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 34 d ; Xénophon, *Mémorables*, II, 2.

¹⁰⁵ Cf. Platon, *Lachès*, 186 c; voir *Apologie*, 38 b.

¹⁰⁶ Cf. Platon, *Phédon*, 97 b e.

¹⁰⁷ Cf. Platon, *Phédon*, 97 b.

mon art à moi, de plus important, c'est d'être capable de faire sur la pensée d'un jeune homme, de toutes les manières possibles, l'épreuve de ce qu'elle enfante, et de voir si c'est un simulacre et une illusion, ou bien quelque chose de viable et de vrai. Le fait est que ce caractère même qui appartient aux sages-femmes, moi aussi je le possède »¹⁰⁸. Socrate passa sa vie à aider ses concitoyens à prendre soin de leur âme¹⁰⁹, à chercher la vérité et conformer leur vie avec cette vérité. Calomnié¹¹⁰ et condamné par un tribunal inique à boire la ciguë, il mourut héroïquement en 399.

2.- Socrate contre l'approche sophiste du réel

La vision socratique de la réalité est un démenti sans conteste apporté à celle des sophistes. Cette contestation se manifeste sur plusieurs plans : une vision différente tant du monde et de l'homme que de l'engagement philosophique.

2.1. Retour à la métaphysique présocratique

Les sophistes refusaient l'idée que les choses puissent avoir un *sub-strat*, quelque chose de plus fondamental que ce qui apparaît. L'être, dans la mesure où il existe, se réduirait au paraître et n'existerait que par rapport au sujet qui le perçoit. L'âme humaine elle-même, invisible, n'existait selon eux qu'en tant qu'elle animait le corps. Aussi mortelle que le corps, elle était anéantie avec la disparition du corps. Il n'y avait donc pas de raison de s'intéresser à elle plus qu'au corps. Entièrement mortel, l'homme ne pouvait espérer une vie dans l'au-delà, fut-ce aux « Îles des Bienheureux » où, selon les Grecs, l'âme du philosophe pouvait enfin rejoindre les dieux. De ces derniers, selon les sophistes, on ne pouvait non plus rien affirmer. Invisibles, on tendrait plutôt à penser qu'ils n'existent pas, car n'existe que ce qui apparaît.

Socrate s'inscrit en faux par rapport à de telles affirmations. Contrairement aux sophistes, il pense que les choses existent indépendamment du sujet qui les appréhende. Les choses ont un mode d'être qui leur est naturel et auquel il importe de se

¹⁰⁸ Platon, *Théétète*, 148 e-149 a ; 150 b-c.

¹⁰⁹ Cf. Platon, *Phédon* 67 c-e, 82 d; *Apologie* 36 c.

¹¹⁰ Cf. Platon, *Apologie*, 19 b-c ; 20 d.

soumettre pour les connaître¹¹¹. Socrate pense aussi que l'âme est immortelle et que le paraître n'épuise pas le réel¹¹². Aussi met-il l'accent sur ce qui est invisible, insiste-t-il sur l'intériorité. À temps et à contre temps, il invite ses contemporains à soigner leur intérieur, à prendre soin de leur âme. « C'est vers le dedans maintenant que l'attention se tourne, vers la découverte de ce monde intérieur que nous portons en nous et qui répond au concept socratique de l'âme [...] Il s'agit de rendre bon le monde intérieur, de faire que l'âme soit saine, bonne et belle »¹¹³, de découvrir la vérité (*aletheia*) de l'être profond du sujet, la faire émerger, l'accoucher.

2.2. *Socrate contre l'intrusion du philosophe dans la vie publique?*

Les sophistes mettaient l'engagement politique au premier plan de leur programme « philosophique ». Celui qui avait quelque compétence et qui vivait comme les présocratiques était considéré par eux « comme un sauvage qui ne joue pas le jeu et dénoue le lien social »¹¹⁴. Ce fut manifestement pour prolonger cette perspective que Thucydide, dans l'oraison funèbre qu'il fit en l'honneur de Périclès, proclamait : « Nous considérons l'homme qui ne prend pas part [aux affaires publiques] comme un citoyen non pas tranquille mais inutile »¹¹⁵. Il fallait s'engager dans la vie de la cité. Athènes était une toute petite cité et, avec l'avènement de la démocratie, tout citoyen, à tour de rôle, devait assumer les charges de sa gouvernance. Il faut cependant signaler que le citoyen n'était pas tenu à longueur de vie de s'occuper de façon permanente des affaires de l'État. L'activisme des sophistes semble pervertir un peu cette vision. Le « bon citoyen » devait alors faire comme Périclès : consacrer sa vie aux activités de la cité ou comme les sophistes, courir ici et là : être tout le temps sur les remparts sans que ce soit forcément pour l'édification du « bien commun » matériel et moral. Quelle fut alors la position de Socrate? N'est utile à la société que le citoyen qui se trouve tout le temps sous les feux de

¹¹¹ Cf. Platon, *Cratyle*, 387 d.

¹¹² Cf. Platon, *Cratyle*, 387 d.

¹¹³ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, pp. 19-20.

¹¹⁴ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 20.

¹¹⁵ Thucydide, II, 40, 2 ; cité par S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 44-45.

la rampe? Qu'en est-il alors du philosophe qui a besoin de temps pour méditer?

Socrate n'est évidemment pas contre la participation du philosophe dans la cité. Il n'est pas d'avis que ce dernier soit un parasite à la solde de la société et donc qui lui soit plus un poids qu'autre chose : le philosophe, comme tout citoyen, doit être utile à la société, contribuer à la consolidation et à l'accroissement du bien commun. Philosophe par excellence, Socrate en a lui-même donné l'exemple : non seulement il n'a pas déserté la vie active – il a servi son pays en tant que militaire et prytane¹¹⁶ –, mais encore, selon son propre témoignage, il n'a vécu que pour se rendre utile à ses concitoyens en les exhortant à respecter la hiérarchie des valeurs¹¹⁷. « Je ne fais rien d'autre [en effet] que de circuler partout; je vous engage, les plus jeunes comme les plus âgés, à n'avoir, ni pour vos corps, ni pour votre fortune, de souci qui soit antérieur à celui de l'amélioration de votre âme, ni qui soit même également fort; je vous dis que ce n'est pas de la fortune que naît le vrai mérite, mais que c'est le vrai mérite qui fait bonnes la fortune, les autres choses humaines aussi, toutes sans exception, dans les affaires privées comme dans celles de l'État »¹¹⁸. La vie philosophique de Socrate fut un engagement politique, citoyen.

Si Socrate n'est pas hostile à l'engagement civique, voire politique du philosophe et encore moins du citoyen non-philosophe, il s'oppose toutefois à tout engagement qui tendrait à se convertir en activisme. On ne peut donner ce qu'on n'a pas. Prétendre pouvoir agir en sage, semble-t-il insinuer, suppose aussi pouvoir prendre le temps de contempler. La contemplation importe beaucoup dans la recherche du vrai. Les sophistes, pour avoir surtout été des activistes, ne furent pas d'authentiques philosophes, mais seulement des charlatans qui prétendaient parler de ce qu'ils ignoraient¹¹⁹ tout en donnant l'impression d'en savoir quelque chose¹²⁰. Leurs hésitations et leurs incohérences elles-mêmes témoignent de leur ignorance. S. Vergnières commente : « Le juge se croit juste parce

¹¹⁶ Cf. Platon, *Apologie*, 29 e.

¹¹⁷ Cf. Platon, *Apologie*, 30 c ; *Ménon*, 80 a-d.

¹¹⁸ Platon, *Apologie*, 30 a-b.

¹¹⁹ Cf. Platon, *Gorgias*, 455 a; 459 c-d.

¹²⁰ Cf. Platon, *Gorgias*, 459 c-e.

qu'il est élu juge, le prêtre se croit pieux parce qu'il est nommé prêtre, de manière générale les hommes prétendent incarner immédiatement les vertus qu'implique leur fonction. C'est de cela que Socrate révèle la fausseté : les hommes s'abusent mutuellement parce qu'ils ignorent que devenir juste ou pieux est chose difficile »¹²¹.

Socrate tire la sonnette d'alarme contre l'hypocrisie de prétendre témoigner de ce que l'on n'est pas et dont on ne vit pas, bref contre l'imposture qui consiste à prétendre transmettre ce qu'on n'a pas soi-même. L'action intelligente et sage est celle qui se produit sur un fond de contemplation, qui est trempée de méditation. Aussi Socrate déconseille-t-il la vie essentiellement active et publique. Les Anciens comme Thalès de Milet ou Anaxagore méditaient et ne passaient pas leur temps à chercher les ovations des foules¹²². Le philosophe, à leur exemple, doit se garder de réduire l'être à l'apparaître, se protéger contre la tentation de faire de l'engagement public l'essence de son engagement philosophique. S'il est vrai qu'il est un ami de la sagesse et qu'il veut contempler la vérité et voir triompher la justice, il doit prendre sa distance par rapport à la foule¹²³. S'adonner à la vie publique n'est pas seulement périlleux pour sa vie philosophique, mais encore pour sa vie tout court. Être tout le temps sur les remparts, c'est se détourner de l'essentiel, c'est manquer à sa tâche de contemplateur de la vérité, c'est même courir le risque de se faire tuer prématurément¹²⁴. Il est une mort beaucoup plus digne du philosophe : celle qui consiste à se soustraire aux bruits de la gloire et des bénéfices du mensonge (*to pseudos*). Philosopher, c'est s'exercer à mourir, ce n'est cependant pas courir au suicide. Quelle que fût l'urgence de l'action, un peu de recul par rapport à cette pression ne peut que profiter à la vie philosophique et à la vérité de l'action. Socrate avait « l'étrange habitude de demeurer immobile pendant des heures, parfois en pleine rue, pour concentrer sa pensée sur quelque problème brusquement posé devant elle »¹²⁵. Il se place à l'antipode de la conception de l'idéal philosophique des sophistes, et renoue avec les

¹²¹ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, p. 45.

¹²² Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 281 c.

¹²³ Cf. Platon, *Apologie*, 32 a.

¹²⁴ Cf. Platon, *Apologie*, 31 d-e.

¹²⁵ F. Robert, *Littérature grecque*, p. 104 ; voir Platon, *Banquet*.

présocratiques¹²⁶ et fut tout heureux de les rejoindre, au moment opportun, pour continuer à contempler avec eux le vrai¹²⁷. « Ceux qui prétendent savoir ne savent pas mourir car ils sont encore attachés à leur savoir [...] La mort est une épreuve de vérité pour celui qui appelle à se détacher des réalités sensibles »¹²⁸. Plus calculateurs que sages, les sophistes s'agrippaient à l'efficacité et se faisaient le devoir de tirer le maximum de profits possibles du minimum qu'ils pouvaient avoir de connaissances sur le réel. Ils s'en allaient partout le claironner, se démenant pour en recevoir des ovations et d'autres retombées. La logique socratique se voudra autre.

2.3. Socrate contre le monnayage de la vérité

Selon les sophistes, science et richesse riment : le savoir (*sophia*, *gnomè*), et donc la connaissance du vrai, doit profiter économiquement à qui le « possède ». Le savant doit recevoir beaucoup d'argent pour la transmission de ses connaissances. Plus le savant fait de l'argent de ce qu'il connaît plus savant il est en sorte qu'il devient un charlatan qui passe son temps à réfléchir sur les façons de monnayer les « vérités qu'il possède ». Accroché aux choses sensibles, le sophiste se convertit en un débrouillard, en un magouilleur qui manipule la « vérité » en fonction des circonstances, des lieux et des personnes. Le savant, le philosophe qui n'agirait de la sorte se trompe de planète; il a, comme le dit Aristophane, la tête dans les nuages¹²⁹.

Socrate, pour sa part, refuse que le philosophe soit un détenteur de vérités. N'étant pas un détenteur de vérités, il doit passer son temps, s'il veut être philosophe, c'est-à-dire un ami de la vérité, à chercher cette dernière pour la contempler. S'il ne cherche pas le martyr – qui plus est le suicide – dans l'engagement politique et le bruit de la foule, en contemplant la vérité, en se détachant de plus en plus du sensible, il ne s'exerce pas moins à mourir. Mourir aux mœurs douteuses de ceux qui refusent les exigences de la vie de l'intelligence et qui se laissent mollement entraîner sur les

¹²⁶ Cf. Platon, *Gorgias*, 500c-d.

¹²⁷ Cf. Platon, *Apologie*, 40 c.

¹²⁸ Michel Malherbe et Philippe Gaudin, *Les philosophies de l'humanité*, Paris, Édit. Bartillat, 1999, p. 275.

¹²⁹ Cf. Aristophane, *Nuées*, voir F. Robert, *Littérature grecque*, p. 93.

sentes de la vie facile, s'emprisonner dans le « ce qui va de soi ». En conséquence, il peut arriver qu'il paraisse maladroit, qu'il ait l'air ridicule lorsqu'il se retrouve parmi ceux qui sont rivés aux choses sensibles et qui ont des préoccupations contraires aux siennes¹³⁰. Habitué à rechercher l'objectivité et à contempler le vrai, les propos qu'il tient sont exempts du tumulte des intérêts¹³¹.

Parce qu'il est un ami de la sagesse-vérité, le philosophe est un homme libre qui, selon Socrate, ignore « le chemin qui mène à la place où se tient l'Assemblée du Peuple ». Pareillement, il ignore où siègent les juges et se tient à distance des intrigues et des magouilles¹³². Socrate poursuit : « Toutes ces choses, [le philosophe] ne sait même pas qu'il ne les sait pas »¹³³, son esprit est trop occupé à rechercher la vérité. Tel n'est pas cependant pas le cas pour les activistes qui, en vue de protéger leurs intérêts mesquins, courent les Assemblées, soutiennent n'importe quoi¹³⁴. Tout doit leur être matériellement profitable. Habiles et retors, ce sont des esclaves qui obéissent à des mobiles lucratifs qui leur commandent comme des maîtres¹³⁵.

Socrate, un peu comme les sophistes, sillonnait Athènes : reculer ne signifie pas réclusion ni désengagement. Cependant, contrairement à ces derniers qui pensaient que le savant devait vendre cher ce qu'il connaissait et qui restaient attentifs aux intérêts partisans, Socrate, par amour de la vérité, conservait sa liberté de recherche sans rien réclamer en contre-partie¹³⁶. Non seulement il ne se faisait pas payer par les jeunes qui s'approchaient de lui, mais encore il refusait de prétendre leur enseigner quoi que ce soit¹³⁷. Comment leur enseignerait-il la vérité s'il n'en était lui-même que le serviteur et non le fabricant ni le maître? Comment accepterait-il de recevoir de l'argent pour ce dont il n'était pas le maître, mais qui relève du bien commun, qui est le bien de tout un chacun?

¹³⁰ Cf. Platon, *Phèdre*, 249 d.

¹³¹ Cf. Platon, *Théétète*, 172 d.

¹³² Cf. Platon, *Théétète*, 173 d.

¹³³ Platon, *Théétète*, 173 e.

¹³⁴ Cf. Platon, *Théétète*, 172 c.

¹³⁵ Cf. Platon, *Théétète*, 173 a.

¹³⁶ Cf. Platon, *Apologie*, 19 e-20 c.

¹³⁷ Cf. Platon, *Ménon*, 82 a-b.

Si Socrate ne prétendait rien enseigner, il aidait cependant, par le biais de questions insistantes et tenaces¹³⁸, à accoucher de ce bien commun aux hommes et aux dieux et qui est enfoui en chacun de nous. Ce faisant, il accomplissait une mission qu'il ne s'était pas lui-même octroyée, mais qu'il avait reçue de la divinité.

3.- *Le dialogue au service du vrai*

La parole des sophistes vise à mettre en exergue leur personne et leur opinion personnelle. Ce qui intéresse, ce n'était pas la vérité objective, mais les intérêts. Au service de cette vérité partisane, la machine de la rhétorique. Un discours persuasif, arrogant, surplombant¹³⁹. Les sophistes sont fiers de leur art qu'ils estiment noble et se déchargent de l'usage négatif que l'on en fait¹⁴⁰. Visiblement, l'art oratoire des sophistes est, selon Socrate, quelque chose de laid, de pernicieux et d'intrinsèquement immoral. Sa visée principale n'est pas la vérité mais la flatterie et le mensonge intéressé¹⁴¹.

Parce que leurs discours ne sont pas au service de la vérité, Socrate considère les sophistes comme des bavards dont les paroles ont peu de contenu. Le savoir dont ils se vantent devait être un savoir surhumain, mystérieux, puisque incompréhensible par la raison humaine¹⁴² – entendons raison au sens de faculté de connaître sans qu'elle ne soit infléchie par quelque intérêt qui soit en deçà de la vérité. On comprend tout de suite que Socrate ironise, car les sophistes sont plutôt, selon lui, des ignorants qui, par leur vulgarité et leur sans-gêne, caracolent devant la foule¹⁴³. Leur savoir est plutôt infra-rationnel, non-scientifique – nous y reviendrons – et donc encore moins surhumain. Selon Socrate, même leur art oratoire n'est pas une science (*épistémè*), mais une *technè*, un « savoir-faire », quelque chose d'empirique (*imperia*)¹⁴⁴ dont le but est de

¹³⁸ Cf. Platon, *Le petit Hippias*, 372 b.

¹³⁹ Cf. Platon, *Gorgias*, 461 d.

¹⁴⁰ Platon, *Gorgias*, 456 e-457 a.

¹⁴¹ Cf. Platon, *Gorgias*, 463 d-464 a -b.

¹⁴² Cf. Platon, *Apologie*, 20 e.

¹⁴³ Cf. Platon, *Hippias mineur*, 367 c ; voir 375 d ; 371.

¹⁴⁴ Cf. Platon, *Phèdre*, 260 e ; 270 b.

flatter et tromper¹⁴⁵. Il faut alors un réajustement de la fonction du langage et une autre conception de la vérité¹⁴⁶. Ainsi, tout comme les présocratiques s'étaient exprimés en aphorismes, contrairement à Homère et à Hésiode qui utilisaient surtout la poésie et rarement la prose, tout comme les sophistes avaient refusé le style laconique des présocratiques pour adopter celui des discours-fleuves comme véhicule de ce qu'ils vendaient comme vérité, tant la parole socratique que sa conception du vrai se voudront différentes de celles de ces derniers.

Contrairement aux sophistes, ce qui intéresse Socrate, ce n'est pas se mettre en avant, prendre le dessus et gagner de l'argent, mais le triomphe de la vérité¹⁴⁷. Contre leurs longs discours¹⁴⁸ qui cherchaient à éblouir, il choisit le débat¹⁴⁹. Fuyant leur rhétorique évasive et creuse, le dialogue simple et clair devient pour Socrate une nouvelle pratique de langage dans la recherche du vrai¹⁵⁰. Il faut reconnaître que, bien avant lui, les sophistes dialoguaient¹⁵¹, mais ils ne cherchaient pas tant le triomphe de la vérité que celui de leur point de vue personnel ou un relatif consensus¹⁵². C'est ce que semble faire remarquer Adimante dans une critique qu'il fit, par transposition, à Socrate¹⁵³. Non seulement Socrate ne cherche pas à se mettre en avant dans ses dialogues, mais il ne s'arrête pas non plus à quelque chose de simplement consensuel. Il cherche à faire surgir la vérité qui est présente, mais en sommeil au fond de chaque personne humaine. Là où, dans les dialogues, les sophistes monopolisaient la parole, embobinaient l'interlocuteur par des discours fuyants, imprécis, Socrate se contente de poser des questions¹⁵⁴, de le tourner et le retourner¹⁵⁵ pour obtenir des préci-

¹⁴⁵ Cf. Platon, *Gorgias*, 462 c.

¹⁴⁶ Cf. Platon, *Ménon*, 99 e.

¹⁴⁷ Cf. Platon, *Gorgias*, 458 a-b.

¹⁴⁸ Cf. Platon, *Gorgias*, 458 b ; 465 e.

¹⁴⁹ Cf. Platon, *Le Petit Hippias*, 373 a.

¹⁵⁰ Cf. Platon, *Lachès*, 186 d-e.

¹⁵¹ Cf. Platon, *Gorgias*, 457 c.

¹⁵² Cf. Platon, *Gorgias*, 457 d.

¹⁵³ Cf. Platon, Platon, *République*, VI, 487 c.

¹⁵⁴ Cf. Platon, *Gorgias*, 462 a.; *Théétète*, 166 a.

¹⁵⁵ Cf. Platon, *Lachès*, 187 e-188 c.

sions¹⁵⁶. Cette méthode qu'il porte à son paroxysme, ressemble, comme l'affirme Adimante, à un jeu de trictrac où il s'agit non de poser des jetons, mais des paroles, où les mauvais joueurs se retrouvent finalement coincés, empêtrés dans leurs propres contradictions¹⁵⁷. Ce qui peut faire la joie de quelques-uns¹⁵⁸, mais qui fâche naturellement le plus grand nombre¹⁵⁹.

Toute sa vie, Socrate se bat contre le parler compliqué. À la veille de sa mort, il confesse avoir ignoré la rhétorique des tribunaux, laquelle souvent n'est pas au service de la vérité¹⁶⁰. Le langage socratique ne fut jamais au service du locuteur qui le manie. Jamais Socrate n'a cherché à persuader au détriment de la vérité objective. Il évite les longs monologues des orateurs qui charment leur auditoire et qui prétend lui apprendre quelque chose. Il semble clair que pour lui on ne peut rien enseigner à personne¹⁶¹. On peut, en revanche, inviter, exhorter à cheminer, à apprendre par soi-même, à découvrir la vérité enfouie en soi-même. Ce travail de réveil de la vérité exige le sens de l'objectivité, l'ouverture à l'universel.

4.- Accéder au vrai suppose avoir accédé à l'universel

Le vrai n'est pas un universel, mais un transcendantal. L'universel est une abstraction logique qui dit ce qu'il y a de commun entre plusieurs réalités singulières sans forcément tenir compte de leurs spécificités, contrairement au transcendantal qui englobe non seulement ce qu'elles ont de commun, mais encore ce qu'elles ont de spécifique. Le transcendantal dont il est ici question diffère de celui de Kant, lequel renvoie à quelque chose d'*a priori*, d'étranger à l'expérience sensible. Les idées transcendantales de Kant : le moi (l'âme), le monde, Dieu, relèvent de la raison pratique¹⁶². Elles sont des noumènes et non des connaissances. La

¹⁵⁶ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 286 e.

¹⁵⁷ Cf. Platon, *Platon, République*, VI, 487 b-c.

¹⁵⁸ Cf. Platon, *Lachès*, 187 b.

¹⁵⁹ Cf. Platon, *Théétète*, 167 d-168 b.

¹⁶⁰ Cf. Platon, *Apologie*, 17 a-18 a.

¹⁶¹ Cf. Platon, *Ménon*, 82 a-b.

¹⁶² Cf. Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, t. 2, *Morale et politique*, « À la recherche de la vérité », J. Vrin, Paris, 1981, p. 167.

connaissance n'est, selon Kant, qu'expérimentale et non spéculative. Nous avons fait allusion aux transcendants métaphysiques parce que la vérité, comme l'être, l'un, le beau, le bien, en fait partie. La démarche socratique montre que l'accès au transcendantal qu'est le vrai passe par l'universel dont témoignent les définitions. Ce que naturellement les sophistes, hormis peut-être Prodicos, n'envisageaient pas.

Les sophistes dialoguaient sans trop tenir compte des règles ni des principes. La plupart des principes de la rhétorique étaient d'une élasticité qui permettait de prouver tout et son contraire. C'est le cas par exemple du vraisemblable. « Un exemple cité par Aristote montre, écrit L. Bodin, ce qu'il faut entendre sous ce mot : Un homme est poursuivi pour coups et blessures. Est-il peu robuste ? On soutiendra que l'accusation est *invraisemblable*, l'accusé n'ayant pu commettre le délit. Est-il vigoureux et bien constitué ? On soutiendra encore que l'accusation est *invraisemblable*, l'accusé étant trop naturellement exposé à paraître coupable »¹⁶³. Socrate dénonce ce jeu de dupe qui assimile le *to on* au *ouk on*, l'être au non-être. Pour que l'exercice dialogique soit fructueux et ne s'enlise dans des considérations arbitraires, il exige que les interlocuteurs s'entendent sur des principes beaucoup plus rigoureux : énoncer le sens précis des termes impliqués dans le débat. L'exercice se révèle laborieux. Témoins deux ou trois essais.

Un débat s'ouvre autour de la vertu. Socrate exige que Ménon dise ce qu'il entend par vertu (*arété*). C'est facile à dire, répartit ce dernier. Pour énoncer la nature de la vertu, il se limite à énumérer : la vertu du jeune homme, celle de la femme, puis de l'enfant « selon que c'est une fille ou un garçon »¹⁶⁴. Le Général Lachès à qui Socrate demande de définir le courage (*andreia*)¹⁶⁵ ne procède pas autrement : le courage, soutient-il, c'est « quand on accepte de rester dans le rang et de repousser l'ennemi, au lieu de prendre la fuite devant lui »¹⁶⁶, comme si le courage était un soldat qui résistait à l'ennemi.

¹⁶³ L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, p. XXIII.

¹⁶⁴ Cf. Platon, *Ménon*, 71 e.

¹⁶⁵ Cf. Platon, *Lachès*, 190 e.

¹⁶⁶ Platon, *Lachès*, 190 e.

Pareillement, Hippias s'engage dans un débat autour de la question du beau (*kalon*). Socrate lui demande de définir le beau. Hippias trouve que c'est un « bien mince objet d'instruction »¹⁶⁷. Pourtant, la question se complique dès lors qu'il commence à y répondre : il confond la nature du beau (son essence) avec ce à quoi s'applique cette nature-essence (un bel objet ou une belle personne...)¹⁶⁸. Hippias confond la compréhension du concept avec son extension. Le *quid est*, le « qu'est-ce que c'est » est selon lui identique à tel *ens* particulier, en sorte que la beauté serait « une belle vierge »¹⁶⁹ ou un « une belle jument »¹⁷⁰ par exemple.

Hippias fait une deuxième tentative qui ne réussit pas mieux, car il assimile la définition à une propriété, une qualité. Le beau, c'est selon lui tout ce qui est paré d'or¹⁷¹ ou quelque objet en bois de figuier¹⁷². Socrate réitère sa question¹⁷³. Hippias tente une dernière réponse : être beau, « c'est [le fait] d'être riche, d'être bien portant, d'être honoré par les Grecs, de parvenir à la vieillesse, d'ensevelir dignement ses propres parents, d'être soi-même enterré, dignement et magnifiquement, par ses propres enfants »¹⁷⁴. Il fait ce que fit Ménon dans le cas de la vertu¹⁷⁵ ou le jeune géomètre Théétète en ce qui se rapporte à la science (*épistémè*): Hippias, pour définir, énumère. Tout comme ce n'est pas seulement qualifier, définir ne consiste pas non plus à énumérer ou à donner des exemples¹⁷⁶.

De prime abord, les interlocuteurs de Socrate croient facile d'énoncer en quoi consiste le réel. Ils s'en repentent dès leur première tentative. Si Théétète sut « trouver une formule d'ensemble qui définit tous les nombres irrationnels : il ne saura pas [...] trouver une formule suffisante pour définir la science; et le dialogue, qui

¹⁶⁷ Platon, *Le Grand Hippias*, 286 e.

¹⁶⁸ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 287 d.

¹⁶⁹ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 287 e.

¹⁷⁰ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 288 b.

¹⁷¹ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 289 e.

¹⁷² Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 291 c.

¹⁷³ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 291 c.

¹⁷⁴ Platon, *Le Grand Hippias*, 291 d-e.

¹⁷⁵ Platon, *Ménon*, 70 e.

¹⁷⁶ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 298 d-e, 300 b-301 c; cf. *Lachès*, 199 e.

avait pour objet la découverte de cette formule, s'achèvera sans conclusion, de même que l'entretien avec Hippias, où l'Idée de la beauté s'avère tout aussi insaisissable. Nous vivons, selon la *République*, prisonniers en une caverne, le dos tourné à l'entrée, regardant toujours la paroi du fond, où se meuvent des ombres »¹⁷⁷ et nous prenons ces dernières pour la réalité. Accéder au vrai suppose sortir de cette caverne, c'est-à-dire de la prison de la subjectivité, aller au-delà des apparences, des phénomènes et des opinions (*doxai*) et découvrir le réel (*to on*) dans son objectivité. Cet effort suppose, entre autres, l'établissement de paramètres clairs telles les définitions.

5.- *Définir pour circonscrire*

Selon Aristote, Socrate fut le premier à insister, voire à inventer la méthode des définitions¹⁷⁸. Il nous semble que cette affirmation doit être prise avec un peu de nuance, car bien avant Socrate, le sophiste Prodicos se souciait déjà de la question¹⁷⁹. « Prodicos, écrit Fernand Robert, [fut un] spécialiste pointilleux de définitions lexicologiques et de distinctions entre synonymes »¹⁸⁰. Socrate lui-même regrette, par ironie sans doute, de n'avoir pas pu bénéficier de ses leçons. N'étant pas riche, il ne pouvait probablement pas déboursier les cinquante drachmes¹⁸¹ qui lui auraient permis d'y avoir accès¹⁸². Cinquante drachmes étaient une somme pharamineuse. Au IV^e siècle encore, lorsqu'il fut décidé, pour encourager la participation aux affaires publiques, de donner une gratification aux commis de l'État athénien, certains recevaient une drachme, d'autres devaient tout simplement se contenter de quelques oboles¹⁸³. Dans le *Ménon*, Socrate semble pourtant reconnaître que

¹⁷⁷ F. Robert, *Littérature grecque*, p. 99.

¹⁷⁸ Aristote, *Métaphysique*, I, 6, 987 b 3.

¹⁷⁹ F. Robert, *Littérature grecque*, p. 91.

¹⁸⁰ Cf. L. Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, introduction, p. XXIII ; Cf. F. Robert, *Littérature grecque*, p. 91.

¹⁸¹ Cf. Platon, *Cratyle*, 384 b.

¹⁸² Bien que noblesse de naissance ne signifie pas forcément richesse, il est à remarquer que Socrate, contrairement à Platon, n'était pas noble de naissance. Il était « issu du bas peuple, plébéien de naissance et de cœur », et n'a jamais été riche non plus. Cf. H. Arvon, *L'athéisme*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1967, p. 107.

¹⁸³ Cf. Robert Cohen, *Athènes, une démocratie*, p. 216.

Prodicos fut son maître¹⁸⁴. Ce peut être toujours par ironie tout comme ce peut être une façon franche de reconnaître qu'il l'a précédé dans le travail de recherche des définitions¹⁸⁵. Quoi qu'il en soit, Socrate se révèle différent de Prodicos. Et c'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faudrait entendre l'affirmation d'Aristote à savoir qu'il fut l'inventeur de la méthode des définitions.

Contrairement aux efforts de Prodicos qui aboutissaient à des tergiversations et des jeux de mots et qui ont plus servi la cause sophiste que celle de la vérité, la recherche des définitions fut pour Socrate un passage obligé sur le chemin du dé-voilement des choses et donc de la découverte de la vérité. Il fallait sortir du subjectivisme sophistique et dé-couvrir l'universel sans lequel la science est impossible¹⁸⁶. Comme l'indique Aristote, Socrate fut le premier à aborder le problème avec sérieux et rigueur¹⁸⁷.

Les définitions visent à surmonter la diversité du réel¹⁸⁸ et à retenir ce qu'il a de semblable, d'analogue¹⁸⁹. La connaissance des définitions permet d'échapper à la tyrannie de l'opinion¹⁹⁰, de préciser sa pensée¹⁹¹, de s'acheminer vers le vrai et de pouvoir le découvrir sous quelque forme qu'il se présente. Par exemple, la rapidité n'est pas seulement le fait que le cheval aille vite, mais « la capacité d'exécuter beaucoup d'actes en peu de temps [...] eu égard aussi bien à l'émission de la voix qu'à la course et à tout le reste »¹⁹². Aussi, à celui qui discourt au sujet des belles choses, faut-il demander ce qu'il entend déjà par beauté. C'est en fonction de ce repère qui interdit les divagations¹⁹³ qu'on pourra comprendre ce qu'il veut dire en faisant allusion aux belles choses lesquelles doivent proba-

¹⁸⁴ Cf. Platon, *Ménon*, 96 d.

¹⁸⁵ Cf. Platon, *Charmide*, 163 d.

¹⁸⁶ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1180 b 22.

¹⁸⁷ Cf. A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, t. 3, p. 11.

¹⁸⁸ Cf. Platon, *Ménon*, 75 a.

¹⁸⁹ Cf. Platon, *Lachès*, 191 d-e ; cf. Aussi 189 e-190 d ; 198 d ; *Le Grand Hippias*, 292 d ; *Ménon*, 72 c et e, 73 d.

¹⁹⁰ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 299 a-b.

¹⁹¹ Platon, *Lachès*, 194 c ; *Le Grand Hippias*, 286 e.

¹⁹² Platon, *Lachès*, 192 b.

¹⁹³ Platon, *Ménon* 79 ; *Apologie*, 21-30.

blement être aussi diverses les unes que les autres¹⁹⁴. Cependant, comment définir quand on ne connaît pas? Socrate lui-même prétend ne rien savoir¹⁹⁵. Comment chercher ce qu'on ne connaît pas et même si l'on se mettait à le chercher, comme saurait-on qu'on l'a trouvé ou pas? C'est ce qu'exprime le paradoxe de Ménon¹⁹⁶.

On ne cherche ni quand on connaît ni quand on ne connaît pas. On ne peut se mettre à chercher ce qu'on connaît puisqu'on le connaît déjà et quand on ne connaît pas, on ne peut non plus se mettre à chercher, puisqu'on serait incapable de se donner un objet de recherche, d'identifier cet objet alors même qu'on l'aurait trouvé¹⁹⁷.

Socrate résout le paradoxe, nous semble-t-il, de deux façons. En introduisant l'opinion comme intermédiaire entre la connaissance et l'ignorance, d'une part; et d'autre part, en recourant à la préexistence de l'âme.

Socrate considère qu'il faut se défaire de l'idée qu'il y aurait un infranchissable abîme entre l'ignorance et la science. Si d'un côté se trouve la science (*épistémè*) – Platon écrit aussi *sophia* – et de l'autre l'ignorance (*amathia*), entre les deux, il existe une passerelle : l'opinion (*doxa*). Quand on n'est pas savant, on n'est pas forcément ignorant¹⁹⁸. Le fondement de la science est la raison, l'argumentation. Il peut aussi exister, à côté des connaissances scientifiques, un type de « savoir » qui ne soit pas scientifique, mais qui relève de l'opinion, parce que non argumenté¹⁹⁹. On peut alors ne pas avoir une connaissance scientifique de la réalité et se mettre à chercher à partir d'une opinion qu'on s'en est faite. Il peut arriver qu'en argumentant son opinion on obtient qu'elle accède au statut de connaissance scientifique. Nous y reviendrons un peu plus loin.

La deuxième façon dont Socrate semble résoudre le paradoxe de Ménon est l'idée de la préexistence de l'âme. Cette idée donne lieu à la théorie de la réminiscence, laquelle paraît beaucoup plus pla-

¹⁹⁴ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 286 c-d.

¹⁹⁵ Voir par exemple Platon, *Ménon*, 71 a-b.

¹⁹⁶ Cf. Platon, *Ménon*, 80 d.

¹⁹⁷ Cf. Platon, *Ménon*, 80 e.

¹⁹⁸ Cf. Platon, *Banquet* 202 a.

¹⁹⁹ Cf. Platon, *République*, V, 477 a.

tonicienne que socratique²⁰⁰. Toujours est-il que Platon la met sur les lèvres de son maître.

Platon présente Socrate comme quelqu'un qui pense que l'âme humaine (*psychè*) préexiste au corps (*soma*)²⁰¹ et qu'elle contemplant les idées (*eidos*) avant qu'elle ne soit liée à ce corps. Cette liaison elle-même résulte d'une chute²⁰². Platon ne donne pas d'explication quant à la cause de cette chute. Le corps devient pour l'âme un tombeau (*sèma*), une prison qui la limite dans ses capacités²⁰³. Il arrive toutefois qu'elle se souvienne des réalités qu'elle avait préalablement contemplées²⁰⁴. Toute la vie même du philosophe est un effort de ressouvenir, effort pour se rapprocher de la condition première de l'âme²⁰⁵. La vérité est *a-letheia*, non-oubli²⁰⁶, la connaissance un remémorer²⁰⁷. Si on cherche ce qu'on ignore, c'est qu'on se souvient que l'on savait ce que c'était. Il est impossible « au même sujet à la fois de se souvenir de la même chose et de ne point la savoir »²⁰⁸. Chercher, apprendre, savoir c'est simplement se ressouvenir²⁰⁹, se rappeler ce qu'on savait déjà et qu'on avait oublié. La méthode socratique, la maïeutique, concourt à ce ressouvenir, à la dé-couverte du vrai.

Confiant dans la nature humaine, Socrate mène ses investigations. Il part du bon sens commun déformé par les préjugés pour parvenir à une vision universelle. La définition permet de délimiter le champ de recherche et de pouvoir dé-couvrir la vérité embourbée dans les opinions et les préjugés. Bien circonscrire, bien définir ce dont on parle²¹⁰, pour éviter la verbosité oiseuse des débats²¹¹, les tergiversations et les divagations des sophistes. L'obligation de

²⁰⁰ Cf. F. Robert, *Littérature grecque*, p. 98.

²⁰¹ Cf. Platon, *Timée*, 41 d-e.

²⁰² Cf. Platon, *Timée*, 42 a; *Phèdre*, 248 c-e.

²⁰³ Cf. Platon, *Cratyle*, 400 b ; *Timée*, 42 a ; *Phédon*, 65 a-b.

²⁰⁴ Cf. Platon, *Phèdre*, 249 b-c.

²⁰⁵ Cf. Platon, *Timée*, 42 b; *République*, 436 a – 445 e ; *Phédon*, 65-66 ; 68 b-69 d ; 82 b-84 b ; *République*, X, 619 c-b.

²⁰⁶ Cf. Janine Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980, p. 172.

²⁰⁷ Cf. Platon, *Théétète*, 191 b-e.

²⁰⁸ Platon, *Théétète*, 166 a.

²⁰⁹ Cf. Platon, *Ménon*, 81 c ; *Phédon*, 72 e-73 a ; 75 e.

²¹⁰ Platon, *Ménon* 79 ; *Apologie*, 21-30.

²¹¹ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 286 e.

définir est peut-être l'apport le plus décisif de Socrate à la philosophie²¹².

6.- Une ignorance ironique qui démasque le faux

Connaître, c'est se re-souvenir. Pourtant, Socrate cherche la vérité tout en prétendant ne rien connaître²¹³ : « Chez moi il n'y a point d'enfantement de savoir, et le reproche que précisément m'ont déjà fait bien des gens, de poser des questions aux autres et de ne rien produire moi-même sur aucun sujet faute de posséder aucun savoir, est un reproche bien fondé »²¹⁴. Ce que je sais, aimait-il dire, c'est que je ne sais rien. Non seulement Socrate reconnaît qu'il ne sait rien, mais encore se montre-t-il toujours prêt à apprendre de ses interlocuteurs²¹⁵ et à revenir sur ce qu'il avait déjà appris si on le convainc du contraire²¹⁶. Ce qui est d'autant plus paradoxal que ses discussions révèlent qu'il n'est pas aussi ignorant qu'il le prétend. S'il est vrai que l'âme contemplant la vérité avant de « tomber » dans le corps, s'il est vrai que connaître, c'est remémorer cette vérité antérieurement contemplée et que tout homme peut le faire pour l'avoir contemplée, Socrate n'est donc pas aussi ignorant qu'il le prétend, d'autant plus que son agir témoigne du contraire. Mais comment pourrait-il s'afficher comme *connaisseur* ou comme *savant* ou *sage*, lorsque ce qu'il semble savoir est si différent de ce que prétendent savoir ceux que la foule tient pour des connaisseurs, des savants? Si Socrate a un « savoir », c'est un savoir que nous pouvons qualifier d'humain au sens noble du terme, par opposition au savoir des sophistes que lui-même, par ironie, a qualifié de surhumain²¹⁷.

Kierkegaard fit une thèse sur l'ironie de Socrate. Selon lui, Socrate est le fondateur de ce concept²¹⁸. Il l'a beaucoup utilisée dans son nouveau mode de langage : les dialogues. Il s'en est tellement ser-

²¹² Cf. Xénophon, *Mémorables*, IV, 6.

²¹³ Cf. Platon, *Le Petit Hippias*, 369 d-e ; 372 b ; *Apologie*, 20 c-d.

²¹⁴ Platon, *Théétète*, 150 c.

²¹⁵ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 286 d-e.

²¹⁶ Cf. Platon, *Gorgias*, 461 d.

²¹⁷ Cf. J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 156.

²¹⁸ Cf. Soren Kierkegaard, *Le concept d'ironie*, dans *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, éditions de l'Orante, 1975, p. 20-21.

vi qu'il finit par en être victime²¹⁹. Comme un taon, de toute part, il piquait et repiquait son interlocuteur²²⁰. Ses questions démasquaient leur faiblesse et révélèrent au grand jour leur ignorance²²¹. « Comme Samson, Socrate secoue les colonnes qui soutiennent le temple de la connaissance et précipite le tout dans le néant de l'ignorance »²²². En même temps qu'il fut admiré par plus d'un²²³, il fut également honni par les faiseurs d'opinion (*doxa*). « La cité et l'opinion commune détestent naturellement l'ironie »²²⁴, signale Jacques Maritain.

Ce qui désarçonne d'autant plus dans l'ironie socratique est ce refus de mettre en avant ce qu'il sait, tout en laissant le champ libre à l'interlocuteur pour qu'il étale ses opinions (*doxai*) qu'il pense être des vérités, des connaissances solides, certaines²²⁵. Une fois cet étalage fait, Socrate, par des questions ciblées ou de petites objections²²⁶, lui fait reconnaître les contradictions de ses opinions. Ce qui amène l'interlocuteur – qui, finalement, découvre toujours quelque vérité²²⁷ – à se rendre compte qu'il ne savait pas plus que Socrate qui déclarait ne rien savoir. En d'autres termes, l'ignorant ce n'est pas celui qui déclare ne rien savoir, mais celui qui croit savoir alors qu'il cafouille, se contredit sur ce qu'il croyait savoir. Il n'y a pire ignorant que l'ignorant qui croit savoir!²²⁸ Mais « comment peut-on savoir que l'on ne sait rien ? »²²⁹ si l'on ne sait pas déjà ce que c'est que savoir quelque chose?

²¹⁹ Cf. S. Kierkegaard, *Essai sur le concept d'ironie*, 1841 ; voir J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 20.

²²⁰ Cf. Platon, *Apologie*, 30 e-31 a.

²²¹ Cf. Platon, *Phèdre*, 230 d.

²²² Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 139, cité par J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 20.

²²³ Cf. Platon, *Lachès*, 200 c-d.

²²⁴ J. Maritain, *La philosophie morale*, t. 1, p. 20.

²²⁵ Cf. Platon, *Lachès*, 194 c ; 200 e ; *République*, I, 337 a.

²²⁶ Cf. Platon, *Le Grand Hippias*, 287 a.

²²⁷ Cf. Platon, *Théétète*, 150 d-e.

²²⁸ Cf. Platon, *Alcibiade*, 116 e-118 b.

²²⁹ Michel Malherbe et Philippe Gaudin, *Les philosophies de l'humanité*, p. 276.

7.- Existence de vérités objectives

Socrate, dans ses enquêtes, sans pourtant le chercher, prend toujours le dessus en tant qu'il se reconnaît ignorant. En cela, il sait quelque chose : il se reconnaît ignorant. Son ignorance (*amathia*) devient connaissance (*sophia*, *épistémè*), contrairement à ceux qui pensaient savoir et qui, en réalité, ne savent rien. Leur connaissance devient ignorance. La vérité est étrangère aux connaissances qu'ils prétendent avoir.

Plus encore, si Socrate avoue ne pas savoir, ce n'est pas parce qu'il ne croit pas en la connaissance (*épistémè*). Socrate n'est pas un sceptique à l'instar des sophistes. Il pense que la vérité existe, mais il déclare ne pas la connaître. S'il se met à la chercher, c'est parce qu'il n'est justement pas un sceptique : il pense qu'on peut la connaître. S'il déclare ignorer ce que c'est que la vérité (*alethéia*), c'est parce que, d'une part, mettre en avant ce qu'il sait ne faisait pas partie de sa mission: « le Dieu, dit-il, me force à pratiquer l'accouchement, tandis qu'il m'a empêché de procréer »²³⁰; d'autre part, il ne pouvait avouer connaître quelque chose puisqu'il n'est jamais de l'avis des sophistes que la foule considère comme étant des savants. Pour la foule, on ne peut être qu'un ignorant quand on se trouve toujours en désaccord avec les savants²³¹. Ce que les sophistes considéraient comme vérité (*alethéia*), comme savoir (*sophia*, *épistémè*), est pour Socrate mensonge (*to pseudos*), ignorance (*amathia*), au mieux : *doxa*, opinion. Les sophistes naagent entre le faux et le probable tout en cherchant à faire accroire qu'ils ont la science et la vérité. Ce qui est un outrage à l'intelligence et à la morale.

Nous avons vu que pour Socrate, il peut exister un pont entre l'ignorance (*amathia*) et la science (*épistémè*): l'opinion (*doxa*). L'opinion peut cependant être fausse ou vraie²³². Pour différencier de la fausse celle susceptible d'être vraie, appelons *dogma* celle-ci et *doxa* celle susceptible d'être fausse car, l'opinion qui est à mi-chemin de l'ignorance et de la science n'est pas, selon Socrate, celle qui peut être considérée comme fausse mais celle estimée vraie.

²³⁰ Platon, *Théétète*, 150 c.

²³¹ Cf. Platon, *Le petit Hippias*, 372 b-c.

²³² Cf. Platon, *Ménon*, 97 b.

Socrate distingue non seulement ce qui relève de la *doxa* (opinion estimée fausse) de ce qui relève de la *dogma* (opinion estimée droite ou vraie), mais encore distingue-t-il la *dogma* de l'*épistémè* (science). Dans le *Banquet*, Diotime explique : « Juger droit et sans être en état de rendre raisons de ce jugement, ne sais-tu pas [...] que cela n'est, ni posséder le savoir, car comment une chose dont on ne rend pas raison pourrait-elle constituer un savoir ? Ni ignorance, car comment ce à quoi il arrive de rencontrer la réalité constituerait-il une ignorance ? C'est en quelque chose de tel que consiste l'opinion droite : un intermédiaire entre sagesse et ignorance »²³³. La *doxa* se distingue alors de la *dogma* en tant que la première est une idée fausse qu'on se fait de la réalité et la deuxième une idée vraie. Celle-ci se différencie à son tour de l'*épistémè* en tant qu'elle ne peut rendre compte de la vérité qu'elle manifeste et que la science exprime une vérité que l'on peut démontrer et prouver. Étant à mi-chemin de l'ignorance et de la science et peut-être même beaucoup plus proche de la science que de l'ignorance, elle peut, moyennant un effort de vérification, se transformer en science. Il importe, en dépit de la véricité de la *dogma*, qu'elle ne soit pas confondue avec l'*épistémè*.

Selon les sophistes, savoir, croyance, opinion, sensation ou impression²³⁴ sont tous identiques²³⁵. Socrate, comme les sophistes, semble reconnaître que toute personne humaine peut avoir des opinions, il lui paraît cependant préjudiciable de les considérer d'emblée comme étant des vérités et de les mettre sur un même plan²³⁶. Opinion, même vraie, n'équivaut pas nécessairement à vérité²³⁷. La vérité relève de l'*épistémè*, laquelle renvoie à quelque chose de vérifié, dont on est certain²³⁸. Et c'est seulement à propos de l'*épistémè* et donc de la science qu'on peut parler de connaissance, de « savoir », de vérité²³⁹. Le reste relève de la *doxa*, de l'opinion,

²³³ Platon, *Banquet*, 202 a.

²³⁴ Cf. Platon, *Théétète*, 168 b.

²³⁵ Cf. Platon, *Ménon*, 98 c.

²³⁶ Cf. Platon, *République* VI 506 c.

²³⁷ Cf. Platon, *Gorgias*, 454 d; *Ménon* 97 a-b.

²³⁸ Cf. Platon, *Ménon*, 98 a.

²³⁹ Cf. Platon, *Phédon*, 65 c, e-66 a.

de la croyance²⁴⁰. L'opinion, la croyance, est une conviction intime, personnelle et non une « connaissance », un « savoir » objectif, une vérité²⁴¹. Elle comprend tout ce que l'on dit, raconte, imagine, pense et croit. Elle embrasse même toute « idée vraie » dont on serait incapable d'en rendre compte, de la justifier. C'est ce que, pour la différencier d'avec l'opinion fausse, nous avons appelé *dogma*. Cependant, en aucun cas, l'opinion même vraie ne peut se confondre avec la connaissance, la vérité scientifique. Selon Socrate, celles-ci requièrent argumentation, organisation des arguments²⁴².

Lorsque Socrate dit qu'il ne sait pas, c'est ce savoir organique, scientifique qu'il avoue ignorer. Cependant, il a comme tout homme des opinions qui peuvent être vraies ou fausses²⁴³. Parce qu'il pense que ce savoir organique et objectif existe, il collecte des opinions, les confronte entre elles, vérifie leur bien-fondé. Ayant découvert leurs tenants et aboutissants, il les admet alors comme connaissance, comme vérité. Ce qui au départ était une opinion vraie peut finalement devenir une vérité, une connaissance scientifique, parce qu'elle est en phase avec la réalité et qu'elle a été éprouvée, vérifiée²⁴⁴. La vérité diffère de l'opinion vraie en tant qu'elle est démontrable et fondée²⁴⁵.

Conclusion générale

La vérité exprime l'intelligibilité du réel. L'intelligence humaine dit la vérité dans la mesure où le discours qu'elle permet concorde avec ce qu'elle lit dans les choses²⁴⁶. Entre ce qui est dit de la chose et la chose elle-même, l'intelligence sera d'autant plus dans la vérité qu'elle se rapproche de la chose elle-même. La vérité est le dévoilement du réel²⁴⁷, lequel toutefois ne se réduit pas au paraître.

²⁴⁰ Cf. Platon, *Gorgias*, 454 c-d.

²⁴¹ Cf. Platon, *Gorgias*, 454 d.

²⁴² Cf. Platon, *Gorgias*, 503 d-504 a.

²⁴³ Cf. Platon, *Ménon*, 98 b.

²⁴⁴ Cf. Platon, *Ménon*, 98 a.

²⁴⁵ Cf. Platon, *Ménon*, 97 e-98 a.

²⁴⁶ Cf. Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

²⁴⁷ Cf. Martin Heidegger, *L'essence de la vérité*, trad. A. de Waelhens et W. Biémele, Paris, 1948, p. 69.

Même par-delà le mouvement constant des choses qui donne l'impression qu'elles ne sont jamais identiques à elles-mêmes demeure un substrat pas nécessairement visible qui perpétue leur identité. Nous avons vu pourtant que, selon les sophistes, le réel s'épuise dans l'apparaître, qui n'a lui-même aucune consistance, aucune objectivité. Étant entièrement perception, il est aussi divers que le sont les sujets qui perçoivent. L'un comme l'autre sont transitoires, puisque soumis au changement. Le réel ne peut alors bénéficier de la solidité ontologique dont il fut déjà question chez le présocratique Parménide et qui fut reprise et approfondie tant par Platon que par Aristote. Privée de consistance ontologique, le réel est aussi dépourvu d'objectivité et de sens. Ce qu'on appelle « la vérité » ne serait qu'un artifice, une création du langage qui organise et donne sens à ce que perçoit l'intelligence humaine. Elle est aussi diverse que le sont les sujets qui perçoivent, aussi évolutive que le sont ces derniers en sorte qu'il est impossible de parler d'une vérité stable, universelle. La connaissance, à l'instar de la vérité, ne peut non plus prétendre à l'universel. Elle tient le rôle d'une opinion éphémère et ne peut à aucun moment atteindre un statut scientifique. Opinion et vérité se rejoignent et se valent de quelque personne qu'elles proviennent. Leur force dépend de leur utilité circonstancielle et de la capacité de persuasion de celui qui les a énoncées à les faire accepter comme telle. D'un point de vue théorique, « la vérité » n'existe pas ou plutôt elle est à la fois tout et rien. Ce qui existe en réalité, ce sont de « petites vérités », entendons ces « vérités » circonstancielles que chacun se crée et qu'il sait éphémères et fugaces parce que sans consistance ni objectivité.

Pareillement, nous avons essayé de montrer comment Socrate s'était insurgé contre le subjectivisme des sophistes. Socrate refuse que la vérité se réduise à des opinions passagères qui se valent entre elles. Contrairement aux sophistes, il pense qu'elle existe de façon objective²⁴⁸ et qu'elle peut être connue de façon scientifique. Socrate collecte pourtant des opinions, non parce qu'il se renierait lui-même, mais pour témoigner d'une part de l'existence d'opinions vraies qui peuvent, moyennant des recherches, tenir finalement lieu de vérités scientifiques; d'autre part, pour montrer qu'il

²⁴⁸ Cf. Platon, *Théétète*, 170 d-171 c.

peut effectivement exister, par-delà la subjectivité de chacun, des idées communes, objectives²⁴⁹, car « en tout homme subsiste le souvenir » d'avoir contemplé le vrai avant la chute de son âme dans ce qui est devenu son corps²⁵⁰. Parce que mêlé de préjugés, d'incohérences du fait de la chute même, ce fonds de connaissances doit être décanté grâce aux questions qui engendrent le ressouvenir. Ce qui n'était au départ que des opinions (*doxa*), des vérités ensablées (*dogma*), se soumettant au crible du jugement rationnel, devient des connaissances scientifiques (*épistémè*), des vérités objectives. Pour Socrate, il importe vraiment d'en arriver là, parce qu'il y va de l'agir vertueux, lequel découle de la connaissance de la vérité²⁵¹. « L'essence du socratisme, note F. Robert, [...] c'est d'identifier l'une à l'autre la vie intellectuelle et la vie morale : notre manière de conduire nos actions ne peut pas obéir à d'autres règles que la conduite de nos pensées. Peu importe ce que nous pensons dit le sophiste Protagoras; ce qui compte, c'est de réussir dans nos actions. Selon Socrate, aucun des problèmes de notre vie n'est aussi important que celui de penser juste »²⁵².

Si donc notre pays traverse cette crise de valeurs elle-même liée à une crise politique, économique et sociale, c'est peut-être aussi à cause de l'oubli de ce lien presque intrinsèque même si non nécessaire entre la connaissance du vrai et l'agir moral²⁵³. Qu'en est-il de la vie morale et que peut encore signifier le concept « vérité » lorsque les mots humains sont dévalués et ne servent plus à désigner le réel? Qu'est-ce que la vérité lorsque l'on ruse, triche et que ce qui intéresse le rhéteur, c'est de parler pour éblouir; le politicien, parler pour s'attirer la sympathie de ses concitoyens, indépendamment d'un contenu objectif? Une vie morale est-elle encore possible, la vérité a-t-elle encore un sens lorsque le magistrat ne prononce de verdicts que sous l'emprise de pots de vin, lorsque l'avocat ne se revêt de sa toge que pour démontrer que ce qui est

²⁴⁹ Cf. Platon, *Gorgias*, 459 d.

²⁵⁰ Cf. F. Robert, *Littérature grecque*, p. 100.

²⁵¹ Cf. Platon, *Protagoras*, 357 c-d.

²⁵² F. Robert, *Littérature grecque*, p. 95.

²⁵³ Contrairement au point de vue de Socrate, Thomas d'Aquin signale qu'il n'y a pas forcément de correspondance entre les vertus intellectuelles et les vertus morales et Kant lui-même affirme qu'on n'a pas besoin d'être philosophe pour vivre moralement.

noir est blanc au mépris du bon sens et de l'objectivité des faits ? Qu'est-ce encore que cette vérité à l'assaut de laquelle on se livre parfois de bonne foi, mais que les intérêts de parti empêchent d'énoncer ?

Il est peut-être temps de nous ressaisir et de réapprendre à nommer les choses par leur nom, nous ressouvenir que *ce qui est est et ce qui n'est pas n'est pas* et refuser de fonctionner dans cet illogisme obscurantiste et immoral qui consiste à considérer que *ce qui est n'est pas* ou inversement, que *ce qui n'est pas est*²⁵⁴. La vérité existe, bien qu'il soit difficile de l'atteindre dans son essence. Lorsqu'elle n'est pas enchâssée de boue, elle est souvent là, en nous, autour de nous, dans tout ce que nous exprimons, dans tout ce que nous entreprenons et elle est toujours prompte à servir ceux qui la servent, à les rendre libres.

P. Jorel François, op

Bibliographie

- Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon*, t. 3 : Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme, Paris, Hachette, 1929.
- Fernand Robert, *Littérature grecque*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1946.
- Florent Gaboriau, *L'entrée en métaphysique. Orientations*, Paris, Casterman, 1962.
- Georges Gusdorf, *La parole*, Paris, PUF, 1968.
- Louis Bodin, *Extraits des orateurs attiques*, Paris, Hachette, 1907.
- Martin Heidegger, *L'essence de la vérité*, trad. A. de Waelhens et W. Biémel, Paris, 1948.
- Michel Malherbe et Philippe Gaudin, *Les philosophies de l'humanité*, Paris, Édit. Bartillat, 1999.
- Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954.
- Robert Cohen, *Athènes, une démocratie. De sa naissance à sa mort*, Paris, Fayard, 1936.
- Rogério Garcia de Brito, *La pensée philosophique à travers les âges*, t. 1, *L'Antiquité*, Paris, Joseph Vrin, 1931.

²⁵⁴ Cf. Thomas d'Aquin, *Metaph.* IV, lect. 8, Pirotta, n. 651 ; Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, p. 171.

- Solange Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995.
- Soren Kierkegaard, *Le concept d'ironie*, dans *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, éditions de l'Orante, 1975.
- Vanessa Paul et alii, « Interview de René Depestre », *Conjonction*, no 212, (Port-au-Prince, 2005), pp.23-37.
- Xénophon, *Apologie de Socrate ; Les mémorables*, dans *Œuvres complètes* ; trad. Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
-

RESUME

La facilité avec laquelle s'élaborent, se formulent puis se diffusent les calomnies et les rumeurs inventées de toutes pièces mais acquérant après un laps de temps dont la brièveté est surprenante le statut de vérités incontestables parce qu'assurément conformes à la vérité – du moins pour ceux et celles qui ne se préoccupent guère de le vérifier – incite le P. Jorel François à s'interroger sur la nature de la vérité sans se laisser gagner par la tendance trop généralisée au scepticisme.

Lorsque le système politique et le maillage des valeurs morales d'une société perdent de leur consistance et entrent donc en crise, il s'ensuit une perte des repères jusque là tenus pour inébranlables. Tout devient alors possible ou probable au gré de chacun puisque disparaît la primauté de ce bien que l'on reconnaissait « commun ». C'est cette crise que souffrit la société d'Athènes lorsque, peu de temps après son institution, la démocratie dériva en démagogie. Les sophistes érigeront alors en système philosophique le relativisme issu du délabrement des mœurs politiques et domestiques.

La première moitié de l'article du P. J. François retrace l'histoire du mouvement sophiste et du triomphe de la rhétorique creuse dans la Grèce de la fin du VI^{ème} au commencement du IV^{ème} siècle av. J-C. Mais on trouvera surtout dans ces pages très documentées une présentation de la nature de la vérité selon ces sophistes qui tourment en ridicule la recherche entreprise avant eux par les grands penseurs pré-socratiques, tels Parménide, Thalès de Milet et les autres philosophes éléates et ioniens.

Les sophistes ne considèrent rien d'autre que ce qui apparaît, le *phainomenon*, et ils ignorent quelque substrat ou bien *ousia* que ce soit. Le sens des choses leur est donné par le *logos*, la parole qui est maîtresse du réel. La parole est créatrice de la vérité, laquelle ne possède aucune objectivité.

L'art de la parole est la rhétorique. Les sophistes sont des maîtres rhéteurs qui vendent cher leur technique oratoire à ceux qui veulent – et ils

sont nombreux – devenir habiles à persuader leurs pairs, le peuple ou les juges des tribunaux que leur vérité est la vérité. La sagesse du sophiste devient l'instrument de son profit personnel, y compris pécuniaire.

Si l'on en croit Protagoras, sophiste par antonomase, l'être humain est inconsistant : il est ce qui paraît de lui entre sa naissance et sa mort et rien ne subsiste de lui lorsqu'il disparaît aux yeux des autres. De même le monde est un pur phénomène, sans consistance ontologique. La vérité est la perception que le sujet a en cet instant de l'objet qu'il rencontre. L'instant d'après, la vérité est autre puisque le sujet est instable et que sa perception se donnera depuis un autre point de vue. Il devient donc impossible de parler d'une vérité une.

Rien ne pouvant être prouvé puisque chacun a nécessairement sa vérité (elle-même toujours provisoire et radicalement instable et inconsistante), le sophiste est quasi naturellement agnostique et souvent athée. Son refus du divin, ou du moins son doute systématique au sujet des dieux, déborde sur la question de l'être. La doctrine des sophistes est négatrice de toute pensée métaphysique et de toute transcendance.

Le P. J. François décrit synthétiquement les sophistes comme « des hommes peu ou pas du tout attirés par la vérité et qui, en revanche, obéissaient à des intérêts particuliers, manipulaient la parole pour avoir, à tout prix, le dessus dans les débats. Contrairement aux présocratiques qui vivaient préoccupés de connaître la vérité objective des choses, leur approche du réel se révèle fondamentalement subjective. Et puisqu'ils ne témoignaient d'aucun intérêt pour l'objectivité, la vérité leur paraissait quelque chose de relatif, d'inexistant du point de vue théorique. »

Dans la deuxième moitié de l'article, l'auteur nous rappelle la lutte permanente d'un Socrate contre le subjectivisme des sophistes. Socrate, en continuité avec la recherche métaphysique des philosophes antérieurs aux sophistes, pense que les choses existent réellement indépendamment du sujet qui les appréhende et que le paraître n'épuise aucunement le réel. D'où son intérêt constant pour l'intériorité, ce qui est d'ailleurs à la base de son refus d'une participation du philosophe dans les affaires publiques sinon pour exhorter ses concitoyens à respecter la hiérarchie des valeurs. Le philosophe n'est tel, selon Socrate, si ce n'est quand il cherche de la vérité pour pouvoir la contempler. Et s'il approche la vérité, objet de son respect, il se gardera bien de trafiquer avec elle.

Chercheur de vérité, Socrate stimule ceux qui viennent l'entendre à « accoucher » de la vérité enfouie au sein-même de leur être. L'art du philosophe n'est certes pas la rhétorique à la manière des sophistes mais bien la maïeutique. Ce travail d'accouchement a pour instrument privilégié le dialogue : questions incessantes et insistantes jusqu'à approcher la vérité

et la reconnaître comme telle, donc la respecter, la défendre et la faire connaître.

Après avoir ainsi campé Socrate face aux sophistes, le P. J. François nous met pendant quelques pages à l'école du grand philosophe pour entreprendre sous sa direction notre recherche de la nature du vrai, lequel est à reconnaître comme transcendantal et que l'on approche au moyen des définitions qui, surmontant la diversité du réel, conduisent à l'appréhension de l'universel, premier pas dans l'abstraction logique avant de pouvoir abstraire non seulement ce que les réalités singulières ont de commun mais encore ce qui leur est –ensemble– spécifique. On est alors tout près de saisir l'objectivité de la vérité, dépassant l'opinion (*doxa* ou *dogma*) pour atteindre la connaissance du vrai (qui est de l'ordre de l'*épistémè*).

Devenu capable de connaître le vrai, le philosophe sera alors capable d'agir selon la vérité. Vie intellectuelle et vie morale sont alors identifiées l'une à l'autre car l'agir vertueux découle d'un penser juste.

N'y a-t-il pas dans l'Haïti d'aujourd'hui une grande tâche à accomplir pour que la vérité recouvre ses droits et que nos concitoyens ne se laissent plus si facilement entraîner par ces nouveaux sophistes qui trop souvent leur en imposent ?

P. Jean-Max Hugues, op

ABSTRACT

The ease with which people elaborate, formulate then spread calumnies and rumors that are entirely made up but acquire, after a surprisingly brief period of time, the status of indisputable truths because they are so clearly consistent with the truth—at least for those who hardly bother to verify that it is—incites Father Jorel François to wonder about the nature of Truth without letting himself be overtaken by the too common tendency toward skepticism.

When the political system and the complex moral values of a society lose some of their consistency and, therefore, turn into a crisis, what happens is a loss of those reference marks that, until then, were held as unshakeable. Everything then becomes possible or probable, depending on the wish of each person, since the primacy of this good that used to be recognized as “common to all” disappears. It is this crisis that the society of Athens suffered when, shortly after its establishment, Democracy turned to Demagoguery. The Sophists will then turn the Relativism issued of the decay of the political and domestic mores into a philosophical system.

The first part of Father J. François' article retraces the history of the Sophist movement and of the triumph of the hollow Rhetoric in the Greece of the end of the 6th century to the beginning of the 4th century B.C. But one will mainly find in these well documented pages a presentation of the nature of truth according to these Sophists who make fun of the search undertaken before them by the great pre-Socratic minds, such as Parmenides, Thales of Miletus and the other Eleates and Ionian philosophers.

The Sophists consider nothing else but what can be seen, the *phainomenon*, and they ignore whatever substratum or *ousia*. Their sense of things comes from the *logos*, the Word that is mistress of the Real. The Word is creator of the Truth which possesses no objectivity.

The art of the Word is Rhetoric. The Sophists are master orators who sell their oratory techniques at a high price to those — and they are numerous — who want to become skillful at persuading their peers, the people or the Court judges that their truth is The truth. The wisdom of the Sophist becomes the instrument of his personal, including financial, gain.

If one is to believe Protagoras, sophist through antonomasia, the human being is inconsistent: he is what he appears to be between his birth and his death and nothing subsists of him when he disappears from the eyes of others. In the same way, the world is a pure phenomenon, without ontological consistency. Truth is the perception that the subject has in that moment of the object that he encounters. The next instant, Truth is something else because the subject is unstable and his perception will have already formed another point of view. Therefore, it becomes impossible to speak of Truth as being one.

Because nothing can be proven, since each person must have his own truth (itself always temporary and radically unstable and inconsistent), the sophist is quasi naturally agnostic and often atheist. His refusal of the divine, or, at least, his systematical doubt regarding the gods, goes beyond the question of existence. The Sophists' doctrine denies all metaphysical thoughts and all transcendence.

Father J. François synthetically describes the Sophists as “men not very or not at all attracted to the truth and who, in return, responded to private interests, manipulated words to have, at all cost, the upper hand in debates. Contrary to the Pre-Socratics whose main preoccupation in life was to know the objective truth of things, their approach to reality shows itself to be fundamentally subjective. And since they did not express any interest in objectivity, truth seemed to them something relative, non-existent from the theoretical standpoint”.

In the second half of the article, the author reminds us of the constant struggle of Socrates against the subjectivism of the Sophists. Socrates, continuing the metaphysical research of the philosophers that preceded the Sophists, thinks that things truly exist independently of the subject who understands them and that what appears to be does not take away at all from what is. Hence his constant interest for interiority which, moreover, is the basis of his stand against a participation of the philosopher in the public affairs if not to exhort his fellow citizens to respect the hierarchy of values. The philosopher is such, according to Socrates, only when he searches some truth in order to be able to contemplate it. And if he approaches The Truth, object of his respect, he will take care not to falsify it by commercialization.

Seeker of Truth, Socrates encourages those who come to listen to him to “give birth” to the truth buried in their inner self. The art of the philosopher is certainly not the rhetoric in the manner of the Sophists, but indeed the *maieutic*—(the bringing of ideas to birth). This effort of giving birth has the dialogue as its privileged instrument: questions that are incessant and insistent until they get close to the truth and recognize it as such, therefore, respect, defend and make it known.

Having thus compared Socrates to the Sophists, Father J. François puts us, for a few pages, at the school of the great philosopher to undertake, under his guidance, our research of the nature of what is true, which is to be recognized as transcendental, and that we approach by means of definitions that, getting over the diversity of what is real, brings us to the understanding of what is universal, first step in the logical abstraction, before being able to separate not only what individual realities have in common but also what is specific to them—together. We are then very close to capturing the objectivity of Truth, going beyond opinion (*doxa* or *dogma*) to attain the knowledge of what is true (which is similar to *épistémè*).

Having become able to know what is true, the philosopher will then be able to act according to the truth. Intellectual life and moral life are then identified one to the other because virtuous action comes from righteous thinking.

Isn't there in today's Haiti much to accomplish so that Truth may recover its rights and that our fellow-citizens no longer let themselves be led so easily by these new sophists who too often deceive them?

(Translated by Gloria N. de Baboun & Marlène R. Apollon)

LA DICTION DU VRAI

P. Patrick Aris

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 55-70

Qu'est ce que la vérité quand les certitudes se déplacent et les repères sont instables? Quand vacillent les bases sur lesquelles nous pensions édifier le projet de notre être pour soi? Quand le mensonge prend le dessus dans les joutes politiques et les causes entendues des tribunaux? Dans ces circonstances la question de Pilate à Jésus, qu'est-ce que la vérité? revient nous harceler ou demeure lancinante.

Alors faut-il répondre? Y a-t-il à répondre? Est-il de l'ordre de l'humain d'y répondre? Cette question peut-elle jamais avoir été posée à un mortel? Et encore : Pilate savait-il qu'il n'adressait pas cette question (dont il est à jamais expropriée) à un simple mortel?

Si nous prenons la question pour nous-mêmes (expropriation oblige !) Comment la reformuler pour rendre son entente ponctuelle, actuelle et contemporaine? Comment la vérité s'expose-t-elle? Comment chemine-t-elle vers nous? Comment se laisse-t-elle saisir? Comment venons-nous d'elle à nous? Peut-être en la questionnant appellera-t-elle jusque vers nous. Peut-être elle nous offrira le mouvement d'écarquiller les yeux et d'ouvrir les mains pour et dans le geste de l'accueil. Peut-être elle nous enseignera qui nous sommes réellement.

Si ce n'est ni aussi poétique, ni aussi dramatique, peut-être pourrions-nous creuser le canal de l'énonciation de cette question. Or énoncer c'est d'abord poser un acte, un acte de compétence linguistique. C'est accepter d'utiliser des codes entendus, non révoquables dans l'acte d'utilisation. C'est user de la langue pour le langage¹. Mais la langue c'est l'exposition de l'être, elle lui permet de

¹ Nous savons qu'une langue est nécessairement un langage, mais l'inverse n'est pas vrai. Cf. Michel Arrive - Françoise Gadet - Michel Galmiche, *La grammaire d'aujourd'hui, guide alphabétique de linguistique française*, Paris, Flammarion, 1986, p. 362.

se signifier, de se représenter, de communiquer². Même avec soi-même³. Le langage c'est tout l'homme, c'est son lieu-dit, son écologie, son complice, en même temps que l'homme en est le gardien et y est gardé. Cette circularité originelle ponctue, rythme l'ivresse de la collusion et garde la quête de l'archè inhibée dans l'inséparabilité historique de leur histoire.

Entrer dans le champ du langage c'est se résoudre à affronter (ou même à poser) des apories, c'est accepter le sacrifice d'être dans l'indicibilité et dans l'indécidabilité. Car le langage vit d'extase (exitus). La quasi certitude de son impossibilité est ce qui affleure d'abord. Il «est possible si également est possible quelque chose comme une réflexion sur l'irréfléchi⁴ ». Mais le langage ne fait pas qu'inscrire, il s'inscrit soi-même aussi dans la parole, le discours, l'énoncé, l'onomatopée, le sème, le monorhème, le silence. Ainsi il se fait chair et histoire et se dédouane par le biais de la langue. Dans cet ordre l'énonciation tient son rôle de mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation⁵ et l'énoncé celui de profération au cœur du discours⁶. Premier apparaît, premier déictique.

Pilate a fait une profération dans laquelle un énoncé a trouvé gîte. Il a rompu un silence dans le sens où 'la parole est la nostalgie du silence qui la précède (et) du fait que dans la parole meurt ce qui lui donne naissance'⁷. Pilate a parlé en présence de la Parole. Il a souhaité parler à la Parole. Mais être en présence de la Parole est-ce être dans la Parole? Pilate est un homme. Pourvu de sa compétence d'homme il a performé en proférant une parole en face de la Parole et il a énoncé le mot isotopique de la Parole : Vérité, enjeu majeur et primordial de tout acte linguistique.

² Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p. 15.

³ M. Arrive - F. Gadet - M. Galmiche, *op. cit.* p. 366.

⁴ Cf. Article « Philosophie du langage » In *Encyclopedia Universalis*, Corpus 13, Paris, 1996, p. 441. (Nous citerons *E.U.* corpus 13).

⁵ Cf. Anne H. Pierrot, *Stylistique de la prose*, Paris, Belin SUP, 1993, p. 9.

⁶ Il faut comprendre le sème discours comme une réalisation, orale ou écrite, faite par un sujet et qui est de la dimension de la phrase ou davantage. Cf. M. Arrive, F. Gadet, M. Galmiche, *op. cit.*, p. 233.

⁷ Michel Theron, *Réussir le commentaire stylistique*, Paris, Editions Marketing, 1992, p. 36.

Nous abordons un registre trop connoté qui n'a que faire d'une débile objectivité. Est-il entendu que parole et vérité soient isotopiques? Au plus, elles sont en relation analogique, cataphorique (ce qui porte en avant, appel) et anaphorique (ce qui porte en arrière, rappel). Cependant au lieu où toute entente se donne toujours déjà, ou avant même qu'il soit possible d'entrer dans une quelconque entente, il est primordialement possible de : « Penser en suivant la parole. Cela veut dire : parvenir jusqu'au parler qu'est la parole, et d'une manière telle qu'il advienne en propre et ait lieu comme cela qui accorde séjour à l'existence des mortels ⁸». Avec le souci têtu que la vérité y trouve(ra) son séjour naturel.

Ayant performé une énonciation, Pilate a usé des mots pour faire venir à lui la parole. Il a fait comme monsieur tout le monde. Par les mots il s'est astreint à la tâche vocative. Il appelle à l'existence. Et il s'impose la facture nominative en s'exposant à nommer. Mais les mots 'ne font que représenter, les choses réelles sont bien absentes du monde des images et des mots'; une image nomme 'une chose par un autre nom que le sien propre'. L'opération ne réussit pas toujours. Car 'nommer, ce n'est pas distribuer des qualificatifs, employer des mots. Nommer, c'est appeler par le nom. Nommer est appel. L'appel rend ce qu'il appelle plus proche'⁹. De ce point de vue Pilate est irréprochable dans son acte énonciatif. Il veut juguler les distances. Il veut se rapprocher et force la proximité.

Mais « pour qu'il y ait énonciation il faut que l'ego se pose dans le signifié, et ceci en fonction du *sujet* manquant dans le signifiant »¹⁰. Pilate nous intéresse pour avoir énoncé et d'avoir énoncé ce qu'il a énoncé; et surtout de s'être adressé à qui il s'est adressé. Il a qualifié son adresse. Il a mis dans la balance toute sa compétence d'homme. Nous nous adressons à lui au lieu même de sa compétence. Comme homme il a dû savoir ce qui est dicible et ce qui est en jeu dans le dicible du fait même qu'il est un homme garant d'une autorité. Nous venons de lui découvrir une compétence en plus : garant d'un ordre public, l'empire romain. Il a cherché

⁸ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 15.

⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974, p. 45.

la vérité afin de crédibiliser l'ordre qu'il représente d'une aura de justice. Mais en voulant représenter (faire son énonciation et vouloir garantir la justice impériale), Pilate est demeuré à la surface. Il n'a pas su comment devenir proche. Il a cherché la vérité, il a énoncé, mais il n'a pas su parler. Son énonciation fut stérile d'annonce à cause de son auditeur. Il fut mot. Sans le savoir.

Le mot appelle et est appelé. Il appelle à l'existence, aménage un séjour, constitue une complicité, sinue une direction. Souvent il prétend à l'ab-solus. Il voudrait pouvoir n'être porté ni par le souffle, ni par la phrase, ni par le contexte, ni par le texte, ni par l'image, ni par la voix. Il voudrait être capable de s'appeler, de s'épeler, de s'offrir et de demeurer. Il veut être. Un tel mot a la prétention de la parole. Et s'il serait parole il ne serait que la Parole, car seule la Parole peut donner séjour à ce qui est au loin et qui demande gîte¹¹ comme on accueille le pauvre dans la chambre chaude quand le froid fait rage dehors. Pilate a prétendu être Parole quand il n'est qu'un proférateur, un proférateur s'abîmant dans les mots jusqu'à devenir mot.

C'est une audace digne des dieux que l'homme puisse parler et en parlant communiquer ce qui est le propre de Dieu à savoir la pensée. Voilà le miracle permanent qui se répète chaque jour et auquel pourtant on n'est pas toujours attentif. Si la parole demeure le cordon ombilical qui nous attache à Dieu tout en nous détachant de lui¹², nous comprenons que la parole humaine, la bonne qui prend l'exacte mesure, est celle qui est assez libre pour clamer une autonomie et dessiner une vision possible du soi. Alors 'situer la parole n'est pas tant la porter que nous porter nous-mêmes au site de son être'¹³.

Pilate a énoncé. Il a réussi une maïeutique et a pu entrer dans l'entente axiologique de l'inter-être.

Nous connaissons la souffrance de l'enfant qui fait son incursion dans le monde de l'énonciation avec l'aide de son environnement.

¹¹ Heidegger écrit : « Mais, appelant à venir, l'appel a d'avance fait appel à ce qu'il appelle. Dans quelle direction? Au loin, là où séjourne, encore absent, l'appelé », *op. cit.*, p. 22.

¹² Jean Paul Resweber, *La philosophie du langage*, Paris, P.U.F. 1979, p. 93.

¹³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

Sa lexie est fonction de cet entourage qui lui est comme ombilic. Un jour il sera en possession totale de l'expression de son énonciation, il entrera dans la véridiction. Il n'aura plus besoin du même cordon. Il connaîtra le poids des mots et leurs conséquences. Les mots lui seront non plus seulement des véhicules avec lesquels il a appris à jouer mais ce par quoi il est possible d'être ce qu'on doit être dans l'inter-être. Le contact des choses lui ouvrira le contact des mots et le contact des mots lui dictera d'entendre les choses. Et pour lui 'les choses, en même temps qu'elles déploient leur être de choses, mettent au monde'¹⁴. L'enfant viendra au monde avec les choses auxquelles il continue de donner existence en les introduisant dans son propre séjour. En réussissant sa maïeutique Pilate dit qu'il n'est plus au stade de l'enfant rattaché encore au cordon. Il a voulu dépasser. Il pensa aller au-delà de la véridiction.

Mais le cordon coupé n'enlève pas la parole mais redit d'une autre manière et à frais d'un autre langage que la parole doit être conquise. Elle doit l'être pour renvoyer la cicatrice du désir, dans lequel la parole se risque, à la liberté qui peut, à l'image de Dieu, faire être en nommant¹⁵. Elle doit l'être aussi pour demeurer désir risquant et risqué. Sans quoi elle ne peut être que verbiage et radotage. La parole est bien selon Heidegger ce 'qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. Dès qu'il promène le regard de sa pensée sur ce qui est, (il) trouve aussitôt la parole'¹⁶.

La parole « est, pour F. de Saussure, un acte individuel de langage tandis que pour E. Benvéniste c'est le dépôt des formes de discours qui ont réussi à s'articuler entre elles au cours de la pratique de la langue »¹⁷. Elle est appréhendable comme une énonciation où le sujet risque son désir¹⁸. Au niveau 'méta' la parole « réalise une 'topicalisation' et une 'temporalisation' d'un sens idéal qui n'est ni local ni temporel¹⁹ ». Nous la qualifions d'écologie, maison (vide), disponible à toute évènement. Ainsi la parole n'est pas

¹⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵ J. P. Resweber, *op. cit.*, p. 93.

¹⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ Hervé Barreau, *L'épistémologie*, Paris, P.U.F. 1995³, p. 110.

¹⁸ J. P. Resweber, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹ Cité par Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953 et 1960, p. 109.

(plus) ce que l'on dit, ni même « ce *dont* nous parlons mais ce *d'où* nous parlons »²⁰. Elle discrédite l'utopie. Mieux encore elle « énonce le pouvoir que nous avons d'en finir avec les mots jusqu'au détroit où le langage peut se convertir en silence »²¹.

La parole n'est donc connue que dans sa mort ou après. Parler est un double mouvement de **cueillette**; c'est d'abord a-cueillir le mot (comme le tombeau-corps de la parole sèma-soma 'shma - swma') qui masque (dissimule) la parole jusque dans une transparence invincible. Dans l'émission vocale et sonore l'écho comme vestige du mot donne gîte à la parole. C'est ensuite re-cueillir l'événement de cet étrange *apparaître*. Cet acte de colliger (colligere = recueillir) demande ou permet à la parole de s'abandonner à nouveau pour être capable d'accéder à sa propre surrection dans un espace clos dont seuls le discours²² et elle ont la clé. Comme forme première (selon la terminologie péripatéticienne) la parole est l'invisible (dans l'écriture), l'inaudible (dans le son et la voix). En un sens « elle n'existe pas en tant que telle; ce que nous saisissons d'elle c'est toujours une trace, un sillage²³ ». Elle parle comme recueil où sonne le silence²⁴.

La parole imperceptible en amont revit en aval dans l'acte de sa disparition comme la pomme coupée en deux témoigne de la coupure qui n'est plus *après* et qui n'était point *avant*. C'est en ce sens que la parole di-vise. « Vers la parole il n'est point de chemin, elle est elle-même le cheminement du chemin »²⁵. Donc 'faire de la parole une extériorisation c'est justement rester à l'extérieur, d'autant plus qu'on explique l'extériorisation en renvoyant à un domaine d'intimité'²⁶. (Heureusement qu'il y a les mots et les paroles, par eux la **parole** peut enclencher son chemin d'anabase comme un processus d'implosion.) La parole c'est un pont entre deux rives.

²⁰ J. P. Resweber, *op. cit.*, p. 3.

²¹ *Ibid.*

²² Le discours désigne le support de l'énonciation, c'est-à-dire ce qui rend possible l'appropriation d'un énoncé. Cf. *ibid.* p. 85 et 12.

²³ Cf. *ibid.*, p. 106.

²⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 33.

²⁵ Cf. J. P. Resweber, *op. cit.*, p. 107.

²⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 16.

Pilate a énoncé, mais a-t-il parlé? Peut-être n'a-il fait que baragouiner en indiquant la vérité comme site à son énonciation. A-t-il réussi son énonciation? Celle-ci a-t-elle intégré le plan de la vérité?

Ce que nous avons dit de la parole nous prédispose à cette découverte sensationnelle : le caractère épaphax de la profération issue et surgie de l'énonciation. Toute parole vient à la profération une fois et une fois seulement; comme il est impossible de se baigner deux fois dans le même fleuve s'il est même possible de s'y baigner. Pilate a pu découvrir que le mot lâché ne pourra plus être repris, qu'aucune biffure ne peut être faite sur le mot que la voix a déjà porté à l'entente et à l'audition d'auditeurs et d'interlocuteurs. Non ! le mot déjà énoncé ne peut être biffé, il ne peut être que croisé ou barré ou raturé. C'est dire que le mot énoncé meurt, mais demeure dans une certaine immortalité que la mémoire de l'environnement entretient selon les enjeux, les situations et ce qui est en présence. La véridiction s'institue dans la loi de l'épaphax.

Il n'en va pas de même de la parole écrite. Dans l'écriture le mot non voulu est renvoyé, éconduit jusqu'à disparaître ou même mourir. L'écriture a le pouvoir de la mort sur le mot. La graphie édifie des tombeaux dans lesquels elle enfouit l'indésirable sème qui était venu s'introduire et sur lesquels elle bâtit une nouveauté. Le palimpseste peut le dé-voiler et le dé-crypter. Le palimpseste est à la fois figure et tombeau; tombeau avant d'être figure. Et comme figure et comme tombeau il nous introduit dans l'écriture au second degré²⁷. Nous avons donc la possibilité de la véridiction à cause de nos tombeaux pour les mots tandis que nous ne jouissons pas de la même possibilité pour la véridiction. C'est que dans le champ de l'énonciation ce qui est plus virtuel est le plus réel et ce qui est moins virtuel est le moins réel. Le mot est comme un souffle qui s'en va mais qui ne s'en va pas. Le mot proféré n'a qu'un seul support : la voix et peut-être le contexte de sa profération et les témoins. Pourtant les témoins peuvent être là pour une restitution fidèle de ce qu'a été l'acte de profération. Mais il ne s'agit que de restitution et non de re-profération qui est absolument impossible, sans absolution. Bien sûr on a inventé des supports mécaniques et techniques à la parole proférée : magnétopho-

²⁷ Gérard Genette, *Palimpseste, la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

ne, magnétoscope et tout le monde de l'audio-visuel. Ces instruments ne font que prolonger l'écho. Mais ils n'enlèvent pas à la profération son éphémérité.

Alors que l'écrit pose des complexités herméneutiques et de restitution liés au contexte du texte sans négliger les pré-textes (guéris de prétextes) et les post-textes, la profération de l'énonciation est soumise à l'audition, au malentendu, au mensonge même. C'est pourquoi devant la virtualité si fébrile d'un énoncé proféré on demande à l'écrit d'être ce qui est roc et donc incontournable. Ce qui sous-entend que l'écrit est configuré plus facilement au vrai et à la vérité tandis que l'énonciation proférée doit lutter pour être reconnue dans sa portée de porteuse de vérité ou du vrai. Somme toute les deux ne vont pas sans difficulté puisqu'on peut établir la fausseté d'un écrit et même la fausseté d'un écrit vrai en matière de datation, d'autographie, d'épigraphe, d'allographie et de pseudépigraphie²⁸.

D'ailleurs pour discourir sur la profération énoncée par Pilate il a fallu que celle-ci devînt texte, écrit et Écriture. Merci aux scribes de tous les temps et aux instruments de reprographie ! Pourtant qu'il s'agisse du texte écrit ou du texte dit, la vérité peut être toujours en reste. N'existe-t-il pas un milieu qui serait mi-lieu et où la coïncidence recherchée peut-être aperçue jusqu'à être accueillie ? Voyons si la poésie ne peut être d'un certain secours.

La poésie moderne se donne dans sa subversion même d'une utilisation réaliste du langage; elle se crée un créneau pour observer la langue et le langage. Se faisant elle s'observe soi-même (mise en abîme), devient poésie au carré ou métapoésie. M. Théron ne disait-il pas que « la poésie est retour à la chose même qu'on voit ou qu'on perçoit; elle est défaite de la logique et la logique défaite de la poésie²⁹ » ? D'autant plus vrai que la logique est (devenue) un paysage contextualisé, « elle est une technologie intellectuelle datée, fondée sur l'écriture et non sur une manière naturelle de réflé-

²⁸ En fait il serait bon de s'interroger sur tout ce qui est paratexte. Par exemple dans la bible il y a des paratextes comme des didascalies qui sont lumineuses, mais il y en a aussi qui sont impropres. Sur le paratexte et les autres transtextualités, Cf. G. Genette, *op. cit.*, pp. 8-16.

²⁹ M. Théron, *op. cit.* p. 98.

chir³⁰ ». La poésie est défi à la logique qui veut qu'on pense selon une linéarité (grammaire) préétablie sans violation des codes. Or la poésie ne transgresse pas en fautant mais faute en ne transgressant plus de sorte qu'elle ne s'implique plus dans le bien dire mais dans son bien dire. C'est encore là qu'elle jouxte la parole qui, faisant face à sa propre indicibilité, devient énorme (ex-norme), donc en deçà ou sur la crête de toute logique. De sorte qu'elle dévore les repères normaux au fur et à mesure qu'elle appelle le discours à l'existence. Poésie et parole se rencontrent encore en utilisant la même médiation pour se dissimuler et donc se dire : elles se révèlent quand elles disparaissent. Les deux sont des lieux d'où la nouveauté fait irruption et c'est ainsi qu'elles 'délocalisent' la logique qui veut encore être pertinente et devenir disciple mais sans abandonner son hégémonie originaire de médiation nécessaire.

Ayant pris naissance dans le temple où une parole de vérité doit être énoncée et proférée, la poésie semble apporter le complément manquant à l'écrit en devenant écrit et écrit prononcé (énonciation proférée). Lorsque la pythie livrait sous forme de poème l'oracle des dieux, le prêtre, interprète de la pythie ou bouche de la bouche, écrit la profération qui sera proférée comme parole vraie émanant du ou des dieux mêmes. Le prêtre est non seulement prophète mais calligraphologue (pour ne pas dire eugraphe) et poète. En tant que tels il gomme toute distance entre graphie et profération. Ce qui permet à la parole de la poésie de garder son caractère d'ès et sa portée performative. Puisqu'il ne revient qu'aux dieux de dire la vérité, ceux-ci ont aussi le pouvoir de la rendre subsistante au-delà du lieu de profération et au-delà même de leurs propres voix profératives. On est dans le registre illocutoire de la parole.

La poésie utilise la métaphore maximale (la parole) et la métaphore absolue (l'homme)³¹ en faisant dé-river vers la mémoire du poème ce que nous avons oublié, ce que nous sommes. Donc la poésie au lieu de se laisser inventer par le langage et la logique prétend les inventer mais au cœur de sa propre é-normité. Le poète utilise comme tout le monde le langage mais pas à la manière de tout le monde; néanmoins il sait que l'acte de parler, une fois acquis, ne suppose aucune comparaison entre ce qui s'exprime et

³⁰ Pierre Levy, *Les technologies de l'intelligence*, Paris, La Découverte, 1990, p. 176.

³¹ Jean Louis Joubert, *La poésie*, Paris, Colin, 1988, p. 83.

l'arrangement notionnel des moyens d'expression employé³². Les idées les plus rationnelles peuvent nous advenir de manière irrationnelle.

L'altérité fait de la parole une exilée dans son propre univers; celle-ci vit dans le *comme si* du symbole brisé quand l'autre moitié du jeton est déjà dématérialisée. Voilà pourquoi pour être (à défaut de retrouver son alter ego) la parole a besoin d'une reconnaissance; autrement dit refusant à s'auto-altérer (soif et abîme à la fois) elle pose une vraie altérité qui n'est plus alter ego mais un autre soi radical devant son ego. Ne repoussant pas le geste narcissique de s'embrasser soi-même elle s'en fait un vecteur ou plutôt elle en est le vecteur, et se vectorise pour se conduire à l'abattoir; car chaque fois qu'elle rencontre l'altérité-non-alter-ego, sont accomplies sa mise à mort **et** sa finalité. Comme locutrice elle assume son destin en se présentant sur l'échafaud qu'est l'allocutaire. Voilà pourquoi la parole ne peut rien oublier (aléthéia = vérité, faire surgir de l'oubli); au contraire elle est toujours dans un rapport à un (ou au) sens. Merleau-Ponty put écrire « dans la mesure où ce que j'écris a un sens, je suis pour moi-même quand je parle, un autre 'autre' et dans la mesure où je comprends, je ne sais plus qui parle et qui écoute³³ ». Pilate a échoué dans l'acte d'avoir une parole voilà pourquoi il ne pouvait pas faire surgir de l'oubli ce que son auditeur (qu'il n'a pu convertir en interlocuteur) a souhaité tenir scellé dans la discrétion du repli. C'est la parole qui a rapport avec la vérité et non le mot.

Au lieu où la parole a accédé à sa propre assomption vient prendre place la logomachie, du fait que la parole est créatrice de nouvelles possibilités d'inter-être. La parole est ce qui crée l'intérêt. Elle est ce par quoi il nous est possible de dire le non-dit dans le dit tout en le gardant dans un repli inaccompli ou oublieux (Léthée). Pourtant même si elle est moins fragile que le mot, elle n'est pas la solidité même. Pour gérer l'inter-être elle place la performance et institue ce qu'il convient de nommer la compétence. Sans cela la logomachie ne peut être puissance. Nous avons construit des mondes et nous nous sommes rendus compte qu'ils sont fragiles parce que basés non sur du béton mais sur la parole donnée : chose si fragile

³² M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 92.

³³ *Ibid.*, p. 111.

et si vulnérable. Les politiciens promettent et sur ces promesses nous décidons de leur confier notre avenir. Au détour d'un quelconque chemin quelqu'un nous touche et nous plaît, nous lui donnons notre parole et nous avons reçu la sienne et un foyer naît, une société prend corps. La logomachie est la forme parlementaire par excellence, la reine de la discussion, elle veut persuader et convaincre. Son opposant éternelle c'est la violence physique que le polémos, la guerre (lutte armée) a matérialisée. (C'est pourquoi la polémique est si nocive). Elle empêche à l'oubli de s'installer. Elle prétend combattre la fragilité de la parole. Et puisque Pilate n'a pas su combattre avec elle, elle l'a néantisé.

Dans les situations de post ou de pré-évidence, quand la parole ne fait pas corps avec la vérité nous recourons à la caution divine. Nous le nommons serment. Signe justificatif de notre racine ou de la souche souhaitée et exhibée comme source. Nous jurons pour déclamer de notre conviction d'être dans le vrai ou de séjourner dans la demeure de la vérité. Et c'est la parole écrite qui est appelée. On jure devant plus grand que soi mais encore devant ce qui est intouchable (car le texte établi et fixé peut demeurer jusqu'à la conclusion d'un système de civilisation, ou même la conclusion du monde). Pour les religions c'est le texte sacré et pour les nations et autres entités établies : la magna charta (constitution, acte constitutif). C'est pourquoi on jure par et sur la loi, la bible comme texte. Puisqu'elles représentent une autorité dure (une graphie qualifiée). Mais pour ceux qui en ont l'habitude de ce signe cautionnel, qui s'amuse à les abuser par l'usage, la parole devient parodie, elle se transforme en parjure et se meut en direction de l'imposture. Dans les situations patentes de non volonté d'être sincère, dans le cas où l'appel de Dieu et à Dieu n'est plus le point limite au-delà duquel toutes les avenues sont fermées à la circulation du non vrai, alors nous redevenons le petit enfant qui balbutie avec une difficulté assommante l'abécédaire connu. Or cette redevenue au lieu de nous livrer l'innocence nous est une macule. Nous pouvons dire : il était une fois un conte non conté et un conteur non comptable. Mais notre 'il était une fois' est mort dans la diégèse. Plus d'alliance entre cet initium et notre histoire. Aucun pont jeté sur les rives de recherche de la vérité. Voilà ce qui nous manque : une berge où loger notre soif, un amont où disposer notre regard, un aval pour notre creux et notre vœu décolonisés.

La question de Pilate revient. Non, notre question (expropriation rappelée). La réponse n'est pas encore trouvée et la recherche elle-même semble se perdre. Peut-être faut-il résilier la question ou savoir l'adresser de telle manière que la réponse vienne à l'entente de tout interlocuteur. Il faut savoir le lieu où le dit rencontre son autre mais qui ne trouve son double ni dans la parole ni dans la Personne qui s'est dite depuis dès presque toujours qu'Elle est la Parole et à qui d'ailleurs Pilate a demandé qu'est-ce que la vérité. Le Verbe a tu la réponse voulue par vœu de montrer qu'il n'appartient pas au dire de dire ce qui est plus que le dire retranché dans le secret du dit ancré à l'antre de toute énonciation. Certain que « là où tout a été dit et où l'homme a entrepris de tout dire, il y a encore quelque chose à dire qui a été déjà dit, mais qui n'a pas été entendu, une parole venue de Dieu ³⁴ ». Or « si la valeur de (la) vérité est sa dénotation, toutes les propositions vraies ont même dénotation et toutes les fausses également »³⁵. La vérité se réduit-elle encore une fois à la véridiction? Notre aujourd'hui porte à croire qu'elle n'est plus l'enjeu mais **un** enjeu dans la saga de la connaissance.

La vérité est dans le fait même qu'il soit possible d'énoncer, sans se confondre avec l'énoncé. Alors quel statut accordé à l'énonciation quand une parole convoquée est interceptée en malentendu? Quand l'allophonie (le son non désiré) se transforme en cacophonie pour corrompre l'orthophonie et instiller de la mésentente dans la réception? Que devient l'énoncé? Garde-t-il encore son essence et sa substance quand de l'homophonie (surtout dans le cas de l'homonymie) à l'holophonie³⁶ (confusion de son) il n'y a qu'un pas? Jean le Baptiste doit en savoir quelque chose lui qui fut voix sans être Parole.

La consolation nous vient (sans retour d'ascenseur) de Celui à qui Pilate s'est adressé et qui ailleurs s'est dit Parole et Voie. Consolation dangereuse pour les non avertis. Alors quand une voix nous

³⁴ Yves Cattin, « La règle chrétienne de l'expérience mystique » In *Concilium* 254(1994), p. 22.

³⁵ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 51.

³⁶ A distinguer aussi de l'homographie qui est le fait pour des mots d'avoir même orthographe, même son, peut-être même prononciation tout en puisant leurs racines à des sources sémantiques différentes.

demande de nous diriger vers la seule voie possible et praticable, il faut comprendre que la confusion peut s'établir dans la ligne de l'homophonie comme entre l'icône et l'idole. La racine est la même, mais la sémantique change la résonance et pour de bon.

Si une voix résonne que ce soit pour indiquer où il est possible d'aller vers la Voie et qu'il nous soit permis en cherchant de déceler comment la courbe dérive jusqu'aux rives et rivières serpentant vers le fleuve Léthée. Jusqu'au séjour du souvenir. Là où il faut chercher la connexion avec la Parole par l'intermédiaire de la voix jusqu'à la possibilité qui régresse dans la confusion heureuse de la Parole avec la Voie. Au lieu du mémorial. Et alors partout où il y aura une eucharistie³⁷ la vérité viendra parce qu'elle aura été appelée. Aujourd'hui elle sait si bien s'autodistribuer au cœur des étants (réels ou notionnels) qu'elle s'immatérialise dans la corporéité même de son réceptacle. L'aporie de son inarticulabilité tombe.

Si la vérité est, le vrai est-il dicible? La question nous renvoie à la case départ. Une question qui dit, peut-être même une question qui fait. Quand elle dit et fait c'est qu'elle traduit. Il n'appartient pas aux hommes d'énoncer, et s'ils énoncent qu'ils comprennent la limite qu'ils n'ont pas posé mais qui apparaît dans le fait même que des mortels prétendent dire pour et à la place de. Nous, simples mortels, nous sommes heureux de pouvoir chercher la vérité et de la vouloir toujours, de savoir qu'elle nous construit et nous ouvre l'entrée dans la joie de notre être. En cherchant la vérité nous venons étape par étape de notre propre assumption et nous pouvons entrer dans l'entente d'une parole proférée depuis hier et conservée aujourd'hui dans une situation (ou un site) qui rend hier aujourd'hui. Si la parole proférée est vraie, elle n'a pas d'hier et de demain, elle se tient dans l'aujourd'hui. Un écho nous revient : aucune chose n'est là où manque un mot³⁸, une parole, la parole. Quand allons-nous comprendre que c'est la Parole qui nous manque? Nous disions quand la parole nous manquait que nous n'é-

³⁷ Il faut saisir ce terme très connoté dans le sens de la bonne grâce requise par le souvenir du Mémorial. Car si la vérité c'est tirer de l'oubli (a-lêthéia) le mémorial qui garde le souvenir afin d'empêcher l'oubli est automatiquement inscription du non oubli, donc de la vérité. Ainsi il est possible de prouver sémantiquement et archétypiquement que l'Eucharistie (ici avec grande E) porte en elle et avec elle sa propre vérité.

³⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 146.

tions pas libres. Aujourd'hui que nous arrivons au site de la parole, au lieu de son séjour, nous avons besoin de l'orner de la vérité. Mais ne suffit-il pas qu'elle soit réceptacle de vérité, qu'elle soit vérité?

Qu'est-ce que la vérité? L'homme de Nazareth a voulu ne point avoir su. Il sait que toute voie sinue en direction d'une recherche nommée vérité aujourd'hui et qui choisit son isotopie au lien où la parole revient pour casser ce qui était entendu et clair. Aristote avait raison, la vérité est une traduction, pour utiliser son mot c'est une adéquatio. Une articulation. C'est pourquoi elle est plus dans le contexte que dans le texte. Elle mesure la distance de la codification linguistique à la codification sémantique³⁹. 'Le monde et les choses ne sont pas l'un à côté de l'autre. Chacun, ils passent l'un à travers l'autre. Passant ainsi à travers, ils mesurent, à eux deux, un milieu. Le milieu des deux est la tendresse intense de l'intimité'⁴⁰.

La vérité si elle est, (mais elle est) elle est ab-solus. Nous jouissons de l'actualité d'une parole sans hier et sans demain à propos de, autour de la vérité. Un homme a osé dire quelque chose de la vérité. Non il a dit Je Suis la Vérité. Si un homme ose proférer une telle parole, il y a deux cas de figures possibles : ou bien il est fou. Mais la parole d'un fou peut-elle devenir intemporelle? Dans ce cas il ne reste qu'un seul cas de figure : il est Dieu. 'Je Suis la Vérité dixit Jésus de l'univers. Quiconque appartient à la vérité entend ma voix'. Pilate n'a point compris qu'après cette profération il lui fallait se replier dans un mutisme discret et fécond. Dommage ! Il n'a plus de question (souvenir de l'expropriation) pour n'en avoir point été digne. Il est néantisé une seconde fois.

A nous d'ouvrir le bal, de songer que le dernier pas a dérapé et la chaussée est souvent déchaussée. Il n'y a aucun mal à être convoqué en témoin du reste de l'aveu.

P. Patrick Aris

RESUME

Le père Aris semble se demander s'il existe une réponse – et même peut-il en exister d'un point de vue humain – en ce qui a trait à la question de

³⁹ J. P. Resweber, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

la nature de la vérité, car cette réponse reviendrait à dire l'être. Peut-on dire l'être, exprimer le vrai?

La vérité est l'enjeu de tout acte de langage. Cependant, s'exprimer, « c'est accepter [...] d'être dans l'indicibilité ». Indicibilité de l'être, indicibilité du vrai. La parole elle-même, pour importante qu'elle soit comme langage, ne semble pas plus efficace. « Il n'appartient pas au dire de dire ce qui est plus que le dire ». Dans une approche qui pourrait friser le nominalisme, le père Aris, reprenant à son compte Martin Heidegger, soutient que « les mots ne font que représenter, les choses réelles sont bien absentes du monde [...] des mots ».

Contrairement à l'écrit qu'on peut reprendre, corriger, les mots, une fois proférés, sont irrécupérables : on en perd le contrôle. Le mensonge, à cause de cela, semble pouvoir s'y glisser plus facilement, même s'il faut reconnaître que l'écrit comme l'oral sont susceptibles de passer à côté de la vérité.

La poésie, qui est écriture certes, mais surtout paroles des dieux, est ce qui peut venir à la rescousse de la parole et de l'écriture humaines. N'étant ni tout à fait du registre de l'oralité ni tout à fait de celui de l'écriture, « elle est retour à la chose même ». Elle défie la logique, trop linéaire. Elle substantifie la vérité en lui faisant transcender les conditionnements de son énonciation. La poésie est invention de langage et de logique : elle a sa propre logique.

En dehors de la poésie, le vrai serait-il encore dicible? Peut-être. « Quand la parole ne fait pas corps avec la vérité nous recourons à la caution divine. Nous la nommons serment [...] nous jurons pour déclamer de notre conviction d'être dans le vrai ». Il n'empêche que nous devrions nous rendre compte que seuls les dieux peuvent dire la vérité. « Nous, simples mortels, nous sommes heureux de pouvoir chercher la vérité et de la vouloir toujours ». Selon le père Aris, « il n'appartient pas aux hommes d'énoncer, et s'ils énoncent qu'ils comprennent la limite qu'ils n'ont pas posée mais qui apparaît dans le fait même que des mortels prétendent dire pour et à la place de ». La parole qui dit vrai est intemporelle. « Elle n'a pas d'hier et de demain, elle se tient dans l'aujourd'hui ».

P. Jorel François, op

ABSTRACT

Father Aris seems to ask himself whether there exists an answer — and even, whether it is possible that exists one from a human viewpoint — as far as the question of the nature of truth is concerned, because that answer would be the same as saying the “being”. Can one say the “being”, express the truth?

Truth is the stake of every language act. However, to express oneself “is to accept [...] to be in what is inexpressible”. Inexpressibility of the being, inexpressibility of the truth. Word itself, as important as it is as language, does not seem more effective. «It is not up to what is said to say what is more than what is said.» In an approach that could be close to nominalism, Father Aris, adopting Martin Heidegger’s philosophy, maintains that “words do nothing but represent, (and that) real things are certainly absent from the world [...] of words”.

Contrary to the written word that one can change, correct, the words, once uttered, are irrecoverable: one loses control of them. Because of this, the lie seems to be able to slip in more easily, even if one must recognize that what is written, as well as what is spoken, is prone to skirt the truth.

Poetry, which is certainly writing, but above all, words of the gods, is what can come to the rescue of the human word and writings. Belonging neither completely to the spoken world nor completely to the written world, “it returns to the reality itself”. It defies logic, too linear. It turns truth into substance making it transcend the conditioned response of how it is enunciated. Poetry is invention of language and of logic: it has its own logic.

Besides poetry, would what is true still be sayable? Perhaps. “When the word is not one with the truth, we resort to the divine caution . We call it an oath [...] we take an oath to declaim our conviction of being in the truth”. And yet, we should realize that only the gods can tell the truth. “We, simple mortals, we are happy to be able to search for the truth and to always want it”. According to Father Aris, “it is not up to men to speak, and if they do, they must understand the limit that they didn’t set but that is apparent in the very fact that mortals pretend to say “for” and “on behalf of”. A word that tells the truth is timeless. “It has neither past nor future, it only exists in the present”.

(Translated by Gloria N. de Baboun & Marlène R. Apollon)

LA VÉRITÉ À L'ÉPREUVE DE LA PENSÉE ET DU RÉEL HAÏTIENS AU XX^{ème} SIÈCLE

P. Pierre Castel Germeil

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 71-103

Les termes les plus fondamentaux de l'existence individuelle ou de la vie communautaire sont sans cesse affectés du destin cruel de l'ambiguïté, tout au moins en relation avec la diversité de leurs interprètes. L'amour, la paix, la justice et la vérité – pour ne citer que les plus universellement reconnus – ne posent presque pas de difficultés quant à l'admission unanime de leur valeur et de leur importance. Mais ils ne font plus autant l'unanimité quand il convient de s'entendre sur l'exactitude de leur signification et de leurs dimensions. Tout le monde s'accorde par exemple à reconnaître que la paix et le progrès jouissent d'une portée imprescriptible dans l'évaluation d'une culture, dans l'édification d'une société voire dans la consolidation d'une idéologie mais il serait surprenant que tous en aient la même idée, une conception identique. La valeur de la justice, de la paix ou de l'amour est universellement admise, c'est plutôt son interprétation et le consensus à son sujet qui font problème et jettent souvent dans l'embarras les spécialistes de sa conceptualisation autant que les protagonistes de leur réalisation¹.

En somme, le défaut d'unanimité à l'encontre de la compréhension et de la mise en chantier de ces valeurs éminentes, cardinales, voi-

¹ Ces catégories sublimes: paix, amour, justice, vérité, etc. n'ont jamais cessé de défier et d'interpeller l'intelligence et la volonté humaine. La philosophie, dans sa sagesse perpétuelle, sait qu'elle ne pourra jamais les résoudre de manière définitive, mais elle sait également qu'elle ne devra jamais démissionner face à leurs interrogations. Cf. Lucien Jerphagnon, *Histoire de la pensée, Antiquité et Moyen-Age*, Tallandier, 1999, p. 479 : « Au reste, si vous m'avez suivi jusque-là, vous savez bien, maintenant que les philosophes ont tous raison de leur point de vue, et pas tout à fait raison du point de vue des autres, et aussi que ni les uns ni les autres ne nous ont jamais livré l'absolu de la vérité, qui serait la vision de la totalité. Or, de la totalité nous sommes partie prenante; nous ne la transcenderons jamais. Les philosophes ne nous ont jamais livré la vérité : seulement fait entrevoir, fait espérer, et pour limitée qu'ait été cette espérance, c'était autant de pris sur notre nuit ».

re suprêmes, ne doit pas être envisagé sous les seules dimensions de la déception et de l'insuccès. Il est certes décevant que depuis toujours les hommes se querellent autour de la signification irréfutable de la justice ou de la vérité. Or la déception s'amenuise et devient même possibilité de consolation quand on évalue l'opportunité de la position du problème, la convenance du débat depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Nous réitérons bien à propos le point de vue de l'analyste Lucien Jerphagnon selon lequel, si les querelles philosophiques nuisent à la bonne santé de l'ordre de la pensée, elles n'en sont pas moins le témoignage évident de la vitalité et de l'envergure de la question envisagée. Il n'y a de pire attitude dans les relations interpersonnelles que la gueule de bois des ennemis jurés et irréconciliables. Une chaude empoignade est toujours préférable à une indifférence de cimetière. La lumière ne peut jaillir que du choc des idées et, dans la mesure où elles ne sont point contradictoires, leur opposition est toujours surmontable². Les discussions et les débats ne se tiennent pas au cœur de l'hémicycle pour le simple plaisir de la curiosité de leur spectacle amusant ou désolant ou pour le menu fretin de leur tournure en rond mais bien pour en arriver au moins à l'adoption d'un mémorandum, d'un *modus vivendi*, d'une entente minimale sinon plus audacieuse, désignant la bienveillance d'une progression, d'une évolution et non l'embarras de la stagnation ou du recul. La perplexité, la tiédeur et la démission des scepticismes n'ont jamais apporté la moindre contribution au réchauffement de notre humanité, sous la menace constante des congélations anéantissantes et ce n'est point sans raison que Descartes les a si vivement combattues³. La philo-

² Cf. *Ibid.*, p. 478: « Pour neuve qu'elle paraisse, une philosophie est toujours une relecture. Vanité de nos divisions, de nos chapitres, de nos paragraphes ! Le Moyen Age, c'est toujours l'Antiquité, et la Renaissance, c'est encore le Moyen Age, et la pensée de notre temps est hantée par les problèmes et les solutions de tous les temps. On nous l'avait bien dit, Dieu seul pouvait s'offrir le luxe de créer ex nihilo ».

³ Dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* (1637), René Descartes s'est mis à comparer la nature de ses idées en état de sommeil ou en état de veille. Il s'est rendu compte qu'elles ne sauraient être équivalentes et que la différence est assurée par le *moi pensant*, duquel il serait impossible de douter, mettant ainsi en déroute les objections des sceptiques à ce sujet : « Et enfin, considérant que toutes les mêmes tendances que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je

sophie présente, par exemple, souvent la physionomie d'un champ de bataille où les divisions belliqueuses ne se font pas de cadeau mais gare à celui qui pense que la seule loi de la jungle y prévaut, que les règles élémentaires, telles que la trêve obligatoire, l'assistance aux blessés ou le respect de la vie des prisonniers, n'y sont pas garanties. Sous les apparences peut-être de la chicane, des dissensions interminables, la philosophie est jalouse de son sens de la mesure, de l'équité, de son désir d'ordre, de régulation et de vérité⁴.

En effet, la recherche de la vérité tient lieu de préoccupation fondamentale de la philosophie. Curieusement, le malentendu majeur autour de sa raison d'être et de ses attributions constitue un scandaleux paradoxe. Elle a pour vocation de tout accorder, de tout réunir en elle, d'être le dénominateur commun de tout tandis qu'elle est pointée du doigt comme un redoutable agent de division⁵. Une telle apparence est pour le moins trompeur. La philosophie n'a pas pris naissance pour envenimer les dissensions et les désaccords entre les hommes mais bien pour les aider à les résoudre. De même que nous disons de Dieu qu'il n'est pas incompréhensible parce que l'intelligence humaine n'est pas à la hauteur de sa compréhension, de même nous affirmons de la philosophie que,

voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais », *Ibid.*, Union Générale d'Éditions, 1951, p. 62.

⁴ Dans un intéressant opuscule, *Initiation à la méthode philosophique*, le célèbre philosophe existentialiste allemand, Karl Jaspers, fait le procès de la philosophie et en convient à l'impérieuse nécessité. A son avis, le déficit tragique de signification de la philosophie ne lui est pas imputable, mais bien au monde, à la médiocrité de la culture dominante qui n'en veut pas : « Puissent les cours de philosophie dégénérer ! Plus on enseigne de médiocrités, moins les hommes risquent d'être touchés par la lumière de la philosophie.... Le problème est, au fond le suivant : la philosophie veut la vérité entière, et le monde ne la veut pas. La philosophie est donc l'empêcheur de tourner en rond ». *Ibid.*, Paris, Payot, 1970, p. 143.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 6 : « La philosophie est universelle. Il n'y a rien qui ne la concerne. Quiconque fait de la philosophie s'intéresse au tout. Mais aucun homme ne peut tout connaître. Qu'est ce qui distingue la voie vaine de la connaissance universelle de la voie philosophique qui mène à l'englobant universel ? Le savoir est infini et éparé : l'activité philosophique cherche, en l'utilisant, à trouver ce centre dont nous venons de parler. Le simple savoir est une accumulation, la philosophie est un tout ».

si elle est objet de brouille et de mésentente, la faute n'en revient nullement à sa complexité ou à son prétendu quotient élevé de conflictualité mais plutôt à l'incapacité de l'être humain de s'élever à sa mesure, de comprendre ses exigences et de les mettre en pratique. La pomme de discorde n'est pas la philosophie elle-même mais l'ensemble des préjugés des philosophes, leur orgueil et leur prétention qui leur font croire qu'ils sont les seuls détenteurs de la clef du mystère de l'explication de la réalité au détriment des autres au lieu que leur part de vérité n'a de prix que dans la mesure où elle se conçoit comme un maillon lié à d'autres maillons d'une même chaîne de recherche et de vision communes⁶. Jaspers, à la suite de Kant, ne croit pas comme Platon, Plotin et la majorité des auteurs, que le privilège de l'activité philosophique devrait être réservé à une élite, à un cercle de bien-pensants. Elle est plutôt l'affaire de tous et doit susciter l'intérêt de chaque individu, quel qu'il soit, d'où qu'il vienne :

« La philosophie est-elle là pour l'homme en tant qu'homme, ou bien pour une élite, renfermée sur elle-même... Sur terre, dit Plotin, il y a deux sortes de vie : l'une pour les sages, et l'autre pour la masse des hommes. Spinoza aussi n'espère de philosophie que de l'homme rare. Kant, enfin, croit que le chemin qu'il a tracé peut devenir une grand-route : la philosophie est pour tous. Ce serait d'ailleurs grave s'il en allait autrement... Contre Platon, Plotin et presque tous les auteurs, nous suivons Kant »⁷.

Dans la mesure où la philosophie n'est l'apanage de personne ou d'un groupe en particulier, étant plutôt la question de tous, dans la mesure où sa vocation est universelle avec l'horizon de la vérité comme recherche fondamentale, elle ne saurait ne pas interpeller

⁶ Bien à propos L. Jerphagnon fait allusion à la fameuse prétention de Georges Gusdorf selon laquelle « tout philosophe nourrissait l'ambition de mettre fin une fois pour toutes à la philosophie, la sienne devant s'imposer désormais à tout esprit droit jusqu'au jugement dernier », *Ibid*, p. 13. Il poursuit quelques lignes plus bas en faisant comprendre que les différences de point de vue entre philosophes ne devraient point les surprendre ni les heurter mais les amener plutôt à y découvrir le signe de leur complémentarité à l'instar d'une juste harmonie des contraires, du meilleur regard de la lumière avec la complexité de l'ombre: « Chaque philosophe, en fait de vérité ne peut énoncer que la sienne, dont l'examen attentif et sympathique peut nous aider à découvrir la nôtre », *Ibid.*, p. 14.

⁷ Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 145.

les individus, où qu'ils se trouvent, éveiller la curiosité de tout groupe social, de toute communauté de vie et d'intérêts et encore moins une nation avec un passé un présent et un avenir même compromis. La nation haïtienne, la plus économiquement faible du continent américain, n'a pas pu se désintéresser de la question de la vérité, malgré sa pauvreté et peut être même en raison d'elle, car une telle question n'est pas un luxe mais une nécessité. D'autre part, avec son originalité de première république noire indépendante du monde, ses deux cents ans d'histoire marquée surtout par l'échec administratif, l'instabilité, les troubles chroniques, les dissensions, le besoin constant de respiration et de survie, il convient d'examiner si le problème de la vérité n'a pas été relégué au second plan, s'il a eu un quelconque écho dans la pensée et dans l'existence des individus ou s'il a été tout bonnement occulté consciemment ou non.

C'est ce à quoi nous allons nous évertuer en jetant un coup d'œil sur l'évolution de la compréhension universelle de la notion sinon de l'instance de la vérité, en analysant ensuite son déficit institutionnel en Haïti, en considérant également le désenchantement de la pensée haïtienne face à la médiocrité de notre réel. Nous ne manquerons pas non plus d'envisager les perspectives d'une issue plus heureuse, d'un débouché plus serein si tant est que, comme le croit si justement Jaspers, la vérité constitue la dernière signification pour l'homme dans le monde⁸.

I.- A l'école universelle de la vérité

Dans son argumentaire de défense de la légitimité de la philosophie, Karl Jaspers établit une nette et franche opposition entre elle, désireuse de la vérité et le monde « qui ne la veut pas »⁹. L'hostilité et le dédain du monde à l'égard de la vérité l'ont porté jusqu'à s'interroger, non seulement sur le bien-fondé et l'utilité de son affirmation mais aussi sur sa nature et son essence. « Mais on en

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 144: « La vérité est-elle la dernière signification qu'il y ait, pour l'homme, dans le monde ? La sincérité est-elle l'exigence dernière ? Nous le croyons, car la véracité sincère, sans arrière-pensée et incapable de se perdre en opinions, coïncide avec l'amour ».

⁹ Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 193.

vient même à se demander ce qu'est la vérité »¹⁰. Il s'agit bel et bien de l'éternelle antinomie entre les divers scepticismes qui nient l'existence et la valeur de la vérité et les multiples dogmatismes qui en reconnaissent la dimension et l'influence positives, lesquels systèmes ont jalonné de pair, de manière simultanée ou successive, le cours de l'histoire de la pensée¹¹. Du reste, il y a toujours eu depuis sa genèse jusqu'à nos jours, dans l'histoire de la philosophie occidentale, une opposition nette ou larvée, entre les défenseurs de la cause de la vérité et ses pourfendeurs¹². S'il est vrai que cette crise ne s'est pas toujours présentée sous les mêmes aspects et avec les mêmes paramètres, son actualité pourtant n'a jamais cessé d'être réelle. L'argument majeur de la réfutation a régulièrement été, en plus de la perplexité face à un accord jamais réalisé autour de la signification exacte de la vérité, celui de la tolérance et du respect de la liberté individuelle, laquelle à aucun moment ne peut être empêchée d'exercer la moindre de ses prérogatives et moins encore celle de sa capacité d'objection de remise en cause ou même de contestation. Quant à l'opinion contraire, en l'occurrence celle de l'adhésion au principe d'affirmation de la vérité, elle ne veut pas croire en la totale intégrité du scepticisme envisagé comme nous venons de le constater, mais plutôt en sa dérive démagogique confondant liberté et caprice de l'intelligence, pouvoir d'objection et nihilisme¹³.

Le scepticisme constitue la seconde crise véritable de l'évolution de la connaissance et de son implication dans la considération et l'analyse de la question de la vérité. Il se départage en scepticisme absolu ou solipsisme - doctrine selon laquelle la certitude n'est

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cf. Juan José Sanguinetti, *Logique et Gnoséologie*, Rome, Université Pontificale Urbainienne, 1983, pp 149-150.

¹² Cf. *Ibidem*, pp. 272-273.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 272 : « La vérité est la meilleure défense de la liberté, parce qu'elle est la meilleure défense contre le caprice humain... Le fanatisme est bien différent de la conviction de connaître la vérité et du noble engagement de la communiquer aux autres. Le fanatisme est la prétention de posséder exclusivement toute la vérité, sans admettre la possibilité d'erreur en aucune manière, empêchant ainsi toute éventuelle rectification. L'authentique conviction de vérité, en revanche, demeure ferme sur certaines vérités fondamentales qui n'admettent pas de doute raisonnable (par exemple, l'existence du monde, les grandes vérités de la morale) tandis qu'elle reconnaît la possibilité de doutes raisonnables en beaucoup d'autres points ».

possible dans aucun domaine du savoir, en scepticisme mitigé, lequel admet la découverte et l'appréhension de la vérité uniquement dans l'univers des sciences positives telles que la physique et les mathématiques et finalement en probabilisme, point de vue pour lequel la vérité et l'erreur sont intimement liées à l'instar de la proie et de l'ombre de la lumière et de l'obscurité de l'ivraie et du bon grain; point de vue selon lequel également la vérité définitive concluante n'est jamais accessible, à l'exception du vraisemblable¹⁴, du probable, de la vérité modifiable, selon l'expression de Pierre Bayle. La crise du scepticisme a été précédée de celle de la sophistique dont les protagonistes condamnaient carrément la convenance de toute velléité d'aborder la question de la vérité pendant qu'au moins les sceptiques ne niaient pas dans l'absolu son existence, exprimant plutôt leurs réserves quant à la capacité réelle de l'intelligence humaine d'en maîtriser les ressorts¹⁵. Nous nous rappelons fort bien le relativisme de Protagoras et de ses coreligionnaires et leur banalisation du rôle souverain de la vérité dans l'équilibre, la sincérité et le bon commerce des relations entre les hommes. Ils ont sans nul doute pris pour la norme et l'idéal ce qui n'était que simple résultat de leur observation. La fameuse formule de Protagoras selon laquelle l'homme ou plus précisément l'individu est la mesure de toutes choses a été battue en brèche par Socrate selon Platon dans un excellent passage du *Théétète*¹⁶. La formule, vraisemblable peut-être dans la mesure où chacun, conscient du caractère inaliénable de sa liberté et de la pleine jouissance de ses prérogatives, s'essaie à soutenir ce qu'il pense contre l'opinion des autres, lesquels pensent tous différemment, ne tient pas et tombe d'elle-même comme un fruit mûr puisque tous ne peuvent avoir raison et avoir tort en même temps¹⁷.

¹⁴ Cf. Cicéron, *La nature des dieux*, I, 5, 12: « Nous ne sommes pas de ceux qui nient en absolu l'existence de la vérité; nous nous limitons à soutenir qu'à chaque vérité est uni quelque chose qui n'est pas vrai, mais si semblable à elle que cette dernière ne peut nous offrir aucun signe distinctif qui nous permet de formuler un jugement et de donner notre accord ».

¹⁵ Cf. J. J. Sanguinetti, *op cit.*, 145.

¹⁶ Platon, *Théétète* 170e-171.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 151e-183c. Le relativisme de la sophistique grecque au sujet de la vérité se fonde sur sa théorie de l'équivalence des sensations. L'apparence est la vérité, et comme les choses apparaissent différemment à chacun, la vérité devient le fait d'une initiative exclusivement individuelle et non d'une connaissance générale, admise de

Alors, dans la mesure où la réalité nous paraît diverse sinon contraire, ce n'est point tant à cause de son ambivalence ou de son ambiguïté qu'en raison de notre incapacité ou de notre faible capacité de faire jaillir la lumière autour d'elle. Il y a certes une vérité ou tout au moins il y a une ouverture ouvrant son accès mais il y a un chemin qui y mène une logique qui y conduit, une méthode qui en assume l'itinéraire. Les grandes philosophies ont toutes eu la leur : la maïeutique de Socrate ou le talent de faire accoucher les esprits, l'élévation platonicienne du monde de la caverne à celui des idées, l'illumination augustinienne, l'abstraction aristotélicothomiste, la méthode rationnelle de Descartes voyageant du doute général à l'affirmation de l'existence de Dieu et de l'objectivité du monde en passant par la découverte des principes de l'évidence, de la synthèse et de l'énumération, l'analyse transcendantale d'Emmanuel Kant, la dialectique hégélienne etc.¹⁸. En effet, le terme de dialectique serait celui qui exprimerait le mieux la méthodologie de la philosophie dans son idéal de recherche, de contradiction et d'évolution vers la découverte de la vérité, selon Leibniz¹⁹, dans la mesure où les systèmes de pensée qui y croient s'y évertuent avec humilité de manière raisonnable et non selon l'absolutisme d'une quelconque raison universelle qui se transformerait automatiquement en déraison ou en irrationalité²⁰.

tous. Protagoras a affirmé que l'homme est la mesure de toutes choses. Socrate s'étonne qu'il n'ait pas plutôt jeté son dévolu sur un autre être doué de sensation qui ne serait pas moins intelligent que lui alors que Protagoras lui-même éprouve un plaisir intense à se savoir au-dessus des autres hommes et admiré surtout pour sa sagesse peu commune : « J'ai été fort content de tout ce qu'il dit pour prouver que ce qui paraît à chacun est tel qu'il lui paraît. Mais j'ai été surpris qu'au commencement de son livre sur la vérité il n'ait pas dit que la mesure de toutes choses est le pourreau, le cynocéphale ou quelque être encore plus bizarre parmi ceux qui sont doués de sensation. C'eût été là un désir magnifique et tout à fait méprisant pour notre espèce. Il eût ainsi montré que, tandis que nous l'admirons comme un dieu pour sa sagesse, il ne l'emporte pas en intelligence, je ne dis pas sur un autre homme, mais sur une grenouille ».

¹⁸ Cf. Lucien Jerphagnon, *op. cit.*, p. 14 : « Chaque philosophe, en fait de vérité, ne peut énoncer que la sienne, dont l'examen attentif et sympathique peut nous aider à découvrir la nôtre ».

¹⁹ Cf. François Châtelet, *La philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*, t. 2, Marabout, 1979, pp. 157-178.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 158 : « ... la Raison peut-elle totalement s'exprimer sans maintenir en elle une certaine ambiguïté ? N'y a-t-il pas un fond de déraison dans la Raison pure ?

La route qui mène à la vérité est une route jonchée de paradoxes et d'antinomies²¹. Nul n'a le monopole de la vérité à moins qu'il ne s'agisse de la vérité tout entière absolue que la grâce d'une révélation rendrait accessible aux consciences éclairées et choisies par la bienveillance divine. Le scepticisme de Pilate s'interrogeait sur la définition et le sens de la vérité; immédiatement, avec appoint, le Christ lui a adressé la réponse, non tant pour la satisfaction de sa curiosité personnelle que pour l'édification présente et future de ses interlocuteurs conséquents²². Sans vouloir verser dans un éclectisme ou un concordisme de mauvais aloi, Leibniz, dans la recherche de la vérité, admet tous les points de vue²³. Spinoza serait le seul à ne pas être considéré ou mieux à être rejeté puisque son système demeure irréductible et n'admet point de contradiction. Or, tout se comprend à partir de la contradiction, ou du paradoxe ou encore de la dialectique entre l'un et le multiple, le semblable et le différent, l'homothétique et l'antithétique, l'unité spirituelle de la raison et sa diversité de repères et de signes d'interprétation constituant cette *combinatoire universelle*, « expression formelle de la métaphysique, qui elle-même approche de la vision globale et multipliée de tous les points de vue »²⁴. Sans l'usage intelligent de cette dialectique, destinée à jauger, analyser, contrebalancer et faire la part des choses au niveau de points de vue différents et non irréconciliables, sans le support de la méthode²⁵, comme aurait dit

le statut de la Raison n'est-t-il pas une certaine irrationalité ? Formulations certes bien étrangère à Leibniz mais que sa tentative nous amène à poser ? ».

²¹ Cf. *Ibid.* : « ... si la Raison n'a pas le droit d'être paradoxale ... (transcendante), elle ne peut être que mutilée, et ce n'est pas tellement à la foi qu'elle laisse sa place mais bien plutôt à la logique de l'obéissance, c'est-à-dire à sa mutilation ».

²² Cf. Jean 14, 5.

²³ Cf. F. Châtelet, *op. cit.*, p. 160: « ... sa doctrine interdit toute multiplicité des points de vue. Spinoza serait le seul contradicteur irréductible ».

²⁴ *Ibid.* Leibniz aurait craint également que son système ne soit jugé trop rapproché de celui de Spinoza. Ce fut en connaissance qu'il l'a écarté du giron de ses influences. En tout cas la substance unificatrice et totalisante de Spinoza doit bien se distinguer de quelque manière du caractère tripartite de la dialectique leibnizienne. S'étendant à la monade, à la raison et à Dieu.

²⁵ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Union générale d'Éditions, Paris, 1957, p. 30: « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heurs, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au

Descartes, l'esprit le plus raffiné et le mieux pourvu de la grâce des cieux, se fourvoie lamentablement et ne peut récolter que des résultats décevants dans son effort de possession de la connaissance et de découverte de la vérité.

Un exemple typique nous est donné en ce sens par la pensée athée et matérialiste de Ludwig Feuerbach, laquelle a longtemps nourri le marxisme et l'éventail de ses influences et de ses retombées sur l'évolution de l'histoire et du monde²⁶. Sa thèse de rejet de l'existence de Dieu n'est qu'un sophisme puisqu'elle s'articule à partir de la prémisse fautive de l'argument selon lequel la personnalité ne dépendrait que de son humanité²⁷.

Or, nous ne sommes pas sans savoir que dans une relation entre la matière et la forme, l'essence et l'existence, le principe d'individuation ou de personnalisation ne peut provenir ni de la matière ou de l'essence mais bien de leur correspondant formel ou existentiel²⁸. La matière argileuse du vase en poterie ne lui dessine pas sa forme mais plutôt l'habileté, l'ingéniosité et le métier du potier, capables de faire surgir de l'élément matériel autant de figures et de contours différents que décideront son libre-arbitre et les exigences de son activité professionnelle. A la suite d'un accident catastrophique, les linceuls identiques, taillés et cousus avec la même qualité de tissu, les mêmes modèles, les mêmes mesures et les mêmes dimensions, deviennent différents, sinon « personnalisés » autant qu'ils recouvriront des victimes de corpulence, de mensuration et de profils différents. Par mauvaise foi, par intel-

plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre ».

²⁶ Cf. Jean-Louis Dumas, *Histoire de la pensée*. Temps Modernes, Tallandier, 1990, p. 64 : « La comparaison des manifestes et des œuvres de jeunesse de Marx montre très évidemment que Marx a littéralement épousé pendant deux ou trois ans la problématique même de Feuerbach » (L. Althusser). Pour l'auteur de *L'Essence du christianisme*, l'Esprit absolu n'est « rien d'autre » que feu l'esprit de la théologie qui rôde comme un fantôme dans la philosophie de Hegel. Feuerbach passe de l'hégélianisme au matérialisme de savants tels que Moleschott, Vogt et Büchner ».

²⁷ Cf. *Ibid.* : « Il (Feuerbach) remplace l'amour de Dieu pour l'homme, base de la religion, par l'amour de l'homme pour lui-même, pour son semblable. « L'humanité de Dieu est sa personnalité : Dieu est un être personnel, cela veut dire : Dieu est un être humain, Dieu est homme » (*L'essence du christianisme*, 1841). Mais dans la perspective hégélienne, le sensualisme grossier de Feuerbach apparaît comme une régression, un retour à l'état barbare de la pensée ».

²⁸ Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles* 2, 21.

ligence ou par manque de méthode, Feuerbach attribue, aux dépens de Dieu, à l'humanité le pouvoir de personnalisation. L'humanité, en tant que telle, ne saurait guère constituer un principe de personnalisation car dans sa réalisation, elle est toujours un corps animé par un esprit. L'esprit, principe d'animation, est aussi principe de personnalisation. Il ne saurait dépendre pour se constituer ni du corps ni de son union avec lui mais d'un autre esprit plus puissant, plus pur et plus dépouillé que lui²⁹.

S'il est difficile de parvenir à la vérité avec aisance, sans peine car elle est toujours unique et semble être sans cesse égarée comme une perle rare au milieu d'une quantité notoire de scories³⁰, il n'est pas aussi malaisé de balayer les erreurs, les mensonges ou les sophismes qui jonchent le parcours de l'itinéraire menant à sa rencontre. La naïveté, la crédulité, l'ignorance et l'étroitesse d'esprit seules se laissent fasciner et tromper par la malice de leurs arguties mais un esprit averti, rompu à la sagesse et à l'intelligence de la raison éclairée (*recta ratio*) et de la souveraineté de sa dialectique, est capable sans trop de dommages de contourner leurs pièges et de poursuivre son chemin vers la réalisation de ses rêves et l'accomplissement de sa mission³¹.

II.- Haïti et le déficit institutionnel de la vérité

Aucun concept n'est isolé ni autosuffisant. D'ailleurs, tout mot, tout terme, enlevé de la structure de sa synthèse est sujet à équivoque et peut subir jusqu'à la modification de sa signification la plus appropriée. La réalité du concept ne s'envisage que dans la rela-

²⁹ Cf. *Summa Theologiae* Ia, 45, 5: « L'acte d'être est l'effet le plus universel, il doit donc dépendre en propre de la cause la plus universelle: inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae, et universalissimae causae, quod est Deus ».

³⁰ Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 33: « Le faux et subjectif est infiniment varié, le juste et objectif n'est qu'une chose qui englobe tout ce qui est pensable et connaissable, et ne peut être atteint par aucune conscience existante isolée. C'est pourquoi nous l'appelons conscience absolue ».

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 150: « Que vient faire ici la philosophie? Elle enseigne du moins à ne pas se laisser bernier. Elle ne permet d'écarter aucun fait, aucune possibilité. Elle apprend à regarder en face la catastrophe vraisemblable. Au sein de la tranquillité du monde, elle éveille l'inquiétude. Mais elle interdit aussi la sottise de tenir la catastrophe pour inévitable. Car malgré tout, l'avenir dépend aussi de nous ».

tion, la confrontation ou l'harmonisation avec d'autres homologues. La sagesse des anciens nous l'a assez prouvé³². L'idéal religieux, et en particulier celui du christianisme ne le comprend pas non plus d'une manière différente³³. La correspondance d'une idée avec une autre et même avec l'ensemble des idées de sa catégorie ou de catégories différentes est fondamentale dans le sens de son interprétation et de la compréhension de son essence comme de celle de son évolution dans l'espace et dans le temps. Le sens et la réalité de la vérité n'échappent point à une telle loi.

Au sens de Platon, la connaissance et la vérité ne se dissocient point de leur appartenance au giron du Bien. Elles se désarticuleraient automatiquement et se videraient de leur substance aussitôt qu'elles chercheraient à se sevrer de son influence. Elles peuvent être belles mais leur beauté ne dépassera jamais celle du bien³⁴. Pour leur part, l'évangile, la théologie et le magistère de l'Église les ordonnent à l'épanouissement de la liberté et de l'émancipation de l'être humain³⁵. Dans leur évaluation, le critère d'appréciation n'est point celui de leur dimension équivoque (à moins qu'elles ne soient contradictoires) ni non plus celui de l'univocité (puisqu'elles ne sont point auto-suffisantes), mais bien celui de l'analogie³⁶. L'analogie est vecteur et symbole de concertation, de participation et d'unité. Par exemple, essayons d'envisager la réci-

³² Cf. Platon, *Parménide* 130 a – 135c: « En effet, répondit Socrate, comment alors pourrait-elle (l'essence de l'idée) exister en soi ? – Tu dis bien. Ainsi, celles des Idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques tiennent leur essence de leurs rapports les unes avec les autres, et non de leurs rapports avec les copies qui s'en trouvent auprès de nous. Et à leur tour, les copies qui ont les mêmes noms que les idées existent par leurs rapports entre elles, et non avec les Idées qui portent ces noms ».

³³ Cf. Jean Paul II, *Veritatis Splendor*, no. 54-64.

³⁴ Cf. Platon, *La République*, 508 c- 509 b : « Tiens donc pour certain que ce qui communique aux objets connus la vérité, et à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du Bien. Comprends que cette Idée est la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles tombent sous la connaissance. Et quelque belles que soient la science et la vérité, tu ne te tromperas pas en pensant que l'Idée du Bien en est distincte et les surpasse en beauté ».

³⁵ Cf. Jn 8, 32 : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libèrera ». Cf. Jean Paul II, *Veritatis Splendor*, 35 : « La loi de Dieu n'atténue donc pas la liberté de l'homme et encore moins ne l'élimine; au contraire, elle la protège et la promeut ».

³⁶ Cf. Platon, *op. cit.*, 509b: « Dans le monde intelligible on doit regarder la science et la vérité comme ayant de l'analogie avec le Bien ».

procité entre l'amour et la justice, entre la vérité et la liberté. Sans la justice, l'amour est hypocrisie; sans l'amour, la justice est légalisme, déni d'humanité. Sans la liberté, la vérité est autoritarisme, totalitarisme, unilatéralité; sans la vérité, la liberté est anarchie, pagaille, défoulement perpétuel, libertinage. L'homme ne peut être heureux tout seul, de même il ne peut parvenir à la possession et à la jouissance de la vérité; si jamais il y parvenait, sa jouissance et sa possession ne seraient ni légitimes ni authentiques car elles se confondraient avec les tristes et amères déviances de l'égoïsme et du narcissisme. On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais plutôt sur le lampadaire afin qu'elle brille et éclaire tout son pourtour³⁷. On n'aspire pas à la liberté et à la vérité pour sa satisfaction et son bien-être personnels mais pour que leur acquisition soit bénéfique à un plus large éventail d'homologues et d'interlocuteurs.

Il n'y a rien de plus intolérant, de plus destructeur, de plus antisocial que la vérité de chacun. « Chacun sa vérité », dit souvent le vieil adage comme pour rappeler à la distraction de notre attention que les convictions profondes d'un individu, dans la mesure où elles ne nuisent point à celles des autres, ne doivent être assignées à aucune servitude de quelque nature qu'elle soit. La cause efficiente de la vérité n'étant jamais le plébiscite ou la concordance des opinions du plus grand nombre, il est même probable qu'un individu en solitaire et Dieu seul sait combien de fois cela s'est déjà produit dans l'histoire³⁸ - ait eu raison contre l'ensemble de ses contradicteurs. D'ailleurs, dans le *Discours de la Méthode*, Descartes a bien fait de réfuter sans ambages la lubie de l'harmonie et de l'originalité de la pensée collective pour affirmer que le plan de

³⁷ Cf. Matthieu 5, 15.

³⁸ Le cas le plus célèbre est sans nul doute celui de Nicolas Copernic avec son hypothèse de la rotation de la terre autour du soleil alors que ses devanciers les plus avisés avaient toujours cru et affirmé le contraire. C'est ainsi que depuis la confirmation de son hypothèse et depuis la philosophie d'Emmanuel Kant en particulier on aime bien à parler de révolution copernicienne dès qu'il s'agit de transformation radicale ou de profond changement de mentalité quelque part. Cf. Karl Jaspers, *op. cit.* p. 20 : « Une révolution inconnue de toute l'histoire antérieure fit progresser la domination de la nature et la production de biens, créa des relations à l'échelle de la terre au moyen de la navigation, de l'aviation et de la radio. Les Européens se firent explorateurs et découvrirent; tous les autres hommes furent découverts. Ainsi, l'âge technique concerna toute l'humanité, inaugurant l'Histoire proprement universelle qui vient juste de commencer ».

la maison conçu par plusieurs ingénieurs n'a aucune chance d'être mieux structuré et mieux réalisé que celui issu de la tête d'un seul, à compétences égales³⁹. Toutefois, bien qu'il puisse avoir le bon sens, la raison ou l'équité de son côté, le penseur solitaire ne devrait point oublier que sur le chemin de la rencontre avec le vrai il ne convient nullement de faire cavalier seul et que, de même que personne ne peut être heureux tout seul, selon la bonne vieille sagesse de nos ancêtres, personne ne peut non plus prétendre œuvrer tout seul, envers et contre tous, au triomphe d'une bonne cause, et encore moins à celui de la connaissance et de la vérité. Le kantisme n'est pas plus l'affaire du seul génie d'Emmanuel Kant que le thomisme n'est l'apanage de la pensée unique de Saint Thomas d'Aquin. L'hégélianisme n'est point la chasse gardée de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*⁴⁰ de même que le sartrisme n'est pas plus celle de l'auteur de la *Critique de la raison dialectique*⁴¹. La rédaction finale des méditations métaphysiques de Descartes, parues en 1637, est un authentique exemple de partage, de concertation et de communication entre plusieurs intelligences hors du commun⁴².

La cause de la défense et de l'illustration de la vérité est une question de justesse, d'intuition et de raisonnement mais aussi de compromis, de résultante, de structure et de système. Saint Thomas définit la vérité comme l'adéquation, la correspondance entre le réel et l'intelligence⁴³. Descartes ne considère pas l'adéquation comme le critère fondamental mais plutôt la clarté et la transparence. « Il est requis outre cela de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, selon que

³⁹ Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode*, op. cit., I partie.

⁴⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1947.

⁴¹ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴² Descartes a commencé la composition des *Méditations métaphysiques* au début de sa vingtaine. Sentant qu'il s'agissait d'une œuvre capitale pour l'avenir de la pensée occidentale, il en a souvent interrompu la rédaction pour envoyer le manuscrit à ses interlocuteurs de choix, Gassendi, le cardinal de Bérulle, le grand Arnauld, Thomas Hobbes, etc pour tenir compte de leurs différents points de vue au sujet de ses positions. A ce titre, on peut prétendre que les Méditations constituent le fruit, la résultante d'une sérieuse et profonde délibération entre des homologues avisés qui n'ont pas toujours été sur la même longueur d'onde.

⁴³ Cf. *De Veritate* I, 1: « Quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur ».

nous les concevons : ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième méditation»⁴⁴. La clarté et la distinction lui semblent des qualités si prépondérantes, si déterminantes qu'il ne démord point de son insistance. « Dans la quatrième, il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toujours vraies; et ensemble est expliqué en quoi consiste la raison de l'erreur ou fausseté »⁴⁵.

La clarté et la distinction vont jusqu'à être identifiées à la réalité, à l'être positif, par opposition au néant, et trouvent leur origine et leur justification en Dieu lui-même.⁴⁶ La tétralogie cartésienne de l'évidence, de l'analyse, de la synthèse et de l'énumération assume le processus global de la révélation de la vérité dans l'ensemble de ses dimensions essentielles, de sa supposition mais de sa négation dans la confusion et dans l'erreur jusqu'à son affirmation complète dans la preuve et dans le témoignage⁴⁷. Le dessin capital de la vérité, c'est qu'elle soit connue, répandue, partagée et appréciée de toutes les consciences jusqu'à en faire l'unanimité si possible. Il nous est loisible de choisir à cet égard un modèle, une illustration qui nous convienne.

Le thomisme est sans nul doute le système philosophique et théologique qui récolte le meilleur suffrage du Magistère ecclésiastique⁴⁸. Depuis son élaboration, il n'a cessé de faire école, de s'actualiser, de se moderniser, d'être récapitulé, commenté, remis à

⁴⁴ René Descartes, *Discours de la Méthode* suivi de *Méditations métaphysiques*, cit., p. 116.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 228: « Toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partout ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur ».

⁴⁷ Descartes envisage la possession de la vérité comme l'accès à un état plutôt que comme l'acquisition d'un bien. Pour y parvenir, il convient d'arrêter « suffisamment mon attention sur toutes les choses parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité. A quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde ». *Ibid.*, pp. 228 – 229.

⁴⁸ Cf. Fernand Van Steenberghe, *Etudes philosophiques*, Editions du Préambule, Longueuil, 1985, p. 76 « Des esprits timorés ont tenté de nier que l'existence de Dieu soit l'objet d'un problème, mais ils n'étaient pas à bonne école: Saint Thomas d'Aquin, le prince des théologiens et le docteur préféré de l'Eglise catholique, a toujours rejeté catégoriquement l'opinion de ceux qui soutenaient l'évidence de l'existence de Dieu... »

l'air du temps⁴⁹. Pour certains de ses doctrinaires⁵⁰, la définition de Thomas d'Aquin, inspirée de l'épistémologie réaliste d'Aristote, de l'essence de la vérité comme adéquation de la pensée au réel, ne souffre d'aucune discussion et n'est pas négociable. Pour d'autres, de la même école, de la même tendance, la solution du problème n'est guère aussi aisée⁵¹. L'ambivalence des notions de la pensée et du réel ne se prête guère à une interprétation univoque de leur nature et de leur portée. En ce ressort, l'analogie est de rigueur. Nous ne pouvons pas prétendre que ces notions elles-mêmes soient demeurées inamovibles et qu'avec le temps elles n'aient subi aucune modification. La compréhension d'un être physique n'est pas interchangeable avec celle d'un étant suprasensible et la réalité d'une matière inerte n'est pas du tout du même acabit que celle d'un sujet jouissant de la spontanéité de l'introspection, de la conscience de soi ou de l'autodétermination. A cet égard, nous pouvons comprendre, sans trop de peine, le dilemme kantien de l'impossibilité de la définition de la chose en soi par la raison théorique et de son éventuelle récupération par la raison

⁴⁹ Cf. Lucien Jerphagnon, *op. cit.*, pp 417 – 429.

⁵⁰ Cf. Roger Vermeaux, *Epistémologie générale*, Paris, Beauchesne, 1959, pp. 82 – 93.

⁵¹ La figure dominante de la philosophie antique et médiévale est celle de Thomas d'Aquin lequel symbolise l'âge de la métaphysique et du réalisme projetés vers la connaissance de l'être et de ses attributs. René Descartes inaugure la modernité qui voit la problématique de la connaissance et des caractéristiques du sujet supplanter celle de l'être et de l'objet. Toutefois, des spécialistes avisés du thomisme et de la philosophie moderne refusent une telle dichotomie de la pensée et du réel, de l'objet et du sujet, de l'être et de l'intelligence. Ils croient plutôt en leurs relations de réciprocité, de proximité plus qu'en celles de leur distinction. Nous pensons immédiatement au célèbre théologien allemand du 20^{ème} siècle Karl Rahner dont la tentative de rapprochement du thomisme, du spiritualisme ou de l'idéalisme moderne n'est pas du tout illusoire. Cf. K. Rahner, *Auditeurs de la Parole*, Borla, Rome, 1998, p. 71 : « On doit chercher ce premier principe (celui de la compréhension métaphysique de l'acte de connaissance plutôt dans le fait que l'être par sa nature est à la fois connaître et possibilité d'être connu, conscience de soi ». Cf. *Ibid.*, p. 72 : « Ce que nous avons appelé conscience de soi est appelé par saint Thomas *reditio subiecti in seipsum*. Connaître est au sens de saint Thomas le retour du connaissant sur lui-même, autrement dit une prise de conscience de soi ». Cf. *Ibid.*, p. 73 : « Nous croyons ainsi avoir expliqué suffisamment dans la mesure où c'était possible, que dans une ontologie thomiste il y a réellement de la place pour la première proposition de notre ontologie générale : la nature de l'être de l'étant est de connaître et d'être connu en une unité originelle, que nous avons appelée conscience de soi, autotransparence de l'être à lui-même ou « subjectivité ».

pratique⁵². Il semblerait qu'une conscience à elle toute seule, en raison de ses lacunes et des limites, soit incapable d'embrasser la vérité dans son ensemble⁵³. Et pour cause! Elle est un trésor inépuisable et la conscience, déjà épuisée, fatiguée, dans tous les cas de figure, est incapable d'en faire l'économie intégrale.

La vérité est ambivalente! Elle est inépuisable mais elle ressemble également à un trésor qui, bien qu'enfoui quelque part, ne vaut pas grand chose au premier abord. Il sera d'autant plus précieux malgré tout qu'après sa découverte sa valeur réelle se combinera avec sa valeur affective pour amplifier son envergure, agrandir sa dimension, décupler, quintupler sinon centupler son influence. Qu'en est-il du souci du triomphe de sa cause dans les mœurs et dans l'espace haïtiens? S'y intéressera-t-on à rendre son institutionnalisation effective, systématique, souveraine? En est-on toujours au stade de la doxologie, de la dictature de l'opinion, de la fantaisie des solipsismes irréductibles et abêtissants ou a-t-on déjà mis le pied à l'étrier de la marche vers le rayonnement de la lumière de l'éclairage des idées justes et authentiques, de la pensée conquérante et irréprochables?

Nous en doutons fort et fort à propos. Sans conteste, l'expérience haïtienne commune tarde toujours à porter les fruits de l'engouement à la mise en valeur des semences de la vérité comme de l'attachement résolu à leur croissance et à leur rendement. Il n'est pas nécessaire de remonter très loin dans l'histoire de nos observations, de nos investigations et de nos témoignages pour nous en convaincre. Les études les plus récentes sont quasi-unanimes à confirmer notre triste constatation⁵⁴. Après plus de deux cents ans d'indépendance, l'Haïtien n'est toujours pas sorti du cocon de

⁵² Cf. Emmanuel Kant, Préface à la seconde édition de *la Critique de la raison pure*.

⁵³ Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 144 : « Notre force consiste à nous saisir des fils d'Ariane que nous lance la vérité. Mais la vérité c'est toute la vérité ou rien. Il faut que la vérité multiple soit amenée à converger dans l'un. Nous ne possédons jamais cette vérité intégrale. Je la manque quand je m'épuise à affirmer, quand j'érige en absolu ce que je sais. On la manque aussi quand on tente un système de l'ensemble de la vérité, car il est impossible que cette vérité d'ensemble existe pour l'homme, et cette illusion le paralyse ».

⁵⁴ Cf. André Vilaire Chéry, *Le chien comme métaphore en Haïti*, Ethnos, Port-au-Prince, 2004, pp. 100-110; Hérold Toussaint, *Psychoanalyse sociale, religion et politique. Lire Erich Fromm en Haïti.*, Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince, 2003, pp. 192-195.

cette ambivalence⁵⁵, de cette duplicité disons mieux, qui lui a peut être été utile, à travers l'originalité de son système de marronnage, pour se libérer de la servitude et acquérir sa citoyenneté mais qui ne lui a pas servi - quel euphémisme lénifiant! soyons francs! – qui lui a été préjudiciable dans ses efforts toujours timides de rendre cette liberté et cette citoyenneté plus déterminantes et plus fructueuses⁵⁶. Haïti est sans nul doute un état souverain agréé par l'ensemble des organisations de nations et d'états autonomes et indépendants; cependant, les notions de nationalité, de solidarité citoyenne, d'âme nationale n'y ont pas encore leur pleine signification et n'y existeraient que dans les documents officiels⁵⁷. Son engagement à l'avènement de l'unité et de la vérité n'est pas encore résolu. De tels points d'orgue de la pérégrination universelle y paraissent toujours comme un luxe, un idéal superflu que semblent devoir continuellement supplanter la lutte pour la survie, le sauve-qui-peut, l'instinct grégaire. N'est-il pas vain de vouloir persuader d'œuvrer au triomphe de la vérité, de la liberté, de la solidarité quelqu'un qui est régulièrement tenaillé par la faim ou

⁵⁵ Cf. A. V. Chéry, *op. cit.*, p. 104: « Pour toutes ces raisons, et d'autres encore, Haïti est fréquemment vue par les Haïtiens comme « un grand petit pays ». Cet oxymore signe de façon définitive la dimension mystérieuse du pays. Illisible et imprévisible ».

⁵⁶ Cf. Hérold Toussaint, *op. cit.*, p. 193 : « Au milieu de notre faillite économique, politique et sociale, nous devons lucidement ré-apprendre à espérer. Il est impérieux de faire le procès de notre histoire et de notre culture politique. Espérer et croire sur ce coin de terre, ce sont des paris. L'une des tâches qui incombe aux nouvelles générations, c'est de ré-apprendre à espérer paradoxalement ».

⁵⁷ Les observations les plus avisées et les analyses les plus crédibles n'ont pas cessé de démontrer qu'Haïti constitue toujours un pays cassé, rompu, sectionné en deux morceaux irréconciliables, en une bourgeoisie minoritaire, affairiste, égoïste, comptant malheureusement dans ses rangs la partie léonine de l'élite intellectuelle impuissante et inefficace malgré ses révoltes et ses sursauts sporadiques et une classe majoritaire pauvre, dépouillée de tout, surtout composée de paysans sans terre, incultes, voués à eux-mêmes et à leur triste sort. Cf. Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, *cit.*, p. 104 : « car la bourgeoisie, telle qu'elle existe maintenant, n'est plus qu'un symbole. Déchue du rôle historique de conductrice de la nation par veulerie, couardise ou inadaptation, elle illustre encore par ses penseurs, ses artistes, ses chefs d'industrie, la puissance du développement intellectuel, à laquelle une partie de la communauté s'est élevée, cependant que, par carence de se mêler au reste de la nation, elle exerce plus qu'une sorte de mandarinat qui s'étiole et s'atrophie chaque jour davantage ». Cf. Carnet de Léon R. Durand retranscrit dans Jean Fouchard, *Regards sur la littérature et...*, Henri Deschamps, 1988, p. 156 : « En vérité, nul ne peut se vanter de connaître ce pays. Considérez par exemple le cas du paysan haïtien qui représente 95% de la population. Le matin, il avale un petit verre de tafia. Le midi, il suce un nœud de canne à sucre. Le soir, il trouve moyen de chier dur.... Allez comprendre ça... »

un autre qui lui est naturellement hostile parce qu'il émerge d'une classe à laquelle on a sans cesse lié l'existence et l'importance à la domination, la méconnaissance et l'exploitation de celle du premier. Le clanisme, le tribalisme séculaire qui nous caractérise n'est nullement un lieu d'émancipation, d'institutionnalisation de la vérité. Ce dont nous allons nous rendre compte à travers l'analyse et le développement du point suivant concernant la tristesse de la pensée face à la misère de notre réel.

III.- La déception de la pensée face à la médiocrité du réel haïtien.

Si nous parlons sans euphémisme de médiocrité du réel haïtien, nous sommes assez lucide pour ne pas penser qu'en fonction de cela, tout est mauvais, tout est à refaire ou que rien n'est plus possible sur cette terre, frappée de mépris, de malédiction et de négation. La médiocrité passée, actuelle ou future de la réalité à l'haïtienne ne peut pas être considérée comme une fatalité. Des causes profondes l'alimentent, des relations non moins sérieuses l'expliquent qu'il nous faut envisager à tête reposée pour nous rendre compte si un soupçon de solution surgit quelque part et dans quelle mesure en tirer partie⁵⁸. Il n'est pas du tout malaisé de citer et de s'arrêter sur quelques-unes ayant trait à la tradition dictatoriale, à la pauvreté, au clanisme, au bovarysme, à l'ambiguïté linguistique, lesquels ne facilitent jamais un éveil et une prise en charge de la conscience de soi⁵⁹ et, par conséquent, une adhésion sans timidité à la cause de la vérité.

⁵⁸ Pour Claude Souffrant, le problème majeur du pays est l'handicap de la faim, de la rareté de l'emploi. Il semble constituer un épouvantail qui fait peur à tout le monde mais surtout et de manière paradoxale à ceux qui n'en sont point frappés, lesquels malheureusement agissent comme s'ils avaient l'air de penser que pour tenir le fléau à distance il convient d'y enfoncer davantage ceux qu'il a déjà atteints : « La réalité objective, ici, est la situation de pénurie de travail. Le chômage sévit. L'emploi est rare. Et puisqu'il n'y en a pas pour tout le monde, tout se passe comme si la classe détentrice de la fonction publique prépare ses héritiers et ferme sa chasse gardée par la double barrière de l'Ecole de la langue ». AA.VV. (Coordination de Claude Souffrant), *Littérature et Société en Haïti*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1991, p. 274.

⁵⁹ Cf. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 186: « L'homme n'est pas projeté dans le monde comme une de ses particules lâchées à la dérive mais comme un être autonome opposé à un monde objectif, intérieur et extérieur ».

L'histoire d'Haïti est une suite interminable de tyrannies, d'exercices de la loi du plus fort ou de la jungle,⁶⁰ de boycott de la souveraineté populaire, d'accrocs à l'idéal démocratique des constitutions progressistes⁶¹, d'instabilité sociale et de belligérance partisane. Le pays a, presque dans toutes son évolution, été gouverné par des militaires et des dictateurs qui n'ont reconnu d'autres principes que ceux de leurs lubies, de leurs chimères, de leur mégalomanie et qui ont toujours entravé avec cynisme et obstination la voie de l'éclosion, de la naissance et de l'épanouissement de la vérité. D'ailleurs, c'est le contraire qui aurait été surprenant car dictature, oppression, représailles, unilatéralisme d'un côté, amour et respect de la vérité de l'autre n'ont jamais fait cause commune. La tyrannie évite, interdit même le débat. Ses hypothèses n'ont pas besoin de suivre le parcours méthodique de l'affirmation. Elles s'imposent d'elles-mêmes et ne tolèrent de ce fait aucune remise en question.

Jaspers a dit de l'existence qu'elle « est le lieu de la réalisation de la vérité, de l'amour et de la raison »⁶². Mais il s'agit de l'existence accomplie, libérée ou tout au moins affranchie des exigences élémentaires de la lutte pour la survie, du combat pathétique contre l'imminence de l'anéantissement. Quand la survie est une nécessité, la vérité devient un luxe, un divertissement pour consciences méritantes, pour esprits honorables⁶³. En Haïti, nous connaissons tous très bien le proverbe qui affirme que la débrouillardise n'est jamais un péché. Autrement dit, quand il s'agit de défendre son pain, de lutter pour sa survie, la vérité elle-même doit se soumettre à l'alternative de sa déchéance, de la perte de son intégrité. Elle est bien longue et bien malaisée la voie qui mène à sa montagne sainte. Peu nombreux sont les pèlerins qui parviennent à sa rencontre. Au lieu de se lasser ou de s'abrutir pour elle, pourquoi ne pas opter pour des solutions de facilité?

⁶⁰ Cf. Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Editions Henri Deschamps, 1987, p. 6.

⁶¹ Cf. Claude Moïse, *Constitutions et luttes de pouvoirs en Haïti*. (T.1; 1804-1915), Montréal, CIDIHCA, 1997.

⁶² Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 145.

⁶³ Le célèbre dramaturge irlandais du siècle dernier George Bernard Shaw croit à l'iniquité du mensonge en toutes circonstances même quand il s'agit de la défense et du salut et de sa patrie. A son sens, nous sommes tous tenus à l'obligation de mourir pour elle, mais nul n'est obligé de mentir pour son bien.

D'ailleurs, l'Haïtien juge qu'il y a trop d'obstacles en ce sens pour ne pas préférer entendre les sirènes du réalisme rampant ou de l'opportunisme. D'abord, le contentieux de la langue, véhicule de transmission du savoir et de la vérité, demeure un gros dilemme et n'est pas près de trouver la solution adéquate⁶⁴. Notre élite intellectuelle demeure extrêmement divisée face à cette rubrique. Alors que beaucoup de nos linguistes, de nos ethnologues, de nos artistes et de nos politiciens pensent que l'apprentissage et la valorisation du créole dans l'enseignement, dans les administrations, dans les espaces de communication sont fondamentaux et incontournables, d'autres y sont tout à fait opposés et croient que la promotion du créole est un subterfuge supplémentaire du cynisme de la bourgeoisie pour maintenir les enfants des classes défavorisées dans la caverne de l'enfermement de l'isolement social et planétaire⁶⁵. En plus du problème de la diglossie, mettant face à face le créole et le français et compromettant sérieusement la transparence et la limpidité de la communication entre citoyens d'une même patrie⁶⁶, l'esprit de chapelle, le clanisme, la dictature de l'opinion (doxa diktat) constituent eux aussi des handicaps majeurs au triomphe de la cause de la vérité.

Le novice, plus inexpérimenté sur le terrain de l'observation sociopolitique haïtienne, est à même de se faire une juste idée des raisons de la fréquence dictatoriale, des inclinations anarchisantes de secteurs non-négligeables de notre population, de la prolongation indéterminée de la transition démocratique comme du retard bien entendu de l'inscription des vertus citoyennes dans nos mœurs, dans notre praxis⁶⁷. L'haïtien semble n'avoir aucune peine

⁶⁴ Cf. Jean Métellus, *Le futur français s'écrit en Haïti*, in AA.VV (Claude Souffrant), *op. cit.*; pp. 255-258.

⁶⁵ Cf. *Ibid.* p. 258 : « Ne pas introduire le français très tôt à l'école, c'est renforcer et confirmer le monopole de l'élite sur une langue de communication internationale, au détriment de la grande masse du peuple maintenu dans une dépendance économico-culturelle totale. Sous prétexte de promotion culturelle du créole, nos bourgeois auront parachevé leur œuvre de marginalisation de 85% de la population. C'est un impérialisme inacceptable ». Voir aussi Jean Price Mars, *op. cit.*, p. 174; Jean Fouchard, *op. cit.* pp. 63-75.

⁶⁶ Cf. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Gallimard, 1965, p. 126 : « Et cependant : Si on me demandait comment la couleur s'appelle en allemand, que je le dise et qu'on me demande alors : «En est-tu sûr ?» Je répondrais : « Je le sais : l'allemand est ma langue maternelle ».

⁶⁷ Le scrutin présidentiel de janvier 2006 met en compétition au premier tour plus d'une

à évoluer entre narcissisme, bovarysme et méconnaissance de l'autre jusqu'à l'inertie tout juste pour garantir l'affirmation de soi. Certains de nos éminents patriotes du siècle précédent et même du siècle dernier n'ont pas échappé à cette décevante observation. Demesvar Delorme, jugeant le réel haïtien aléatoire et insignifiant, cherchait et trouvait ailleurs les sujets de ses romans⁶⁸. Louis-Joseph Janvier jugeait l'haïtien supérieur à l'africain pour avoir du sang blanc dans les veines par voie de métissage et n'avait pas du tout l'air de retenir que la plupart des nègres déportés d'Afrique étaient détenteurs de qualités humaines, intellectuelles et spirituelles confirmées alors qu'il n'est pas scientifiquement prouvé que la rencontre du blanc et de la négresse doit nécessairement aboutir à un résultat amélioré⁶⁹. Hannibal Price, Duraciné Vaval, René Depestre n'ont pas hésité à vanter les qualités de nos écrivains et leur nombre respectable au cœur de notre élite et se sont frotté les mains à l'idée qu'ils ont été à l'avant-garde de la négritude comme de tous les combats participant à la diminution des frontières du racisme, à la liberté et à l'émancipation des nations africaines⁷⁰. Voilà qu'une histoire tumultueuse, écrite à l'encre forte du déracinement, de la servitude, du mépris racial, de l'extermination portent l'homme noir, l'intellectuel haïtien, non à se considérer en tant que tel dans la vérité de sa conscience de soi ou de la vérité de la signification profonde de son existence et de sa destinée mais dans son ambition de se faire valoir, de se distinguer, d'être canonisé par la reconnaissance d'un autre,⁷¹ longtemps envisagé comme oppresseur ou ayant fonctionné comme tel, dé-

trentaine de candidats. Devant la sinistre perspective d'un suffrage éparpillé, surtout en ce qui concerne les protagonistes très mal lotis à travers les sondages, l'un d'eux, entreprenant et charismatique, a pris l'initiative de faire la promotion d'une candidature unique pour avoir plus de chances de tenir tête aux favoris. Sa démarche a piteusement échoué car chacun des concernés aurait souhaité être le candidat du regroupement.

⁶⁸ Cf. Jean Price-Mars, *op. cit.*, p. 175: « Il (Demesvar Delorme) ne laissa rien dans son oeuvre qui soit un frisson de sa sensibilité affectée par l'action de son milieu, rien qui nous permette d'avoir une opinion sur les mœurs de son temps, ni sur aucune autre époque de la vie haïtienne. Et cet homme distingué qui eût pu être un grand écrivain français, n'est pas connu dans la littérature haïtienne ».

⁶⁹ Cf. Laënnec Hurbon, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 71-75.

⁷¹ Cf. Duraciné Vaval, in *Ibid.*, p. 73: « Chaque texte écrit par un nègre ou un mulâtre, fait diminuer chaque jour le nombre des détracteurs d'Haïti et ajoute au nombre de ceux qui sont convaincus de la capacité morale et intellectuelle des noirs ».

sormais contraint par les performances de l'intelligence de son ancien aliéné à le traiter en partenaire, en émule ou en homologue. Un tel besoin de valorisation, un tel appétit de reconnaissance a sans nul doute porté l'homme, l'intellectuel haïtien à commettre les mêmes erreurs contre lesquelles il s'était dressé, à réitérer les mêmes ségrégations, les mêmes sectarismes, à quadriller son espace de réflexion et d'opération des mêmes cloisons étanches dont le colonisateur d'antan s'était servi pour entretenir sa situation d'aliéné, l'assimiler aux vivants inférieurs et lui nier toute forme de noblesse et d'humanité⁷². Evoluant entre narcissisme et bovarysme rédhibitoire, optant davantage pour la complaisance en soi, la contemplation de soi que pour la conscience de soi, il se sera renié jusqu'à ses racines les plus vivaces et les plus légitimes⁷³. Pour bien paraître et bien se faire envisager, il n'aura pas hésité à subordonner la recherche ascétique de la vérité à son inclination vers l'imposition d'une haute estime de lui-même, à traîner la crédulité de l'opinion de son côté, à biaiser sur sa réelle vision du monde, à attirer la polémique quand il aurait fallu arrondir les angles et à juger pervers et médiocre tout ce qui n'assume pas ses choix et ses catégories⁷⁴.

Ainsi, la misère du réel haïtien n'est plus seulement liée à une tradition dictatoriale de gouvernement, inaugurée depuis la prise en charge de la nation par les soldats et les généraux des guerres de l'indépendance qui pour pérenniser au pouvoir, n'ont pas vu et choisi d'autres moyens que ceux des combats fratricides, des as-

⁷² Cf. Jean Price-Mars, *op. cit.*, p. 203 : « Blancs, noirs, mulâtres, griffes, octavons, quarterons, marabouts, sacatras, qu'importent ces vaines étiquettes de la défroque coloniale si vous vous sentez des hommes résolus à jouer, proprement votre rôle d'hommes sur cette minuscule partie de la scène du monde qu'est notre société haïtienne ».

⁷³ Cf. Jean Fouchard, *op. cit.* pp. 35-39, Jean Price Mars, *op.cit.*, p. 203 : « Nos ancêtres? Mais en quoi puis-je être humilié de savoir d'où ils vinrent, si je porte, moi, ma marque de noblesse humaine au front comme une étoile radieuse et si dans mon ascension vers plus de lumière, je suis allégé par la blessure sacrée de l'idéal? ».

⁷⁴ Cf. Pierre Davertige et Serge Legagneur, *Querelle des Anciens et des Modernes*, in AA.VV. (Coordination de Claude Souffrant), *Littérature et Société en Haïti*, cit., p. 223 : « Vous réclamez du nouveau, Professeurs, mais ce sera bien dans l'approfondissement des St-Aude, des Bélance, car nous avons rompu avec cette Littérature que Rimbaud stigmatisait d'horriblement fadasse ». Le flambeau, nous le tiendrons, mais non de Roumer, cet anachronisme, qui nous livrait en 1925 tout son moisi romantique dans des « Poèmes d'Haïti et de France », alors que le divorce s'effectuait, bruyant, dans cette même entre le modernisme et la vieillerie poétique ».

sassinats réciproques et des saignées et de violentes représailles contre la population civile. Elle n'est plus seulement liée à la mentalité clanique, à l'épidermisme tribal, à l'instinct de rivalité et de polémique assidues et inexpugnables qui nous ont toujours portés à faire pencher la balance plutôt du côté de nos associés, de nos passions, de nos intérêts que de celui de la suprématie des valeurs de liberté, de progrès du plus grand nombre⁷⁵, de démocratie, d'objectivité, d'impartialité et d'équité. Elle n'est pas non plus seulement liée à un taux d'analphabétisme élevé dans nos masses ou à un degré inacceptable d'approximation et d'inefficacité dans notre système d'enseignement et de formation qui ne faciliteraient point le rayonnement de la connaissance et de la vérité dans notre environnement. Elle est aussi le fait, le lot - et ceci est encore plus grave! - de notre *intelligentsia*, de la classe de nos bien-pensants, beaucoup plus intéressée à la gestion de son image de marque, à la défense de ses privilèges et de ses intérêts qu'à la résolution de se soumettre à sa vocation fondamentale de courroie de transmission et de propagation de cette bonne nouvelle du savoir et de cette lumière de la vérité⁷⁶.

IV.- Alternatives

Au premier regard, l'analyse précédente semble facilement laisser croire que la cause de la vérité est irrémédiablement compromise dans la culture et dans l'espace haïtiens. A vrai dire, nous sommes pauvres et la pauvreté, impliquant davantage une lutte pour la survie au prix même du mensonge et de la falsification, ne constitue guère un argument favorable aux assises de la vérité. A vrai dire,

⁷⁵ Cf. René Philoctète, Trois poètes de « Haïti Littéraire » in AA.VV., *op.cit.*, p. 240 : « Quel magnifique programme de la nouvelle esthétique où l'art n'est pas indépendant de la vie mais tout entier dans la vie ! L'artiste pour répondre à ces acquisitions neuves doit écrire pour le peuple et non pour les mandarins ».

⁷⁶ Le sectarisme, le clanisme, l'obscurantisme n'ont d'autre choix, selon les observateurs les plus avisés que de céder la place à la fibre populaire, source véritable de la solidarité entre privilégiés et démunis, instruits et analphabètes. L'hommage de Roland Morisseau à son ami René Philoctète, le poète des petits et des humbles est en ce sens très indicatif. « Le poète du 20^{ème} siècle incarne son œuvre dans la réalité et la transforme. Il rêve d'arriver à une poésie combative et accessible à tous. C'est le mérite du jeune René Philoctète d'avoir fait descendre le vers jusqu'à la dernière couche sociale de la terre. Il chante avec une réelle sincérité l'angoisse de tous les exploités », *En marge de « Saison des Hommes »*, *Ibid.*, p. 208.

nous assumons un héritage de succession de gouvernements dictatoriaux et la primauté, accordée à la vérité, est le cadet des soucis de la tyrannie. Nous constituons un peuple subissant depuis sa genèse le poids d'un taux d'analphabétisme extrêmement élevé; or, la carence d'instruction et de formation scolaire et académique rime plus facilement avec l'ignorance, l'erreur et l'approximation qu'avec la précision, la justesse et l'équilibre de la vérité⁷⁷. Nous sommes issus d'une extraction hétéroclite amalgamée de cultures aussi diverses que celle des aborigènes d'Amérique, de la mosaïque de tribus provenant de l'ouest et du centre de l'Afrique animiste, de l'Europe judéo-chrétienne. Nous sommes les tributaires de cette mentalité de clan et de ségrégation qui nous rend difficile le dépassement de l'apologie, de la doxologie ou encore du prosélytisme et du fanatisme aussi bien que le choix courageux de la mesure, de l'impartialité et de l'objectivité⁷⁸.

Pourtant, le triomphe de la cause de la vérité ou, tout au moins, un engagement, mobilisant un nombre non négligeable de protagonistes à son effectivité, n'est pas chose impossible en terre haïtienne. L'Haïtien, comme tout homme, doué de science, de cœur et de raison, veut la vérité. Il en éprouve un besoin réel jusqu'au tréfonds de sa nature, de sa conscience, voire de son inconscient. Son besoin de vérité commence par son aversion, sa haine épidermique de la duperie des autres⁷⁹. Il n'aime pas être berné, il a hor-

⁷⁷ Cf. Sylvain Giroux, *Méthodologie des sciences humaines. La recherche en action*, Editions du Renouveau Pédagogique, Montréal, 1998, pp. 1-17; Lucien Morin et Louis Brunet, *Philosophie de l'éducation. Les Sciences de l'éducation*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1992, pp. 18-20.

⁷⁸ Cf. Legrand Bijoux, *Regard critique sur la famille haïtienne*, Editions des Antilles, Port-au-Prince, 1995, pp. 57-58. Le Dr Bijoux, psychiatre bien connu du milieu des intellectuels contemporains, croit également que la nécessité de la politesse et de la méfiance, cette ambiguïté de notre malice et de notre marronnage ancestraux constituent une sérieuse entrave à l'institutionnalisation de la vérité : « Les enfants apprennent très tôt à ne pas dire toute la vérité, à la dissimuler souvent et à la contredire parfois. Ne devant pas prendre de la nourriture ni de l'argent des mains de personnes étrangères à la famille, l'enfant s'excuse en disant qu'il n'a pas faim parce qu'il vient de manger, même si en réalité il se trouve très affamé ! De même il dira, si on l'interroge sur son âge, qu'il ne le connaît pas, au risque de paraître idiot », *Coup d'œil sur la famille haïtienne*, Editions des Antilles, 1990, p. 78.

⁷⁹ « Bonjour w' pa la vérité », « Jusqu'à ton salut est mensonger », tel est l'un des reproches les plus accablants qui puissant être destinés à un interlocuteur pour qui l'adresse de ce dicton exprime tout le dédain, toute l'amertume d'un partenaire désabusé.

reur d'être roulé et si quelqu'un veut après avoir mérité, par une entreprise de longue haleine, l'estime d'un concitoyen, en perdre d'un seul coup tout le bénéfice, il n'a tout simplement qu'à lui faire induire qu'il a désiré ardemment le tromper⁸⁰.

A cette enseigne, si l'Haïtien veut naturellement la vérité et que, par ricochet il ne veut pas tout aussi naturellement être trompé, il faudra qu'en conséquence il se détourne du mensonge, de l'erreur, du relativisme ou du prosélytisme qui l'arrangent tout en desservant autrui, pour ne s'investir qu'au bénéfice et à la promotion de l'institutionnalisation de l'objectivité, de la rationalité et de la vérité. Des barrières, d'ordre religieux, socio-culturel, historique, linguistique et économique, pour une grande part, se dressent sur la voie d'un pareil engagement. Il faut à tout prix les réduire à leur plus simple expression ou les rendre tout au moins à un degré d'innocuité irréversible. Pour connaître la vérité, il faut commencer par se connaître, comme aimait à dire Socrate, en reprenant la célèbre inscription du frontispice du temple de Delphes « connais-toi toi-même »⁸¹. L'haïtien devra savoir qu'il est un homme ouvert au monde, à l'universel mais aussi un homme historiquement situé avec une identité particulière de descendant d'un des systèmes esclavagistes les plus sordides de l'évolution de la race humaine⁸². Il est au centre d'une laborieuse cohabitation religieuse constituée de catholiques, de protestants et de vodouisants, laquelle, si elle a été le plus souvent pacifique, n'en est pas moins agitée d'éléments d'incompréhension, de discorde, de méfiance et

⁸⁰ La pièce très populaire de Maurice Sixto, *Ti Saintaniz*, atteint son paroxysme lorsque la mère de Chantoutoue, Mantoute, désabusée par la vantardise controuvée de sa voisine se félicitant d'avoir préparé en ce dimanche un repas copieux de victuailles, de viandes grasses et d'excellents fritures, la traite de gammeuse, de menteuse, d'affabulatrice après la vérification par Ti Saintaniz dans la poubelle des seuls déchets d'une cuisson ordinaire et frugale.

⁸¹ Cf. Lucien Jerphagnon, *op. cit.*, p. 92 : « Et c'est là le sens de l'inscription fameuse du temple de Delphes, que Socrate aimait à reprendre : « Connais-toi, toi-même ». Cela ne voulait pas dire ce qu'on croit encore aujourd'hui : penche-toi sur ta personne unique; abandonne-toi aux délices de l'introspection – sens tout à fait étranger aux Grecs de l'époque – mais bien : prends ta mesure, prends conscience de tes exactes limites, sache que tu n'es pas un dieu ».

⁸² Cf. Jean Price-Mars, *op. cit.*, p. 102; C.L.R James, *Les Jacobins noirs*, Editions Caribéennes, Paris, 1980, pp. 75-78; Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté*, Henri Deschamps, 1988, pp. 27-30.

de méconnaissance réciproques⁸³. La vérité passe à travers la levée des discordes, la résorption des dissensions, la solution des malentendus. Ceux-ci naissent souvent de préjugés hâtifs, de critiques arbitraires, d'opinions, de considérations injustifiées. On s'amuse à prendre le risque de se prononcer sur un sujet sans l'avoir bien saisi, sans l'avoir véritablement cerné, sans en connaître les tenants et aboutissants, les relations de cause à effet, sans le restituer à sa catégorie, à son ensemble naturel et logique. Sur le vaudou par exemple, que n'a-t-on pas dit? Que de balivernes n'ont-elles pas été racontées? Que d'impropriétés et d'approximations n'ont-elles pas été écrites⁸⁴? Tous ceux qui se sont prononcés à son sujet l'ont-ils fait sans que nul d'entre eux n'ait été l'avocat de quelque diable ou le prosélyte irréductible de quelque cause indéfendable? Certes, tout du vaudou n'est pas dédaigneux, repoussant. Il n'est pas une secte ésotérique de cannibales et de sorciers comme un imaginaire eurocentriste se l'est conceptualisé⁸⁵. Il n'est pas un vulgaire résidu de fétichisme, d'animisme, de zoroastrisme mêlé à la sauce de la kabbale dénaturée ou de quelque autre

⁸³ Cf. Micial Nérestant, *Religions et politique en Haïti*, Karthala, Paris, 1994, p. 136 : « La mission anti-superstitieuse amène à questionner la structure religieuse, sociale, économique de la société haïtienne. L'erreur du clergé d'alors, c'est d'avoir posé le problème du vaudou d'une façon isolée, sans chercher à le situer dans le problème global du pays, et ensuite de n'avoir pas bien posé toutes les exigences de l'évangélisation. Car une bonne évangélisation a comme base une maîtrise de la langue des gens qu'on veut évangéliser, la formation des catéchistes, des laïcs engagés qui peuvent assurer la permanence chrétienne, l'utilisation de la culture et la compréhension des coutumes et enfin la constitution d'un clergé local ».

⁸⁴ Le Dr Jean Price-Mars, en plus d'être un excellent africaniste, est un fin connaisseur du vaudou sans lui signer un chèque en blanc, nous agréons à sa méthode d'approche de ce phénomène religieux très spéciale dans l'univers des pratiques, des croyances et des confessions : « Le vaudou est une religion très primitive formée en partie de croyances en la toute-Puissance d'êtres spirituels – dieux, démons, âmes désincarnées – en partie de croyances à la sorcellerie et à la magie. Pouvons-nous escompter que ce double caractère nous sera révélé au fur et à mesure que nous l'étudierons à l'état plus ou moins pur dans son pays d'origine et sur notre sol, altéré par sa juxtaposition plus que séculaire à la religion catholique, adapté aux conditions de la vie de nos masses rurales, luttant contre le statut légal de la nation qui voudrait se libérer de toute attache avec cette dorme de croyances dont elle n'a plus rien à attendre », Jean Price-Mars, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁸⁵ Cf. Laënnec Hurbon, *op. cit.*, p. 174: « Or, on n'assiste pas à une intériorisation de cette réprobation : le vodouïsant continue à développer ses pratiques tout en étant un fervent catholique. Bien plus, il se trouve conforté dans sa propre aversion pour le cannibalisme et la sorcellerie, et demande même à l'Etat comme à l'Eglise de combattre avec lui ces pratiques ».

superstition afro-asiatique. Il n'y a pas non plus un vodou « authentique », inspiré par les loas bienveillants, lequel serait en discontinuité ou en opposition à un vodou dévoyé, nuisible, inspiré par les loas Congo et Péto, agents de malheur et de désagréments⁸⁶. Le vodou est sans nul doute une philosophie, une pratique religieuse⁸⁷, vivant essentiellement de son syncrétisme de son ambivalence articulée autour de l'harmonie des contraires du bien et du mal, du sacré et du profane, de l'innocence et de la perversion, de l'utile et du nuisible, de la réparation et du danger, etc.⁸⁸

Toujours dans sa quête d'opportunité, de bienveillance et de vérité, l'Haïtien est appelé à faire l'économie non seulement de sa religion ou de son univers religieux, de ses inclinations, de ses sentiments, de la logique de ses connaissances, de leur objectivité et de leur exactitude mais aussi de son passé, de son histoire, de sa langue, de sa culture, de sa géographie⁸⁹, de son avenir socio-économique etc. Le sceptique nie l'existence de la vérité ou, pour être plus véridique, la capacité de l'intelligence humaine d'y accéder. Nous savons bien que l'intelligence humaine, dans le plein exercice de ses attributions et de ses potentialités, est capable d'y avoir accès et d'y assumer l'entière responsabilité de son aventure. Ce dont nous doutons en revanche, c'est non seulement de sa bonne foi et de son courage mais aussi de sa patience comme de sa prudence à ne pas confondre vitesse et précipitation sur ce chemin malaisé et difficile. Pour entreprendre une telle expédition, avait-il tous les arguments de son côté ou s'était-il plutôt présenté en démuné, en chevalier téméraire, en victime expiatoire? Sans verser

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 223-224.

⁸⁷ Cf. Jean Price-Mars, *op. cit.*, pp. 31-32 : « Le vaudou est une religion parce que tous les adeptes croient à l'existence des êtres spirituels qui vivent quelque part dans l'univers en étroite intimité avec les humains dont ils dominent l'activité... Le vaudou est une religion parce que le culte dévolu à ses dieux réclame un corps sacerdotal hiérarchisé, une société de fidèles, des temples, des autels, des cérémonies et, enfin, toute une tradition orale qui n'est certes pas parvenue jusqu'à nous sans altération, mais grâce à laquelle se transmettent les parties essentielles du culte ».

⁸⁸ Cf. Laënnec Hurbon, *op. cit.*, p. 227: « Il y aurait donc des forces dangereuses prêtes à s'introduire dans le vodou mais que le vodou tenterait continuellement de repousser vers ses frontières ».

⁸⁹ Cf. Maximilien Laroche, *Idem de Villard Denis*, in AA. VV, *op. cit.*, p. 96 : « Etes-vous bien semblables à mon frère l'antillais ? » Nous savons que cet antillais dont il nous parle est paradoxalement un homme millénaire puisque son ascendance le fait remonter jusqu'aux constructeurs des pyramides à l'Égypte et à l'Afrique donc ».

dans le gnosticisme ou dans quelque autre forme de réductionnisme, nous attestons que l'homme de vérité est un homme avec une conscience, une histoire⁹⁰, un langage, un avenir, une auto-suffisance biologique, une facilité intellectuelle, une prépondérance spirituelle, etc. L'homme de vérité est un homme d'idéal mais aussi d'insertion dans le réel, d'agitation et de débat dans l'existence⁹¹; bref, il s'agit d'un homme intégral.

V.- Epilogue

Depuis Parménide, l'objet de la philosophie se conçoit comme le sentier de la connaissance, et plus précisément la connaissance et l'exploration de l'être⁹². Le sentier réel, le chemin obligé est l'intervalle de réflexion et d'opération mentale, le continuum espace-temps, la durée éclairante qui mène de la confusion à l'exactitude, de l'inconnu au connu, du lointain au familier, de l'ignorance au savoir, de l'indétermination de l'objet à la désignation de son attribution. Tout le mystère de la philosophie est contenu dans cet intervalle et on n'a pas l'impression que, malgré la notoriété de l'effort de l'intelligence et de la compréhension, l'on ait parcouru plus de chemin depuis les mémorables intuitions parméniennes⁹³. Loin s'en faut! Précisément, dans cet intervalle, que de tours du monde accomplis, que de rotations et de révolutions achevées, que d'innovations, que de découvertes! Et l'on n'a pas terminé. Et l'on ne terminera jamais. La philosophie n'est pas un fruit mûr à déguster. Elle est une campagne subtile à parachever sans cesse. Elle est un combat perpétuel. On peut être allié de sa

⁹⁰ Cf. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 207: « Tout nationalisme, qui tenterait de fonder de manière anhistorique l'existence humaine, doit être réfuté parce que inhumain et ainsi privé d'intérêt culturel pour l'esprit humain ».

⁹¹ Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 145: « L'existence est le lieu de la réalisation de la vérité, de l'amour et de la raison ».

⁹² Cf. Parménide, tiré du texte grec et numéros de Diels, # 4 : « Toi, écoute et retiens mes paroles qui t'apprendront les deux seules voies de recherche que l'on puisse concevoir. L'une, que l'être est et que le non-être n'est pas c'est le chemin de la certitude, car elle accompagne la vérité. L'autre, que l'être n'est pas et que nécessairement le non-être est. Cette voie est un étroit sentier où rien n'éclairera tes pas ».

⁹³ Cf. *Ibid.*, # 8: « ... Ainsi, la justice ne relâche-t-elle pas ses biens et ne lui permet pas de naître ni de mourir, mais le maintient fermement. La décision porte sur ceci : il est ou il n'est pas. Donc, nécessairement, il faut abandonner la route impensable et innommable, car ce n'est pas la route vraie, et aborder l'autre qui est réelle ».

cause indéfiniment en discussion mais jamais jouisseur de son état de mollesse et de luxure⁹⁴.

Si la recherche de la vérité n'est pas un problème à résoudre une fois pour toutes, elle n'est pas non plus une entreprise solitaire ou une affaire personnelle⁹⁵. Il nous est peut-être peu commode de discerner ce qui diverge parménidiens, héraclitéens, platoniciens, aristotéliens, augustinien, cartésien, kantien, spinoziste, hégélien, etc; mais, nous savons, de connaissance ferme et assurée, qu'ils sont tous liés par la même humanité et que l'échec insurmontable serait pour eux d'échapper et de fuir à la loi imprescriptible de la commune appartenance⁹⁶. La vérité est comme le « *quid proprium* » de l'École du droit naturel⁹⁷. Elle n'est à personne mais elle est à tous. Elle est comme une cérémonie, un spectacle de grand rassemblement, un théâtre de grande affluence. Nul n'y a le monopole d'un siège désigné; tous peuvent s'asseoir convenablement, sans aucune crainte de n'usurper les prérogatives de quiconque, en bon commerce, en bon voisinage. De loin, la ville est vue, rayonnante, lumineuse en un festival de splendeur et d'éclat. Il ne s'agit pas d'un leurre ou d'une simple façade. C'est la vision, le regard authentique. Mais il faut se rapprocher pour se rendre compte que ce festival uniforme, sans disparité aucune, est constitué des aigrettes, des cierges et des lampions de chacun. Un seul être y manquerait, comme aurait dit Lamartine, et tout aurait été dépeuplé.

L'unique et le tout sont inséparables, de même que l'objet et le sujet. On ne les isole ni ne les différencie. On les rassemble et les embrasse d'un même coup d'œil avec un résultat original, novateur que Jaspers appelle « l'englobant »⁹⁸. L'englobant tient en

⁹⁴ Cf. Lucien Jerphagnon, *op. cit.*, p. 479 : « Il n'y a pas de pensée définitive où l'univers serait donné en gloire, comme dans le *Paradis* de Dante. En fait, il n'y a de pensée définitive que pour ceux qui ne pensent plus ».

⁹⁵ Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 74 : « Je suspends en pensée la vérité qui est vérité-pour-moi, pour tenter de participer aux possibilités de pensée et de sentiment d'autrui et deviner l'homme en qui elles sont réalité. A cette occasion, nous faisons une expérience qui nous lie : nous découvrons que nous avons besoin de la pensée par rapport à autrui, de la pensée avec autrui, pour devenir plus sûrs de nous-mêmes ».

⁹⁶ Cf. Lucien Jerphagnon, *op. cit.*, p. 478; Karl Jaspers *op. cit.* p.75.

⁹⁷ Cf. Cicéron, *De finibus* III, XX, 67; *De officiis* I, 67; Sénèque, *De beneficio*, Livre VII, Ch. XII; Grotius, *De jure belli ac pacis*, Livre II, II, # 2.

⁹⁸ Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 31.

main le destin des individus qu'il réunit non dans un micmac ou dans un amalgame insipide mais dans une combinaison réussie, dans une alliance de solidité. La conception de la vérité ne s'envisage pas sans cette alliance avec celles de la beauté et de la bonté. « Dans le monde intelligible on doit regarder la science et la vérité comme ayant de l'analogie avec le Bien »⁹⁹. Précisément, par la grâce de cette même analogie, la vérité ne saurait être la chasse gardée d'un seul¹⁰⁰. Admettons que, par effet contraire, la vérité devienne la pierre philosophale, le trésor tant convoité et qu'un seul la découvre et veuille en jouir égoïstement, exclusivement pour lui-même, qu'advierait-il? Le visage du monde ne se modifierait d'une ride.

Effectivement, la tentative de la solitude à la conquête égoïste de la vérité a échoué aussi bien avec les sophistes qu'avec les sceptiques¹⁰¹. La balance de la prédilection de la noblesse philosophique penche davantage du côté de l'optimisme, de la recherche de sens et d'accord d'un Leibniz, d'un Jaspers que de la suspicion et de la méfiance incorrigibles d'un Pyrrhon ou d'un Sextus Empiricus. Nietzsche a été méfiant à l'égard du clergé qu'il a traité de tous les maux dans son *Antéchrist*¹⁰². Une méfiance suprême pas toujours juste mais compréhensive tout de même à son rôle de dissuasion en ressuscitant les vieux démons de la pratique des indulgences à l'époque de Luther et de la querelle des investitures par exemple sous le pontificat de Grégoire VII.

La vérité n'est pas pour-soi. On ne saurait décidément allumer une lampe et la laisser sous le boisseau. Nous l'avons dit antérieurement. Elle est pour autrui. Quand Descartes réclame la nécessité de résoudre le problème de la fausseté et de l'erreur¹⁰³ pour par-

⁹⁹ Platon, *La République*, 508c-509b.

¹⁰⁰ Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*; p. 97: « Nous n'atteignons la vérité qu'ensemble ».

¹⁰¹ Cf. Platon, *Théétète*, 161b-162a; René Descartes, *Discours de la méthode*, *cit.*, IIème partie.

¹⁰² Cf. Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, Berlin, W. de Gruyter. 1960 (traduction française de J.C. Hémyer, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1974); Karl Jaspers, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*, traduction de H. Niel, lettre-préface de J. Wahl; *Nietzsche e il cristianesimo*, Antologia a cura di Marco Vannini, G. d'Anna, Firenze, 1986.

¹⁰³ Cf. René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, ed. *cit.*, Méditation Quatrième, pp. 216-229.

venir à la clarté et à la distinction de l'idée, c'est comme s'il faisait une proposition équivalente en ce qui a trait aux dissensions et aux malentendus pour parvenir à l'accord unanime et définitif comme résultat d'une question rudement débattue, savamment argumentée, prouvée et entendue avec sagesse et raison.

La vérité, autant que d'être une convenance, une coïncidence de l'esprit à la compréhension irrécusable des faits, est un accord, un consensus équitable. Au départ, quand nous avons saisi la pertinence de la confrontation de ses ressorts face au réel et à la pensée en Haïti au vingtième siècle, nous avons admis cela comme une hypothèse, une proposition démontrable. Au point, où nous sommes parvenus, nous ne l'avons sans doute pas suffisamment démontrée. Malgré tout, nous ne pouvons pas nous soustraire à l'idée que la vérité a eu ou a de la difficulté à faire son chemin sur ce coin de terre, faute de concertation, d'institutionnalisation, d'enseignement et de progrès social, économique et culturel. Quel énorme paradoxe que l'Haïtien, comme tout autre peut-être, soit naturellement si attaché à la vérité alors qu'il pense que sa réalisation n'est possible que dans l'au-delà¹⁰⁴! Sans nul doute, son histoire de mécomptes et de turbulences, sa tradition de despotisme, son analphabétisme, son sectarisme, son obligation de survie à tout prix y sont pour quelque chose.

P. Pierre Castel Germeil

RESUME

L'étude du père Castel s'articule en trois parties:

I: Un parcours à travers l'histoire de la pensée recherchant « l'évolution de la compréhension universelle de la notion de vérité ». Cette recherche n'est pas un processus linéaire, mais tortueux, alternant des moments de certitude de la saisie de la vérité à moments de crise où la vérité se manifeste inaccessible et inatteignable.

II: Un regard sur la relation entre la vérité et « l'espace haïtien ».

¹⁰⁴ C'est la considération habituelle à propos du défunt qui nous conduit à cette affirmation. L'haïtien, quand il parle de quelqu'un qui a vécu et qui n'est plus, se plaît à dire : « Kounye a li lan la verite, mwen menn mwen nan manti » Traduction : « Maintenant il est dans la vérité et moi je vis encore dans le mensonge ».

L'histoire du pays, avec l'alternance de gouvernements militaires et de dictatures, la mentalité clanique, l'instinct de rivalité et de polémique assidue, le taux d'analphabétisme élevé, un degré inacceptable d'approximation et d'inefficacité dans le système d'enseignement et de formation, l'« *intelligentsia* » intéressée à la gestion de son image de marque et à la défense de ses privilèges, la lutte pour la survie au prix même du mensonge et de la falsification ont rendu difficile « la propagation de la bonne nouvelle du savoir et de cette lumière de la vérité ».

III: Une ébauche de possibilité d'issue du monde de l'ambiguïté et du mensonge afin que l'Haïtien, comme tout homme, puisse atteindre la vérité. Cela « passe à travers la levée des discordes, la résorption des discussions, la solution des malentendus » et l'apprentissage d'allier la vérité à la beauté et à la bonté.

Sr. Luisa Dell'Orto, pse

ABSTRACT

Father Castel's study is organized in three parts:

I: A journey through the history of thought, seeking "the evolution of the universal comprehension of the notion of truth". This research is not a linear, but a winding process, alternating moments of certitude of having grasped the truth with moments of crisis where the truth appears inaccessible and unattainable.

II: A look at the relation between truth and «the Haitian space». The country's history, with alternating military governments and dictatorships, the clannish mentality, the instinct of rivalry and of tireless polemics, the high rate of illiteracy, an unacceptable degree of approximation and ineffectiveness in the Education and Formation systems, the "*intelligentsia*" concerned with managing its image and defending its privileges, the struggle for survival, even at the price of lies and distortions have made it difficult to "propagate the good news of knowledge and of that light that comes from the truth".

III: A sketch of the possibility of getting out of the world of ambiguity and of lies so that Haitians, like all men, can arrive at the truth. This "involves eliminating conflicts, curbing discussions, resolving misunderstandings" and learning to tie truth to beauty and to righteousness.

(Translated by Marlene R. Apollon & Gloria N. de Baboun)

CHEMEN VERITE NAN LAVI AYISYEN

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 104-137

Verite ak manti nan langaj nou chak jou

Kontrè « verite » ak « sa ki vre » nan langaj Ayisyen-yo pale chak jou-a, se « manti ». Gen lòt mo ki kapab sèvi, tankou « erè », « tronpe », « se pa sa », « se pa vre ». Sa vo tou pou lòt lang-yo, men nou remake jan nou sèvi ak mo « manti »-a panche pi plis sou sans moral-la. Sa pa rive souvan pou nou sèvi ak « fo », « foste », « sa ki fo », kòm kontrè pou verite, sof si n-ap rezoud problèm lojik « vrè » ou « fo » sitou nan matematik.

Nou wè sa an patikilye lè yo tradui rasin grèk « *pseudo* »-a, ki parèt nan kèk mo nan Nouvo Testaman-an, antan yo mete « manti » apre lòt mo-a, tankou paregzanp : « temwen-manti » *yeudomartuj*, « profèt-manti » *yeudoprofhthj*, angiz yo ta di tou senpleman « fo-temwen », « fo-profèt »¹. Yo te fè sa sitou pou kenbe menm

¹ Nan edisyon 1983 *Misèl Romin*-an se sitou fòm konpoze ak mo « -manti »-a nou jwenn (« témouin-manti », « témouagnaj-manti », nou jwenn tou « fo-témouin », « fo-pa ») tankou nan tout ansyen tradiksyon *Nouvo Testaman*-an an kreyòl, ni pa Yves ak Paul Déjean-an (1967), ni pa Frantz Colimon-an (1974). Tradiksyon « Société Biblique Haïtienne »-nan (1993) varye anpil, nou jwenn: « fo », « pran pòz », « swadizan », « bay manti », « fè manti ». Revizyon Nouvo Testaman Colimon-an (2005) sèvi nan prèske tout ka yo ak « fo- » (sof nan Mark 10,19 ak 14,57 kote « témouin-manti » rete alòske nan Mark 14,56 se « fo-témouin » ki genyen). Apre sa li sèvi ak anpil mo konpoze nan nòt-yo kote gen « fo- »-a, tankou: « fo-doktri-n », « fo-problèm », « fo-prédikatè », « fo-mèt », « fo-pitit », « fo-sajès », « fo-savan », « fo-dié ». Men lis pasaj Nouvo Testaman-yo: Matié 7,15; 15,19; 19,18; 24,11; 24,24; 26,59.60; Mark 10,19 ; 13,22; 14,56.57; Luk 6,26; 18,20; Travay Apot yo 6,13; 13,6; 1 Korentyen 15,15; 2 Korentyen 11,13.26; Galat 2,4; 1 Timote 6,20; 2 Pyè 2,1.16; 1 Jan 4,1; Apokalips 16,13; 19,20; 20,10. Nan Jan 8,44, dyab-la se « papa manti » paske l-ap chèche tronpe, men li « vre » paske li egziste, se pa yon « fo-dyab ». Nan 2 Tesalonisyen 2,9 yo pale osijè « prodij manti », *terasîn yeudouj*, se fòm grèk-la menm ki oblije tradui konsa.

mo-a an kreyòl pou tout ka kote rasin yeudo-a parèt, men an realite li vle di alafwa « fo » epi « manti ». Fòm « temwen-manti »-a ensiste plis sou aspè konduit moral moun-nan k-ap chèche antrave lòt-la ak fo-temwagnaj li-a, alòske fòm « fo-temwen »-an ensiste plis pou-l di moun-nan pa yon temwen vre, pa yon vrè temwen. Donk sa mo « temwen »-an vle di-a pa koresponn ak sa moun-nan ye-a tout bon vre. Menm si rezilta-a se menm-nan, - mete yon lòt nan pozisyon pou yo kondane-l -, kalite ensistans sa-a montre li posib pou konsidere realite moun-nan apati entansyon-li (« temwen-manti ») oubyen apati kondisyon-li, fonksyon-li, « sa-li-ye »-a (« fo-temwen »). Si se pa osijè moun n-ap pale, li pa posib pou sèvi ak fòm « -manti »-a. Paregzanp nou pap di « mamit-manti », men n-ap di « fo-mamit ». Lè sa-a yo pa kapab konsidere se ta « volonte » mamit-la pou-l tronpe nan kòmès-la, yo pi plis konsidere se « kondisyon » mamit-la, san-l pa gen anyen pou-l wè nan sa, se menm jan-an tou pou « fo-pa », « fo-problèm ». Men « fo-frè » gen toulède sans-yo ak yon tandans glise nan domèn moral-la, langaj kouran-an va di tou : « swadizan frè », « sa k-ap pran pòz frè » oubyen « sa / frè k-ap bay manti », « sa / frè k-ap tronpe lòt ».

Kòm kontrè « verite »-a pou nou nòmalmman se ta « manti », nou gen dwa bay yon premye definisyon « verite »-a dapre kilti ayisyen-an konsa : *Bon direksyon mwen pran dèske sa yo di-m nan / oubyen sa mwen di-a / an akò ak sa-m te vle-a*. Donk se pa akò ant entelijans-la ak realite-a - ki mande pou entelijans-la soumèt devan realite-a - ki premye enterese, men se akò ant sa n-ap di-a ak volonte nou, dapre direksyon nou vle bay realite-a oubyen konvèsasyon-an. Se yon entansyon pratik ki ta vle bay oryantasyon plis pase resevwa enfòmasyon. Sa gen dwa kreye anpil difikilte nan dyalòg ak moun ki pa fin konprann jwèt langaj-la, men mantalite sa-a tou kapab fè moun-nan gen anpil finès nan kapasite pou regle relasyon moun ak moun. Se sa-k fè lè-ou poze yon moun yon kesyon, repons li bay-la pa tèlman baze sou sa li ta konprann ki egziste vre oubyen ki te pase reyèlman, men se yon kalkil, yon estimasyon li fè rapidman antan l-ap gade-ou pou-l wè kote-ou kanpe, sa-ou bezwen, sa ou-ap chèche, ki entansyon-ou lè-ou poze-l kesyon sa-a... epi se apati konklizyon kalkil sa-a l-ap bay repons li-a.

Kòm domèn sa-a li metrize-l byen, nou kapab di se sa ki verite pa-l, menm si li pa koresponn a done problèm-nan, epi li andeyò eleman ki ta pèmèt rezoud li reyèlman. Sa soti alafwa nan volonte tout moun genyen pou-l kontrole enfòmasyon l-ap bay, nan istwa pèp nou-an, nan sistèm edikasyon epi fòm aprantisaj moun-nan sibi ak presyon yon lang li pa metrize - lang fransè-a - epi yon efò ki fèt plis sou memorize, repete, pase konprann pou rive esplike ak pròp mo pa-ou.

Nan aprantisaj sa-a, kòm entelijans-la pa soutni memwa-a, memwa-a pa toujou kapab sonje relasyon ki genyen ant konsèp-yo, lè sa-a repons apranti-a se yon egzèsis devinèt kote l-ap gade figi profesè-a pou wè si sa li kòmanse di-a se bon repons-la, repons kòrèk-la, vrè repons-la, oubyen si fòk li vire lang-li di lekotrè.

Nan menm lign « mèt-dam » sa-a, ki se yon atitud « prudans » lè pa gen yon objektivite ki anlè de moun k-ap pale-yo, provèb-la di « 'Wi' pa monte mòn, 'Non' pa al lajistis ». Donk repons-la dwe byen kalkile an fonksyon dispozisyon pa-m, men pa an fonksyon objektivite realite-a². Nan domèn artistik-la se pa ta yon problèm, paske atis-la se pròp tèt pa-l ak santiman-l l-ap eksprime nan èv li-a, se yon kominikasyon kote eleman subjektif-la gen anpil plas. Men nan domèn syans teknik-la ak filozofi-a, gen yon egzijans, yon nesosite pou gen de lè 'Wi' al lajistis epi 'Non' grenpe mòn.

Yon lòt egzanp pou montre tandans redui verite-a nan domèn libète moun-nan k-ap aji-a, domèn moral-la, domèn pratik-la, se fason nou sèvi ak mo « entelijans »-la nan langaj chak jou-a. Nou plis ba li sans : *Souplès ak ladrès pou tire avantaj pa-ou nan yon sitiasyon menm si se ta nan yon fason ki objektivman malonèt. Se fòm « mèt-dam » ki parèt nan istwa Bouki ak Malis nan fòklò peyi-a. « Entelijan » ta egal « rize », « malen », « mèt-dam », lè se pa « malonèt » oubyen « vòlè » tou senpleman. Konsa adjektif « entelijan »-an pa gen menm lajè signifkasyon (ekstansyon) ak substantif « entelijans »-la. Konsa lè nou bezwen di sa « *intelligent* » vle di an fransè-a osans pròp, nou plis gen tandans di « nèglespri ». Pou nou di yon moun « *intelligent* » nou plis anvi di li*

² Pascal ta di: « On nous traite comme nous voulons être traités : nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flattés, on nous flatte; nous aimons à être trompés, on nous trompe. La vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter » (*Pensées*, 11-100).

« gen lespri ». Kanta pou moun ki devlope « *intelligence* » li jous li vin gen fòm konesans lekòl ak inivèsite bay-la, nou di li « save », li « sava ». Donk nou dwe distenge ant « nèg entèlijans » (= sa k-ap chèche avantaj li), « nèg lespri » (= sa-k kapab jwenn konesans paske li gen yon kapasite konprann ki byen dispoze), « nèg save » (= sa-k deja gen konesans byen fòm paske li te etidye divès syans yon fason sistematik).

Gen glisman ki fèt tout tan lè mo-yo pase sot nan leksik yon lang al nan yon lòt lang; pasaj sa-a toujou fèt dapre mantalite lang ki resevwa mo-a, dapre prensip ki di : « *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* », tou sa yo resevwa se dapre fason resipyan-an yo resevwa-l, tankou paregzanp lè yon likid pran fòm boutèy kote yo vide-l la; tou sa yo resevwa pran fòm sa-k resevwa-l la³, li vin gen yon egzistans dapre mòd egzistans sa ki resevwa-l la, dapre nati resipyan-an.

Egzanp sa-yo nou sot konstate la-a, mete nou devan yon pèsèpsyon kiltirèl ki enpòtan anpil pou nou konsidere-l lè nou vle poze baz yon refleksyon filozofik sou sa verite-a ye apati realite pèp nou-an. Yo montre¹ nou bezwen ajiste lang-nan sou konsèp-yo ak sou realite-a tout tan, pou sa nou di-a pa trò trayi sa nou vle di-a. Travay sa-a dwe fèt yon fason spesyal nan domèn langaj filozofik-la, paske se apati langaj kouran-an pou nou rive sènen ide-yo epi eksprime konsèp-yo, men nou konnen fò nou sentre mo-yo pou byen sèvi ak yo. Se yon travay ki nesèsè pou devlopman lòt aspè nan kilti-a tou.

Etid sa-a pral eseye montre kijan gen de [2] dimansyon verite-a ki dwe devlope nan moun-nan, youn « spekulatif », lòt-la « pratik », pou rapò entèlijans-la ak realite-a pa bankal (premye pati). Apre sa nou va wè kijan menm konsèp verite-a aplike divès fason dapre divès domèn syantifik-yo (dezyèm pati). Epi nou va fini antan nou wè ki konsekans vizyon relasyon entèlijans-la ak realite-a genyen sou fason nou pale osijè Bondye dapre se li ki premye ak dènye fondman tout verite (twazyèm pati).

³ Cf. Sen Toma d'Aken, *Super Sententiarum*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3 co. : « Nihil recipitur in aliquo nisi secundum proportionem recipientis »; *ibid.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 1, s.c. 1: « Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis »; *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 12, a. 6, arg. 4. « Quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum ».

I.- RAPÒ ANT ENTÈLIJANS-LA AK REALITE-A

1.1.- Verite nan relasyon kòrèk ant entèlijans-la ak sa ki egziste-a

Apati realite ki egziste-a nou bezwen ajiste konsèp « verite »-a pou kilti nou-an rive asimile relasyon ki dwe tabli-a, akò ki pou egziste-a, ant sa ki nan lespri moun-nan ak sa ki egziste nan realite-a, pa sèlman sou plan « pratik », sa vle di aksyon moral-la ki delimite relasyon ant moun-yo, - ki se premye plan pou defann lavi chak jou-a -, men tou sou plan « konesans »-la nan li menm, plan « spekulatif »-la, sa vle di nesosite entèlijans-la genyen pou li konprann sa ki egziste epi pou li konfòme-l avèk li. Otreman « verite » pratik-la ap toujou limite, ap toujou gen fòs-kote, paske li pap gen fondman-l nan entèlijans-la k-ap egzèse fonksyon « lir anndan »⁴ realite-a ki premye pou li kapab fè yon jijman kòrèk, men li pral varye dapre presyon volonte-a sibi anba nesosite bezwen lavi-a. Nou dwe konsidere plan artistik-la tou paske kreasyon artistik-la, menm si li abouti nan yon èv, yon produi, yon foui atis-la, dimansyon fondamantal li ale nan direksyon bèl-te-a li vle fè parèt-la, li vle manifeste-a, anvan itilite sa atis la fè-a ta kapab genyen, anvan bezwen imedyà li vle satisfè-a.

Kesyon sa-yo mete nou tou an fas problèm rapò ant entèlijans-la ak volonte-a kote youn ap aji sou lòt nan divès propòsyon pou verite-a (byen entèlijans-la) ak bonte-a (byen ki atire volonte-a) kapab an armoni.

Entèlijans-la se fakilte nanm-nan ki endike sa moun-nan ye ki fè-l diferan parapò a bèt-yo. Li anro pèsèpsyon senk sans-yo, men se apati yo menm li travay pou li rive « konnen » realite-a, pou li rive « lir » anndan realite-a. Se konsa Sen Toma defini-l apati etimoloji laten-an : « intus legere », « lir sa ki anndan »⁵. Anndan-an

⁴ « Lir » jan yo di nan Nò d'Ayiti, pou byen montre diferans ant pronon « li »-a (il, lui) ak vèrb « li »-a (lire) = « Fè lekti sa ki anndan realite-a ».

⁵ Cf. Sen Toma d'Aken, *Summa Theologiae* II-II, q. 8, a. 1 co. : « Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima »,

Sa vle di : « Non « entèlijans »-la (*intellectus*) vle di (*importat*) yon sèten konesans entim, anefè yo di « konprann » (*intelligere*) prèske kòm « lir nan anndan »

menm, se sa bagay-la ye-a, fòm entèlijib-li, entèlijans-la sèl kapab kapte-a pou-l fè youn ak li yon fason imateryèl epi konprann li tout bon dapre etimoloji laten-an : *cumprehendere* = pran, ranmase, anbrase, mare ansanm = konprann. Bèt-yo ki gen senk sans, gen yon kapasite pou yo « estime », « dekouvri » sa ki kapab nui yo ak sa ki kapab fè yo dibyen nan tout pèsèpsyon yo genyen, epi yo reaji tousuit an konsekans⁶. Men yo pa kapab pran distans parapò a realite-a pou yo « konprann »-li, nan sans pou yo ta transfòme-l pi lwen pase sa ki deja programe nan ensten yo ak nan « reflèks kondisyone » yo. Se entèlijans-la ki gen kapasite sa-a pou li depase kondisyonman matyè-a pou li kapte fòm tout sa ki egziste, fòm sa-yo ki inivèsèl. Epi apati « fòm entèlijib » sa-yo, li produi yon konsèp, yon ide antan l-ap « lir » anndan realite ki egziste-a menm, pou li jwenn « sa-li-ye-a ». Apati divès konsèp-yo li mete an relasyon ant yo epi avèk realite-a, li « konpoze » epi li « divize » ide-yo pou li rive konstwi « jijman » ki pèmèt li dekouvri yon seri relasyon pèsèpsyon senk sans-yo pa bay pou kont yo epi pa ta kapab dekouvri.

(*intus legere*). Epi sa parèt klè lè yo konsidere diferans ant « entèlijans »-la (*intellectus*) ak [senk] sans-yo (*sensus*), paske konesans sansib la rete onivo kalite sansib sou pa deyò-yo; konesans entèlektif-la penetre jous nan « esans » realite-a (*essentiam rei*, sa realite-a ye-a), reyèlman « objè » « entèlijans »-la (*intellectus*) se sa ki egziste-a (*quod quid est*) jan yo di nan twazyèm liv *Osiyè nanm-nan* (Aristòt, *De anima*) ».

⁶ Se sa Sen Toma rele « estimatif »-la, paske sa ki nan entèlijans-la an li menm pa envite fè okenn mouvman, se fakilte « apeti »-a (sa vle di : « chèche pran », « rive jwenn ») ki mete an mouvman. Cf. *Super Sententiarum*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 1 co. : « Se konsa sa ye nan realite entèlijib-yo (*in intelligibilibus*), pou sa yo kapte-a (sa yo konprann-nan), li pa mete volonte-a an mouvman sof si yo kapte li nan sans byen ak mal, se poutèt sa, « entèlijans spekulatif »-la pa di anyen osiyè sa yo dwe imite oubyen fui, jan yo deklare nan 3èm liv *Osiyè nanm-nan*; se konsa tou nan pati sansib-la, sa sansibilite-a kapte-a li pa koz okenn mouvman, sof si li kapte-l an fonksyon sa ki konvnan ak sa ki pa konvnan : se konsa yo di nan 2èm liv *Osiyè nanm-nan*, parapò a sa ki nan imajinasyon-an nou trouve nou tankou si nou t-ap gade kichòy ki terib nan yon penti, epi sa pa ta eksite santiman nou ni pou nou ta pè ni anyen ki ta sanble sa. Kapasite (*virtus*) pou kapte an fonksyon sa ki konvnan ak sa ki pa konvnan-la, nou wè se kapasite estimatif-la, se li ki fè mouton-an fui lou-a epi suiv manman-an; menm jan pati sansib-la ye-a parapò a « rive jwenn-nan » (*appetitus*), se konsa tou entèlijans pratik-la ye parapò a « fòs pou rive pran » (*appetitus*) ki se volonte-a; donk, pou nou byen di, sansibilite-a kòmanse apati limit estimatif-la ak apatif-la, yon jan ki fè fason sansibilite-a ye parapò a pati sansitiv-la, se konsa volonte-a ak libète chwazi-a ye parapò a pati entèlektif-la ».

Osans pròp, dapre Aristòt, Sen Toma epi tout ekòl realist modere-a, « verite »-a, se nan « jijman »-an li ye, se lè espri moun-nan, entèlijans-la, deklare sa ki egziste-a egziste epi sa ki pa egziste-a pa egziste. Donk se ta apati dezyèm aktivite (operasyon) espri-a nou ta kapab rive nan vrè konsèp verite-a. Premye operasyon-an se « senp apreansyon-an », sa vle di premye sa espri-a kapte osijè realite-a apati enfòmasyon sans-yo bay entèlijans-la. Se konsa entèlijans la kapab fòme konsèp-la apati fòm entèlijib ki sòti nan fòm sansib-la anba aktivite limyè entèlèkt aktif-la (*intellectus agens* = intèlèkt ajan-an) ki vin fè youn ak sa realite-a ye-a. Li fè youn ak esans realite-a, pou-l fè-l tounen youn « sa yo konprann an akt » (*intellectum in actu*) dapre mòd egzistans espri-a ki imateryèl. Se sa-k fè li diferan de mòd egzistans realite kòporèl-yo, realite materyèl-yo, kote fòm-nan fè youn ak matyè-a nan limitasyon tan-an ak espas-la.

Yon fwa espri-a fòme konsèp-la apati fòm entèlijib-la (*species intelligibilis*), li produi youn mo pou di-l (*verbum mentis*), li kapab deklare youn relasyon kote li mete konsèp-yo ansanm oubyen li separe-yo, li tabli rapò ant konsèp-la ak realite-a oubyen li nye-l (konpozisyon ak divizyon), nan jijman-an. Apre sa li va kapab pase nan twazyèm operasyon espri moun-nan ki se « rezònman »-an, sa vle di rive tabli youn seri konklizyon ki asire apati lòt deklarasyon jijman yo rele « premis ». Asirans konesans sa-a se rezilta limyè premye prensip-yo ki pase nan operasyon entèlijans-la.

Se sa-k fè, si konpreansyon nou genyen osijè sa « verite »-a ye-a pa ajiste byen pou li rive dekouvri relasyon, akò, ki pou tabli ant sa ki nan espri moun-nan ak sa ki egziste-a, se kapasite pou transfòme realite-a menm ki pap devlope kòrèkteman. Nou va rete nan ilizyon ki fè nou kwè bagay-yo dwe ye jan nou « panse » yo-a, fòk nou ta di pito, jan nou « imajine » yo-a, kòm si se « imajinasyon » nou ki detèmine realite-a. Vizyon sa-a se youn endikasyon ki pèmèt nou konstate kontak imedya entèlijans-la ak realite-a nan premye faz li, kote pa gen distans ant panse-a ak sa y-ap panse-a. Se youn dimansyon ki sanble ak sa Parmenid te dekouvri nan kòmansman refleksyon filozofik-la an Grès, lè-l te di : « *Reyèlman se menm-nan, panse-a ak egziste-a* »⁷.

⁷ Cf. poèm Parmenid-la nan tradiksyon nou te bay pou fragman 3-a an kreyòl, nan atik « *Pou filozofi ka pale kreyòl* », in *Moun-Revue de philosophie* 1(2004) p. 103.

Se vre, kouran filozofik idealist-yo, antan yo egzajere ròl espri moun-nan nan anchènman ki mennen nan konesans-la, yo te vle pou « panse »-a oubyen « entèlijans »-la, se li menm ki detèmine realite-a, oubyen aparans realite-a sans-yo pèmèt nou antre an kontak ak li-a (sa Kant te rele « fenomèn-nan »), san nou pa kapab konnen reyèlman sa li ye nan entimite li (sa Kant te rele « noumèn-nan »). Nan yon konpreansyon « verite »-a ki respekte tout eleman nou kapab konsidere-yo, n-ap wè realite-a dwe mezire entèlijans nou, se pa entèlijans nou ki pou mezire realite-a, sof nan prodiksyon pratik-yo⁸.

Lè sa ki egziste-a « mezire » entèlijans-la pou li ka vin konfòm ak realite-a, pou ka gen akò, adekwasyon, konfòmite ak sa ki egziste-a, lè sa-a entèlijans la kapab dekouvri tout prensip fonksyònman sa ki egziste-a, epi li va gen yon kontak « objektif » ak tout bagay ki tonbe anba senk sans-yo. Paske lè sa-a se realite-a k-ap enfòme, k-ap fòme espri moun-nan, k-ap ba li eleman ki nesèsè pou-l kapab « konprann » li, angiz pou se ta entèlijans moun nan k-ap projete, k-ap eseye mete nan realite-a sa ki pa ladan-l, sa ki pa pou li.

1.2.- Verite lojik-la ak fondman ontolojik li

Pou rezònman-an kapab kòrèk, pou li kapab dwat, pou li bay yon konklizyon asire ki fè konesans-la progrese, fòk dezyèm operasyon-an (jijman-an) kòrèk, otreman tout rezònman-an ap bwete, ap bankal. Pou jijman-an kòrèk, fòk li chita sou fondman lojik premye prensip-yo.

Fondman « lojik » verite-a se sou fondman « ontolojik »-la li bati, sa vle di sou « egzistan »-an menm epi sou sa « egziste »-a ye-a. Se nan premye prensip⁹ ki kòmande lavi espri-a nan relasyon ak sa ki egziste-a nou jwenn fondman sa-yo :

⁸ Cf. Sen Toma d'Aken, *De veritate*, q. 1 a. 2 co. : « Realite natirèl-yo, puiske se apati yo entèlijans nou resevwa konesans-la, yo mezire entèlijans nou, jan yo di nan dizyèm liv *Metafizik*-la. Men entèlijans Bondye mezire yo, paske nan li tout bagay egziste tankou tou sa yo fabrike nan entèlijans fabrikan-an (tout èv artistik nan entèlijans atis-la / tout atizana nan entèlijans atizan-an). Donk konsa, entèlijans Bondye-a se li-k mezire, yo pa mezire-l; realite natirèl-yo menm, yo mezire epi yo resevwa mezi; kanta entèlijans nou, li resevwa mezi epi li pa mezire realite natirèl-yo, se realite atifisyèl-yo sèlman [li mezire] ».

⁹ Cf. Jean-Paul II, Lettre Encyclique *Fides et ratio* en date du 14 septembre 1998 sur les rapports entre la foi et la raison, no. 4.

- prensip idantite; *sa realite-a ye-a* ;
- prensip non kontradiksyon; *sa li pa ye* ;
- prensip rezondèt; *sa ki eksplike egzistans li* ;
- prensip finalite; *pou ki sa li egziste ; objektif egzistans li* ;
- prensip kozalite. *sa-k mete-l kanpe nan egzistans la.*

Si premye prensip-yo se kondisyon « *sine qua non* » pou fonksyonman entelijans-la, se paske nan entuisyon, nan vizyon kote limyè entelijans-la penetre nan sa ki egziste-a pou-l fè youn ak li, prensip sa-yo parèt pou kò yo, yo enpoze tèt yo, yo bay espri-a konsistans. Se pa entelijans-la ki dekrete yo, fòje yo oubyen mete yo, se jwenn li jwenn prensip sa-yo deja la.

- Prensip idantite-a montre inite entim sa ki egziste-a anndan-l menm epi diferans li ak lòt sa ki egziste-yo : se konsistans endivizib ak diferans sa ki egziste-a.
- Prensip kontradiksyon-an menm fè wè imedyatman afirmasyon-an ak negasyon-an pa kapab fèt osijè yon menm realite an menm tan, sou menm rapò-a, nan menm degre-a : swa se sa, swa se pa sa. Men, si se pa nan menm propòsyon-an li posib pou jwenn realite-a se sa epi se pa sa.

Tout rezonman-yo fonde sou prensip kontradiksyon-an ki se fòm lojik prensip idantite-a¹⁰.

- Prensip rezondèt-la montre sa ki egziste-a parèt devan entelijans-la ak yon egzijans pou-l gen sans, pou-l gen yon rapò a lòt yo ki esplike poukisa li egziste li menm, otre-

¹⁰ Cf. Jacques Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934), in *Oeuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg, Editions universitaires - Paris, Editions Saint-Paul, 1986-1999, vol. V, 560-561: « Le logicien revient réflexivement sur l'être au point de vue du rôle qu'il joue dans l'ordre de la pensée allant au vrai et dans les relations vitales des concepts entre eux, par exemple la cohérence de la pensée en tant que toute la logique est suspendue au principe de contradiction, forme logique du principe d'identité : *non est negare et affirmare simul*, on ne peut pas affirmer et nier sous le même rapport le même du même. C'est encore la notion de l'être qui intervient dans la théorie de la copule verbale essentielle au jugement. Enfin et surtout le logicien traite à son point de vue réflexif du caractère transcendantal et analogique de l'être, et l'être lui apparaît comme le concept le plus universel (suruniversel) : le logicien discerne réflexivement et scientifiquement, au point de vue de sa science à lui, ce caractère d'extension maxima ou d'universalité souveraine que l'être vague, l'être comme terme d'une simple *abstractio totalis*, permet déjà de découvrir. »

man li ta « absurde », san sans, men entèlijans-la pa ka sipòte konsevwa yon realite ki pa ta gen sans.

- Prensip finalite-a koresponn a prensip rezondèt-la sou plan ontolojik : realite-a gen yon objektif ki jistifye egzistans li nan li menm oubyen nan yon lòt.
- Prensip kozalite-a menm fè wè tou sa ki ta kapab egziste oubyen pa egziste, donk tou sa ki pa gen rezondèt li nan li menm, gen yon koz ki mete-l kanpe nan egzistans-la.

Tout prensip sa yo, dapre se sa ki egziste-a menm ki genyen-yo epi ki se baz tout diskou moun kapab fè, yo kondui nou tou nan konsiderasyon « transandantal »-yo ki fè pati domèn metafizik-la osans pròp.

« Transandantal » sa-yo ki gen menm ekstansyon ak tou sa ki egziste, ta sanble se menm bagay ak egziste-a, men yo ajoute yon rapò mo egziste-a pa eksprime pou tèt li : inite-a, verite-a, bonte-a. Si premye prensip lavi entèlijans-la ak fondman tout rezònman kapab chita sou inite-a ak verite-a, se bonte-a, byen-an ki va fondman lavi moral-la, entèlijans pratik-la.

Nan *De veritate*-a (kesyon 1, atik 1), Sen Toma bay definisyon fòmèl verite-a apati konsiderasyon relasyon sa ki egziste-a genyen ak fakilte nanm-nan : volonte-a epi entèlijans-la.

Li montre « transandantal »-yo se : *ens* (sa ki egziste-a, egzistan-an), *unum* (inite-a, chak realite fè youn anndan-l, sa-l ye-a se sa-l ye), *verum* (verite-a, konfòmite ak entèlijans-la), epi *bonum* (byen-an, sa ki atire volonte-a, sa yo renmen-an). Yo rele yo « transandantal » pou distenge yo ak karakteristik « predikamantal »-yo. Dènye sa-yo kapab sèvi pou kèk realite, alòske premye-yo kalifye tout sa ki egziste kit se kreati-yo, kit se Kreatè-a.

Se apati analiz « transandantal »-yo Sen Toma prouve verite-a se korespondans entèlijans-la ak realite-a dapre definisyon fòmèl li, osans pròp, definisyon ki konsidere ni entèlijans moun, ni entèlijans anj-yo, ni entèlijans Bondye : « *Veritas est adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est* »¹¹. Sa vle di : « Verite-a se korespondans

¹¹ Sen Toma d'Aken, *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 59, n. 2.

(adekwasyon) entèlijans-la ak realite-a dapre entèlijans-la di sa ki egziste-a egziste oubyen sa ki pa egziste-a pa egziste ».

Sen Toma fè wè menm si definisyon verite-a se nan yon adekwasyon entèlijans-la ak realite-a pou-l ye, nou oblije dakò tou verite-a se nan realite-a menm li egziste dapre konfòmite realite-a ak entèlijans Kreatè-a, menm si pa ta gen okenn entèlijans kreati, swa moun, swa anj.

Definisyon sa-a Sen Toma bay pou verite-a osans pròp, osans strikt, osans lojik, se pa li menm ki pi prezan nan realite lavi chak jou-a jan lang kreyòl-la fè nou santi sa-a. An realite poutèt relasyon ki genyen ant transandantal-yo, kote youn kapab pran plas lòt, nou wè tout tan langaj kouran-an ap konfonn plan verite-a, bonte-a ak bèlte-a. Si nou konsidere ekspresyon sa-yo : « bèl bagay », « bon bagay », « tout bon vre », « vrèman vre », « se sa nèt », « se sa vre », « sa bèl nèt », « sa bon nèt », « sa bon vre », nou remake, an kreyòl, yo tout kapab ekivalan nan langaj chak jou-a. Menm si yo pa sinonim nèt, yo se aproksimasyon pou entèlijans-la rive konnen, ekspri, kominike tout richès « sa-ki-egziste-a ». Grèk yo te santi sa lè yo te mete ansanm bonte-a (ἀγαθός) ak bèlte-a (κάλλος) kòm yon sèl mo : kal okagaqia, oubyen ak kal oj tou senpleman ki te vle di bon epi bèl.

Sa kapab fè nou konprann poukisa refleksyon filozofik-la egzije presizyon langaj kouran-an pa bezwen.

Mòd fonksyònman entèlijans-la pa menm dapre si li oryante nan direksyon pratik-la (ajisman lib, fabrikasyon kichòy, konpozisyon artistik) oubyen nan direksyon spekulatif-la ki vle di konnen yon realite san ou pa aji sou li obligatwaman, men antan ou kite-l « aji » sou ou, pou entèlijans-la soumèt devan realite-a.

Pou gen yon rezònman kòrèk (lojik la etidye sa), fòk gen yon pèsepsyon « verite »-a ki kòrèk tou sou plan entèlijans spekulatif-la. Konsa tou pou yon aksyon kòrèk, fòk entèlijans spekulatif-la bay pratik-la vrè fondman li apati kontròl sa ki egziste-a mete nan li, mezire sa ki egziste-a mezire-l la, fondman « ontolojik »-la.

1.4.- Verite pratik-la

1.4.1.- Ajisman moral-la

Aktivite libète-a, lavi moral-la, mande ekleraj entèlijans-la sou volonte-a. Nan venndezyèm kesyon *De veritate*-a, Sen Toma montre kòman nou dwe konsidere aksyon entèlijans-la ak volonte-a youn sou lòt. An patikilye nan atik 10, 11 epi 12, li montre volonte-a ak entèlijans-la se de puisans diferan nan nanm-nan. Li gade pou-l wè nan ki kondisyon youn kapab pi ro pase lòt, epi kijan yo kapab di volonte-a mennen entèlijans-la epi visvèsa.

Dapre Sen Toma, osans pròp (*simpliciter*), yo kapab di entèlijans-la pi ro pase volonte-a dapre esans li, dapre sa li ye-a, paske gen plis dignite nan posede anndan ou sa-k fè noblès yon lòt realite, pase pou se konpare ou ta konpare sèlman ak noblès realite ki an deyò espri-a. Men, si nou konsidere rapò nanm-nan ak realite ki pi siperyè pase-l yo (*secundum quid*), dèske li resevwa yo nan entèlijans-la yon fason ki enferyè a sa yo ye-a, entèlijans-la vin pi enferyè pase volonte-a ki fèt pou li rive jwenn realite-a dapre jan realite-a ye-a andeyò espri-a.

« Konsa donk - jan Sen Toma di-a - yo kapab konpare entèlijans-la ak volonte-a nan twa fason. Yon fason « absolu », san restriksyon, epi inivèsèl, san konsidere rapò ak tèl realite oubyen tèl lòt; epi konsa entèlijans-la pi ro pase volonte-a; menm jan gen plis pèfeksyon nan posede sa ki se dignite yon realite kèlkonk pase konpare ak noblès li. Yon dezyèm fason parapò a realite materyèl sansib-yo; epi konsa tou entèlijans-la gen plis noblès osans pròp pase volonte-a, tankou paregzanp konprann yon ròch plis pase vle yon ròch; paske fòm ròch-la egziste yon fason ki gen plis noblès nan entèlijans-la poutèt jan entèlijans-la konprann li-an, pase jan li egziste nan li menm-nan ki fè volonte-a dezire-l la. Yon twazyèm fason se nan rapò ak realite Bondye-a ki siperyè pase nanm-nan; epi konsa 'vle'-a pi ro pase 'konprann'-nan, tankou vle oubyen renmen Bondye pi plis pase konnen li; poutèt bonte Bondye-a menm egziste ak plis pèfeksyon nan Bondye li menm dapre jan volonte-a dezire-l la, pase jan nou kapab patisipe ladan-l dapre jan entèlijans-la kapab konnen-l nan »¹².

¹² Sen Toma d'Aken, *De veritate*, q. 22, a. 11 co.

Nan douzyèm atik kesyon 22-a Sen Toma di gen entèraksyon ant volonte-a ak entèlijans-la, youn paske li se kòz « efisyan »¹³, lòt-la paske li se kòz « final ». Men kòm puisans imateryèl-yo gen kapasite pou yo retounen sou yo menm (*reflectuntur super se*), pou youn tounen sou lòt epi sou esans nanm-nan ak puisans li-yo, volonte-a se tankou kòz efisyan-an ki mete tout puisans nanm-nan an mouvman¹⁴.

¹³ Kòz ki mete yon realite kanpe nan egzistans.

¹⁴ Sen Toma d'Aken, *De veritate*, q. 22, a. 12 co. : « Nan nenpòt ki aksyon fò yo konsidere de bagay : sètadi 'ajan-an' epi 'rezon pou aji-a'; [...]. Nan mete an mouvman-an yo di finalite-a mete an mouvman antan li se rezon pou aji-a; epi sa k-ap fè-a antan li se ajan mouvman-an, sa vle di li kondui sa ki an mouvman-an sot nan puisans vin an akt. Men rezon pou aji-a se fòm ajan-an ki pèmèt li aji-a; se sa-k fè fòk li egziste anndan ajan-an pou li kapab aji, men li pa egziste andan-l dapre nati yon egzistans ki parfè, paske lè gen sa mouvman-an sispann; men li egziste anndan ajan-an dapre yon fason entansyonèl; anefè fen-an vin anvan nan entansyon-an, men li vin apre nan egzistans-la, epi se pou sa fen-an deja egziste nan sa k-ap mete an mouvman-an prezizeman dapre entèlijans-la, ki gen an pròp pou li resevwa kichòy dapre fason entansyon-an, epi pa dapre fason egzistans natirèl-la.

Se sa-k fè entèlijans-la mete volonte-a an mouvman dapre fason yo di fen-an mete an mouvman-an, sa vle di nan mezi li konsevwa davans rezon fen-an epi li propoze-l bay volonte-a.

Men volonte-a mete an mouvman dapre fason kòz ajan-an, se pa konsa pou entèlijans-la; poutèt volonte-a konpare ak realite-yo dapre sa yo ye nan yo menm; entèlijans-la konpare ak realite-yo dapre sa yo ye nan li menm; anefè yo konpare entèlijans-la ak realite-yo dapre jan yo egziste yon fason spirityèl nan nanm-nan. Realite-yo aji epi mete an mouvman dapre pròp egzistans pa-yo, pa dapre sa yo ye nan nanm-nan kote yo egziste entansyonèlman; anefè, chalè-a pa chofe nan nanm-nan, men nan dife-a. Epi konsa, konparezon volonte-a ak realite-yo se paske yo mete-l an mouvman, se pa konsa konparezon ak entèlijans-la; epi an plis, akt volonte-a se yon enklinalasyon (yon panchan) pou kichòy, se pa konsa akt entèlijans-la. Anefè enklinalasyon-an se dispozisyon sa k-ap met an mouvman-an dapre li fè mouvman-an kòmanse. Se sa-k fè sa parèt klè volonte-a mete an mouvman dapre fason kòz ajan-an, pa entèlijans-la.

Puisans siperyè nanm-nan menm, paske yo imateryèl, yo gen kapasite pou yo retounen (*reflectantur*) sou pròp tèt yo; se sa-k fè ni volonte-a, ni entèlijans-la reflechi sou yo menm, epi youn sou lòt, epi sou esans nanm-nan, epi sou tout puisans li yo. Anefè, entèlijans-la konprann pròp tèt pa-l, epi volonte-a, epi esans nanm-nan, epi tout puisans nanm-nan; epi menm jan-an volonte-a vle pou li menm li vle, epi pou entèlijans-la konprann, epi li vle sa nanm nan ye-a (esans nanm-nan), epi konsa pou lòt yo.

Men kon yon puisans rapòte sou yon lòt, yo konpare-l avè-l dapre pròp karakteristik li : tankou lè entèlijans-la konprann volonte-a vle, li resevwa nan li menm rezon vle-a (*rationem volendi*); se konsa tou pou volonte-a, kon li rapòte sou puisans nanm-nan, li transpòte nan yo tankou nan realite ki gen mouvman epi operasyon, epi li enklina yo chak nan pròp operasyon pa-l. Epi konsa se pa sèlman realite sou deyò-yo volonte-a mete an mouvman dapre fason kòz ajan-an, men tou puisans nanm-nan yo menm ».

Konsa nou kapab konprann kijan entèlijans pratik-la pral marye ak volonte-a nan moman kote prudans-la ap fè-l deside nan yon sans oubyen nan yon lòt. Sen Toma distenge nan volonte-a twa dimansyon : « *velle* » (vle), « *intendere* » (chèche rive, entansyon), « *eligere* » (chwazi, deside). « Akt volonte-a se vle (*velle*) epi chèche rive (*intendere*). Men 'vle'-a se antan rezon-an propoze volonte-a kichòy ki byen san restriksyon (*aliquid bonum absolute*), swa ki merite pou yo chwazi-l pou li menm menm, tankou yon fen, swa poutèt yon lòt, tankou sa ki mwayen pou yon fen : anefè nou rele toulède 'vle'. Men 'chwazi'-a (*eligere*) se akt volonte-a, dapre rezon-an propoze-l yon byen ki ta pi itil pou fen-an. 'Chèche rive'-a menm (*intendere*) se dapre rezon-an propoze-l yon byen pou li kapab rive jwenn fen-an poutèt li oryante nan direksyon fen-an »¹⁵.

Lè entèlijans-la propoze volonte-a yon byen, li fè sa an fonksyon premye prensip moral fondamantal-la ki baze sou « transandan-tal » « byen »-an (*bonum*) ki koresponn a atraksyon volonte-a nan direksyon sa ki pèfeksyone egzistans-la.

Konsa, gen yon entèraksyon ant volonte-a ak entèlijans-la ki men-nen nan chwa lib moun-nan fè ki pèmèt pale osijè verite pratik-la ki diferan de verite spekulatif-la. Verite entèlèkt pratik-la se pa konfòmite-l ak realite-yo, men se konfòmite-l ak tandans volonte-a ki dwat, apeti-a ki rektifye, ki kòrèk. Objektif li se pa pou li kon-nen sa ki egziste-a, men pou-l fè sa ki pa-t ko egziste vin egziste. Lè sa-a ajisman moral-la ap soti nan lwa etènèl-la ak lwa natirèl-la epi jijman konsyans-la, prensip moral fondamantal-la, sa yo rele « senderèz »-la (*synderesis*)¹⁶ ki fonde sou « *bonum* »-nan. Sende-

¹⁵ Sen Toma d'Aken, *De veritate*, q. 22, a. 15 co.

¹⁶ Sen Toma d'Aken, *Super Sententiarum*, lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 co. : « Menm jan sa ye nan mouvman realite natirèl-yo pou tout mouvman kòmanse apati yon premye motè imobil, jan Ogusten di nan uityèm liv sou *Jenèz* la epi filozòf-la prouve sa nan setyèm ak uityèm liv *Fizik*-la, epi tout sa ki pa sanble youn ak lòt soti nan youn ki gen menm dispozisyon-an; se konsa tou sa dwe ye nan deroulman (*processu*) rezon-an; anefè, kòm rezon an gen yon sèten varyete epi nan yon sèten fason li an mouvman poutèt li soti nan prensip al nan konklizyon, epi souvan nan mete ansanm-nan li tronpe, fòk tout rezon soti nan yon konesans ki gen yon sèten inifòmite ak repo; yon konesans ki pa fèt atravè rechèch diskou-a, men ki prezante tousuit (*subito*) bay entèlijans-la : anefè, menm jan nan [konesans] spekulatif-yo rezon-an vin soti apati kèk prensip yo konnen pou kont yo (*per se notis*), sa yo rele dispozisyon (*habitus*) entèlèkt-la, konsa tou fòk rezon pratik-la vin soti apati kèk prensip yo konnen pou kont yo (*per se notis*), tankou sa ki di 'ou pa dwe fè sa ki mal', 'fòk ou obeyi kòmandman Bondye-yo', epi

rèz-la se premye prensip entèlijans pratik-la ki fè volonte-a toujou chèche byen-an epi evite mal-la, se konsyans moral-la.

Donk, verite entèlijans pratik-la ap toujou baze sou korespondans ant entèlijans-la ak realite-a, men dapre se entèlijans-la ki pral fòme realite-a apati entansyon li deja genyen nan nanm-nan. Adegwasyon-an ki fè pati definisyon fòmèl verite-a pap fèt menm jan ak lè se realite-a k-ap enfòme entèlijans-la. Konsa si nan entèlijans spekulatif-la volonte-a ap mete entèlijans-la an mouvman dapre li mennen-l al degaje esans realite-a, sa realite-a ye-a, antan li vin tounen realite-a entansyonèlman dapre kondisyon imateryèl li-a; nan entèlijans pratik-la volonte-a pral kondui entèlijans-la pou-l desann jous nan matyè-a li gen pou-l transfòme-a apati fòm entèlijans-la konsevwa-a. Nan yon ka volonte-a soutni yon mouvman soumisyon, yon akèy, yon pasivite, yon enteryorite, yon koute; nan lòt ka-a, volonte-a akonpagne yon mouvman dominasyon, eksteryorizasyon, aksyon, kominikasyon, transfòmasyon.

Apati konsiderasyon sa-a, nou kapab di konsèp « verite » kilti ayisyen-an eksprime-a, li plis konsène « etik »-la, lavi moral-la oubyen « estetik »-la, kapasite artistik-la. Donk se pa an fonksyon sa ki egziste-a nou abòde verite-a natirèlman, se an fonksyon sa ki gen pou fèt-la, aksyon ki depann de volonte-a. Konsekans-la sèke dimansyon « spekulatif » entèlijans-la pa gen anpil plas, li pa devlope ase nan pèsepsyon verite-a anndan kilti nou-an. Sa ta vle di entèlijans-la pran abitud chèche konprann realite-a an fonksyon yon nesosite pratik, teknik, oubyen yon ekspresyon poetik. Ide « verite » nou genyen-an li fòme an fonksyon nesosite pou defann lavi chak jou-a nan relasyon moun-yo antre yo.

1.4.2. - *Kreasyon artistik-la*

Poèt la se yon moun k-ap « reve verite-a » (« rêveur de la vérité ») jan Aristòt di-a nan *Etik pou Eudèm*-nan kote l-ap chèche dènye

konsa pou lòt yo : dispozisyon sa-yo se 'senderèz'-la. Se sa-k fè mwen di, senderèz-la distenge de rezon pratik-la, pa apati substans puisans-la, men apati dispozisyon-an (*per habitum*), sa yo kapab di espri nou fèt ak li-a apati limye entèlèkt ajan-an menm, menm jan ak dispozisyon prensip spekulatif yo, tankou 'tout totalite (*omne totum*) pi gran pase pati li', epi lòt [prensip] menm jan-yo; menmsi nou bezwen [senk] san-yo ak memwa-a pou nou ka detèmine konesans-yo, jan yo di nan *Dezyèm Analitik-yo* ». Cf. *Super Sententiarum*, lib. 2 d. 39 q. 3 a. 1 co.

fondman rezon-an epi li di fòk se kichòy ki pi ro pase rezon-an, ki diferan de li. Li deklare, menm jan tout mouvman nan inivè-a se nan premye motè-a li soti, sa vle di Bondye, se la tou pou premye fondman rezon-an ye. Li raproche premye fondman sa-a ak sa ki pase nan konesans divinò-yo, nan divinasyon-an, ki ta tankou yon kontak imedyà ak realite ki depase rezònman nòminal moun-nan. Li konstate sa kèk moun rive konnen apati anpil eksperyans ak rezònman ki ba yo syans, gen lòt ki konnen-l tankou nan yon revelasyon antan rezon-yo delage, se poutèt sa poèt-yo, sa li rele « melankolik »-yo (οἱ μελᾶνχοι), yo gen rèv ki vre (εὐφρονοίροι)¹⁷, menm jan yon avèg sonje pi byen, paske fakilte memwa li pa anbarase ak sa je kapab wè-a.

Konsa tou, plis pase apati evidans rezònman entèlijans-la k-ap chèche konfòmite ak realite-a, poèt-la ap chèche ekspriye yon verite li kapte nan yon entuisyon kote ni sa-l ye-a ni sa realite-a ye-a devwale toudenkou ba li. Se sa-k fè se tankou « sedui » poèt-la ap sedui rezon-an atravè imaj-yo, senbòl-yo ki pa fonksyone dapre adekwasyon verite-a apati prensip premye entèlijans-la¹⁸.

An realite, si art-la mande entuisyon-an, li bezwen disiplin aprantisaj teknik-la tou ki va pèmèt atis-la ekspriye « verite » sa li dekouvri-a ki pa sòti toudabò nan rezònman entèlèkt spekulatif-la.

Menm si art-la imite nati-a, jan Aristòt di nan dezyèm liv *Fizik* li-a¹⁹, verite art-la se toudabò nan konfòmite realizasyon artistik-la ak ide atis-la te gen nan li menm-nan²⁰. Pèsepsyon kote li soti-a

¹⁷ Aristòt, *Etik pou Eudèm*, VII, ch. 14, 1248a 40 – 1248 b 1.

¹⁸ Cf. Sen Toma d'Aken, *Super Sententiarum*, lib. 1, q. 1, a. 5, ad 3m: « poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur ». Sa vle di: « Syans poetik-la se osijè sa rezon-an pa kapab kapte poutèt yon mank nan verite-a; se sa-k fè fòk yo sedui rezon-an tankou avèk kèk imaj: teoloji-a menm se osijè sa ki anlè rezon-an; epi konsa yo toulède gen an komen mòd senbolik-la paske ni youn ni lòt pa propòsyonèl ak rezon-an ».

¹⁹ Aristòt, *Fizik*, II, ch. 8, par. 6; cf. Sen Toma d'Aken, *Sententia libri politicorum*, proemium.

²⁰ Nou dwe distenge art « artizan »-an k-ap chèche toudabò sa ki itil pou lavi moun-nan ak art « artis »-la osans pròp-la k-ap chèche fè yon èv kote ekla limyè ki te klere emosyon li ak entèlijans li-a ap pase ak tout bèlte kote li te kapte realite-a ak sa li menm li ye-a. Men nan toulède ka-yo, art-la se yon pèfeksyon entèlèkt pratik-la, donk yon pèfeksyon pou espri moun-nan.

yo kapab rele-l yon « entuisyon kreatris »²¹, li reveye soti nan fenfon realite sa moun-nan ye-a alokazyon yon moman spesyal kote se tankou yon devwalman ki fèt. Sètènman, apre sa, atis-la ap bezwen sèvi ak enstriman rasyonèl-la men se apati « entuisyon » li te genyen-an èv li produi-a ap kapab « poetik ». Premye dimansyon eksperyans artistik-la pèmèt kapte epi ekspriye yon « verite » men se parapò a « bèlte »-a sa fèt. Poèt-la, atis-la bezwen produi bèlte, oubyen jan Diotim (« fi ki saj-la ») ansegne Sokrat nan *Bankè Platon-an* : « li bezwen anfante, produi nan bèlte »²², paske « bèlte »-a se yon transandantal, atis-la pa ka produi-l, se li menm ki travèse enkonsyan kapasite kreasyon-an pou-l fè tout kòd sansib atis-la vibre, sonnen yon ekspresyon mizikal, produi.

Nan domèn entèlèkt pratik-la, kreasyon artistik-la k-ap ekspriye toudabò pèsonalite atis-la nan sa li produi-a, li pi spekulatif pase aksyon moral-la k-ap chèche pèfeksyon moun-nan. Men yo toulède mete nou an prezans yon fòm verite ki pa menm ak verite spekulatif fòmèl-la. Nou soti nan « *recta ratio speculabilium* » pou nou pase nan « *recta ratio agibilium* » ak « *recta ratio factibilium* », epi nan kreasyon artistik-la nou devine yon sous orijinèl kote limyè entèlèkt ajan-an benyen nan yon « enspirasyon » ki pi ro pase zòn konsyan-an.

Apati konsiderasyon sa-yo sou domèn artistik-la, nou konfime kijan kilti ayisyen-an li plis panche sou bò entèlèkt pratik-la pase sou bò spekulatif-la. Se pa san rezon yo di lang kreyòl-la se yon lang poetik poutèt fòs imaj-yo ak metafòr-yo genyen ladan-l. Se yon fasilite pou kapte realite-a yon fason total ki ranvouaye al nan eksperyans entuisyon poetik-la, dans-la, chante-a, kapasite ekspresyon kòporèl-la ki si natirèl lakay nou. Se fòs imajinasyon-an ki si tèlman puisan ki fè nou al pou nou abòde realite-a kòm si nou ta fonn nan li. Yon inyon, yon « *fusion* » ki fè menm si kesyon egzistansyèl-yo poze ak yon gran soufrans, yo pa prezante sou fòm problèm k-ap toumante espri-a, men sou fòm yon « mistè », yon « enigm » ensondab ki vlope nou toupatou, epi nou pa kapab jwenn bout li. An menm tan, se yon tizon k-ap pouse nou pou nou konti-

²¹ Cf. Jaques Maritain, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie* (1966), in *Oeuvres complètes*, X, 100-601.

²² Platon, *Bankè*, 206e: « thj gennhsewj kai. tou/ tokou en tw/ kal w/ ».

nye konba lavi-a kote nou vin trouve nou dwe ye-a san nou pa-t deside sa, san nou pa fèt pou kite sa : yon kouran k-ap pote nou.

Mantalite sa-a mennen nou lwen sa yo ta rele « objektivite »-a, swa nan entèlijans spekulatif-la ki kite realite-a mezire-l, swa nan entèlijans pratik-la ki kapab sènen realite-a byen paske li konn mezi li. Antouka lè n-ap pale de « mezi »-a, nou bezwen presize tou kijan mo-a gen yon sans pi laj pase limit langaj chif-yo, langaj matematik-la, ki sèvi baz pou divès lòt domèn syantifik jan nou pral wè-a.

II.- VERITE-A NAN LÒT DOMÈN SYANTIFIK-YO

Analiz n-ap fè-a li syantifik, paske li baze sou yon refleksyon filozofik ki se yon konesans kote kontrent evidans-la fè lespri mounnan jwenn rezondèt realite-yo, kòz-yo. Kounye-a nou pral abòde rapidman lòt domèn syantifik-yo ki te rive refize kalifye filozofi-a kòm syans paske yo te konsidere koerans matematik-la ak eksperyans anpirik-la kòm sèl fòm verite ki valab.

2.1.- Nan syans fiziko-matematik-yo

Devlopman konesans syantifik anpirik-yo bay mounnan yon kapasite ekstraòdinè pou li transfòme realite ki antoure-l la. Savanyo, ofi-amezi y-ap dekouvri divès prensip ki pèmèt eksplike kijan nati-a fonksyone, yo vi-n gen plis kapasite pou kontrole-l gras a aplikasyon teknik-yo. Transfòme matyè-a vin tounen vrè sign « progrè » mounnan. Entèlijans-la vin gen vètij ki pral mennen nan dominasyon teknik-la sou egzistans mounnan.

Li nesesè pou nou distenge syans pratik-la (moral, estetik) ak syans aplike-yo. Odepa syans pratik-yo, nan fason yo konnen-an menm, yo deja oryante nan direksyon akt moral mounnan dwe fè-a pou li rive bon nan li menm kòm moun, oubyen èv artis-la pral realize-a pou li eksprime bèlte-a. Syans aplike-a menm, se yon syans ki esansyèlman teorik odepa, epi apre yo aplike konesans li bay-la pou rive jwenn yon rezilta konkrè, pratik. Evidaman, distenksyon-an pa vle di pa gen relasyon ant de tip syans-yo, men li pèmèt evite tout konfizyon. Se paske syans fiziko-matematik-yo se toudabò syans teorik yo ye, ki fè yo pèmèt konnen realite-a yon fason prudans moral-la ak entuisyon artistik-la pa kapab fè-l. Men tou, se paske egzijans etik-la ak emosyon estetik-la fè pati sa mounnan ye-a epi pèmèt li aproche lòt-yo, realite-yo ak pròp tèt

pa-l nan yon fason okenn syans matematik pa ta ka fê, ki oblije filozofi-a rekonèt enpòtans-yo pou konpreansyon sa moun-nan ye-a san refize okenn aspè verite-a.

Presizyon syans fiziko-matematik-yo ak syans fiziko-chimik-yo pran tèt anpil savan ki panse se sèlman modèl syans matematik-yo ki kapab bay asirans-konesans; yo konsidere se modèl sa-a ki pou ta reglemante tout konesans moun genyen epi konsa yo te mete sou pye yon fòm diktati matematik ki te rejte tout sa ki pa kantifyab oubyen verifyab, eksperimantab, tou sa yo pa kapab konvèti an ekwasyon matematik.

Matematik-la pa kapab bay esplikasyon sou realite-a nan tout sa-l ye, paske li konsidere-l sèlman sou plan kantite-a, fizik-la menm konsidere kalite sansib la ak mouvman-an tou. Men realite-a se plis pase kantite ak kalite. An plis realite-a chanjan alòske syans-la stab nan yon verite ki nesèsè, ki inivèsèl, se paske syans-la fê realite-a tounen yon « objè » ki fê li kapab sènen li vrèman. Yon tab se yon realite, se yon bagay, men sa savan-an ap etidye-a (objè fòmèl syans fiziko-matematik-yo) se karakteristik mezi jeometrik tab sa-a ak propriete fiziko-chimik bwa ki fê-l la oubyen lwa ki eksplike fabrikasyon li. Donk an realite sa syans anpirik-yo (syans eksperimantal-yo) ap etidye-a se propriete sans-yo kapab kapte dirèkteman-yo oubyen avèk kèk enstriman. Yo konnen tout propriete sa yo fê youn nan sa filozòf-yo rele nati oubyen esans (sa-li-ye) realite-a, men se pa nan nivo sa-a syans fiziko-matematik-yo monte.

Konsa verite-a nan syans sa-yo se yon adekwasyon li ye tou ant entèlijans-la ak realite-yo, men sèlman sou plan kantite-a (matematik) ak mouvman-an (fizik) dapre koerans yon sistèm ki bati sou kèk premye prensip (aksyòm) ki pa oblije egziste nan realite-a. Syans sa-yo pa kapab depase nivo dezyèm degre abstraksyon-an, jan Aristòt ak Sen Toma prezante-l la²³. Premye degre abstrak-

²³ Cf. Sen Toma d'Aken, *Super Boethium De Trinitate* pars 3, kesyon 6, atik 2, co. : « Nan nenpòt ki konesans gen de [2] bagay pou yo konsidere, sètadi kòmansman-an (*principium*) ak finisman-an (*terminum* = aboutisman-an). Kòmansman-an (*principium*) menm rapòte a premye pèsèpsyon-an (*apprehensionem*), finisman-an a jijman-an (*iudicium*); reyèlman se la konesans-la fin apwen (*perficitur*). Donk, kòmansman nenpòt ki konesans nou se nan [senk] sans-yo, paske se apati pèsèpsyon sans-yo (*ex apprehensione sensus*) pèsèpsyon imajinasyon-an (*phantasiae*) soti, jan Filozòf-la di-a [imajinasyon-an] se yon « *mouvman ki fèt apati sans-yo* », se apati li menm pèsèpsyon

syon-an pèmèt entèlijans-la degaje, apati pèsèpsyon sansib-la, sa realite-a ye-a, esans-li, swa dapre li egziste swa dapre li posib pou li egziste (« *être réel actuel ou possible* »); twazyèm degre abs-

entèlektif-la vini nan nou, poutèt imaj-yo (*phantasmata*) ta tankou objè pou nanm entèlektif-la, jan sa parèt nan 3èm liv *Osiyè nanm-nan*.

Men aboutisman (*terminus*) konesans-la pa toujou yon fason inifòm: anefè pafwa se nan sans-la, pafwa se nan imajinasyon-an, pafwa se nan entèlijans-la sèlman. Pafwa reyèlman, karakteristik (*proprietas*) ak aksidan realite-a, ki manifeste bay sans-la, eksprime sifizamman nati realite-a, epi lè sa-a fòk jijman entèlijans-la fè osiyè nati realite-a li vin konfòm ak sa sans-yo demontre osiyè realite-a. Epi se konsa tout realite natirèl-yo ye, yo menm ki detèmine (*determinatae ad*) ak matyè sansib-la, epi se poutèt sa nan syans natirèl-la, konesans-la dwe vin bout (*terminari*) nan sans-la, yon fason pou nou jije osiyè realite natirèl-yo dapre jan sans-yo montre-yo, jan sa parèt nan 3èm liv *Osiyè syèl-la ak tè-a*; moun ki ta neglije sans-la nan [realite] natirèl-yo, l-ap tonbe nan erè. Epi sa ki natirèl-yo se sa-yo ki konkrè ak yon matyè sansib, ak mouvman ni dapre egzistans yo (*secundum esse*) ni dapre jan yo konsidere yo-a (*secundum considerationem*).

Gen kèk [konesans] menm, jijman-yo pa depann de pèsèpsyon sans-yo, paske menm si dapre egzistans-yo se nan matyè sansib-la yo ye, poutan yo separe (*abstracta*) sot nan matyè sansib-la an rezon definisyon-yo (*rationem diffinitivam*). Jijman-an menm, osiyè nenpòt ki realite, fèt pi plis an rezon definisyon-li. Men kòm an rezon definisyon-an yo pa separe sot nan nenpòt ki matyè, men sèlman sot nan matyè sansib-la, epi lè yo retire kondisyon sansib-yo toujou rete kichòy ki imajinab, se poutèt sa nan sa-yo fòk yo fè jijman-an dapre sa imajinasyon-an demontre. Se konsa matematik-yo ye. Se poutèt sa nan [konesans] matematik-yo fòk jijman-an abouti (*terminari*) nan imajinasyon-an, pa nan sans-la, paske jijman matematik-la depase pèsèpsyon sans-la. Se sa-k fè pafwa jijman osiyè lign matematik-la pa menm ak sa osiyè lign sansib-la, tankou lè lign dwat-la touche sfèr-la nan yon pwen sèlman, sa koresponn a lign dwat separe-a, li pa ale ak lign dwat-la nan matyè-a, jan yo di nan premye liv *Osiyè nanm-nan*.

Gen kèk [konesans] menm ki depase ni sa ki tonbe anba sans-la ni sa ki tonbe anba imajinasyon-an, tankou sa-a ki pa depann ditou de matyè-a ni dapre egzistans-la ni dapre jan yo konsidere-l la, epi se poutèt sa konesans [bagay] sa-yo, dapre jijman-an, yo pa kapab vin abouti (*terminari*) ni nan imajinasyon-an ni nan sans-la. Menmsi nou rive nan konesans yo, apati pèsèpsyon sans-la ak imajinasyon-an, swa antan nou suiv rout kozalite-a, tankou apati efè-a yo kapab rive nan koz-la, ki pa gen menm mezi ak efè-a, men ki depase-l la (*excellens*), swa poutèt li debòde-l (*excessum*) swa poutèt yo retire-l, lè nou separe sot nan realite sa-yo tout sa sans-la ak imajinasyon-an kapab pèsèvwa; se mòd fason konnen sa-a, apati sa ki sansib-yo, Deni prezante nan liv *Osiyè non Bondye-yo*. Donk nan sa-yo ki konsène Bondye-a nou kapab sèvi ni ak sans-la ni ak imajinasyon-an tankou kòmansman (*principiis*) konsiderasyon nou-yo, men pa tankou aboutisman (*terminis*), kòm si pou nou ta jije sa-yo ki konsène Bondye-a ta menm jan ak sa sans-la oubyen imajinasyon-an pèsèvwa. Dèdui (*deduci*) kichòy se vin abouti nan li (*illud terminari*). Epi se poutèt sa nan sa-yo ki konsène Bondye nou pa kapab vin abouti (*deduci*) ni nan imajinasyon-an ni nan sans-la; nan matematik-yo menm nou va [abouti] nan imajinasyon-an, pa nan sans-la; nan realite natirèl-yo nou va fini nan sans-la tou. Epi se poutèt sa, yo tronpe yo, sa-yo ki eseye avanse yon fason inifòm nan twa domèn [konesans] spekulatif sa-yo.

traksyon-an, ki toujou ap konsidere egzistan reyèl-yo, mennen entelijans-la pi lwen pase sans-yo ak imajinasyon-an pou-l konsidere sa egzistans-la ki fè realite-a egziste-a ye; dezyèm degre abstraksyon-an li menm se pa egzistan reyèl-la ki enterese-l men egzistan ki nan ide-a (« *être idéal possible ou de raison* »).

Sen Toma montre kijan yo pa dwe konfonn divès degre abstraksyon sa-yo pou nosyon verite-a kapab kenbe tout richès li. Chak syans-yo gen domèn pa-yo epi yo pa sou menm lign, menm si yo tout yo nan entelijans spekulativ-la. Se sa-k fè rèv Descarte te genyen pou-l te refè filozofi-a sou yon baz solid definitif ki ta fòme yon « matematik inivèsèl », sa Spinoza te eseye fè nan dedui filozofi-a « *more geometrico* », tankou teorèm jeometri-a, pa ta kapab abouti poutèt kontradiksyon entèn projè sa-a ki konfonn divès plan abstraksyon-yo. Se sa ki kòz tout glisman ki fèt nan filozofi-a kote li pèdi kontak ak realite-a, ak egzistan-an, ak richès egzistans-la, jous li redui moun-nan a panse-a epi egzistans lòt-yo a yon konklizyon rezonman li. Prensip ide-klè Descartes-la ki pa mete egzistans-la anvan panse-a, alòske se egzistans-la ki dwe mezire-l, pral kondui alafwa nan idealism ak nan anpirism filozòf modèn-yo. Nan domèn syans aplike-yo, nan devlopman nouvo teknoloji-yo, syans fiziko-matematik-yo, jan nou te di-a, pèmèt yon progrè fèt nan domine realite materyèl-yo ki kantifyab, men kesyon-an se èske yo menm sèlman kapab bay egzistans moun-nan yon rezondèt ? Andeyò koerans yon sistèm matematik ki baze swa sou « aksyòm » (« axiomes ») ki ta evidan pou kont yo oubyen sou « postula » (« postulats ») ki pa demontrab, èske pa gen yon verite egzistansyèl ki pèmèt anbrase tout sa moun-nan ye ki pa sèlman « lojik » ?

2.2.- *Nan syans osijè moun-yo ak sosyete-yo (Psikoloji, Sosyoloji, Istwa...)*

Syans osijè moun-yo devlope yon fason otonòm apati dizuityèm syèk-la. Soti nan psikoloji filozofik-la kote ansyen-yo te etidye prensip metafizik ki konstitiye moun-nan (karaktèistik nanmnan), pase nan moral-la, politik-la, jiridik-la, ki t-ap eseye detèmine kondisyon ajisman moun-nan pou li rive nan pèfeksyon-l tankou endividi epi an sosyete, ofi-amezi syans ki vle etidye konpòtman moun-yo pral sèvi ak metòd kantitatif-statistik-yo pou etabli

ak plis presizyon obsèvasyon yo t-ap fè-yo. Nan diznevnyèm syèk-la, Auguste Comte te konsidere menm jan moun-nan pase nan anfans, adolesans pou-l vin rive gran moun, se konsa tou divès syans-yo ap evolye epi progresse. Li te etabli sa yo rele « lwa twa eta-yo » (« *loi des trois états* ») pou esplike progresyon sa-a : eta teolojik (esplikasyon ki baze sou egzistans divinite ak espri), eta metafizik (esplikasyon ki baze sou prensip ki t-ap chèche « pou-kisa »), eta pozitif (esplikasyon ki fè wè « kòman » realite-a fonksyone).

Comte te reve pou li ta fonde yon « fizik sosyal » ki ta gen pou-l tounen kourònman tout syans-yo nan yon klasifikasyon ki soti nan sa ki pi senp pou rive nan sa ki pi konplèks-la : matematik, astronomi, fizik, chimi, bioloji, sosyoloji. Se konsa tout moun ta depase etap primitif lèzòm te deja viv-yo pou antre nan twazyèm eta-a, stad « pozitif »-la kote Sosyoloji-a t-ap kontrole tout bagay. Li te menm panse psikoloji-a pa-t enpòtan paske li te kwè tankou Hegel « espri moun-nan » se yon sèl « espri » pou tout moun-yo, endividi-a pa enpòtan, se sosyete-a. Kouran ide sa-a yo rele « sosyolojism »-nan ki panse sosyoloji-a ta gen pou-l anbrase tout konesans epi pou ranplase filozofi-a, gen anpil fòs toujou, sitou lè y-ap eseye oryante konpòtman moun-yo ak mwayen kominikasyon-yo.

Malgre peryòd kote pozitivism-nan te kòmande sou lespri savan-yo, se byen vit yo pral dekouvri syans ki konsène realite moun-yo pa-t kapab aligne sou syans fiziko-matematik-yo. Moun-nan pa yon machin, li plis pase lòt òganism vivan-yo. Tout diskisyon kap fèt osijè klasman syans sa-yo montre yo mete an fas yon verite ki pa toujou kapab rantre nan menm kad ak syans anpirik-matematik-yo. Yo ofri eleman enpòtan pou konprann moun-nan men yo pa kapab rive nan prezisyon syans eksperimantal-yo.

Konsa nou kapab di, sètènman verite syans sa-yo se yon konfòmite ant sa ki egziste-a ak entèlijans-la, men se yon konfòmite an mouvman pi plis pase sa yo ka jwenn nan syans fiziko-matematik-yo. Sètènman nou kapab eseye « objektive » moun-nan epi sènen yon pati nan sa li ye-a. Men, si chak realite nou rankontre se yon inivè ki louvri pou entèlijans nou ki swaf verite-a, chak moun nou rankontre se yon boulvèsman tout sa nou ye. Li se yon moun, li devwale nou pròp kondisyon moun pa nou-an, li manifeste-nou bay pròp tèt pa nou. Si chak realite mezire entèlijans nou, chak

moun travèse egzistans nou menm jan nou travèse egzistans pa-l. Provèb kreyòl-la di : « Kat je kontre, manti kaba ». Se konsa kilti nou-an eksprime dimansyon verite sa-a ki ranwaye pi lwen pase adekwasyon-an, men ki pa kapab egziste, ni yo pa kapab konprann li, san adekwasyon-an.

Dignite sa moun-nan ye-a, boulvèsman prezans youn ye pou lòt-la, li konsantre tout aspè transandantal-yo, ni « verum »-nan, ni « bonum »-nan, ni « unum »-nan pou li mete « egzistans »-la aklè, pou li fè egzistans-nou pran konsyans egziste-a. Akt egziste-a devwal nan je moun ki rankontre. Se tras premye sous tout egzistans-la kote nou patisipe-a : Bondye.

III.- VERITE-A NAN REFLEKSYON SOU BONDYE-A

3.1.- *Yon fondman filozofik ki depase tout fondman*

Nan liv *Fizik* li-a, Aristòt montre kòman egzistans mouvman-an reklame yon premye motè ki imobil pou-l kapab mete tout lòt yo an mouvman. Li oblije imobil paske li dwe an deyò seri-a pou-l kapab esplike epi sèvi fondman pou li. Lè Aristòt di « *anagkh sthhai* » -la, epi Sen Toma, « *non est procedere in infinitum* », yo eksprime yon verite ki klè pou tout moun ki pran tan reflechi sou li : fondman tout demonstrasyon se pa yon demonstrasyon, se yon evidans ki pa demonstrab, otreman anyen pa kapab kenbe. Se konsa tou li te di mouvman rezònman-an ki pèmèt entèlijans-la fonksyone-a egzijè yon fondman, yon pwenndepa pou entèlijans-la ki se yon limyè ki gen entuisyon imedyà sa li konnen-an. Etensèl sa-a, « *scintilla* », li anndan nanm-nan²⁴, se limyè entèlèkt ajan-an, men li soti nan Bondye, sous premye tout entèlijans-yo tankou yon « *modica participatio* », sa vle di li patisipe yon ti kras sèlman nan limyè entèlijib-la²⁵.

²⁴ Kontrèman a sa Averòès te panse-a, cf. Sen Toma d'Aken, *De unitate intellectus contra Averroistas*.

²⁵ Cf. Sen Toma d'Aken, *Super Sententiarum*, lib. 2, d. 39, q. 3, a. 1 co : « Kòm anj-la tou senpleman enköporèl, epi li pa ini ak yon kò, konesans nati li-a dwe genyen-an sèke li kapte (*apprehendat*) verite-a tou senpleman san okenn mouvman chèche (*sine inquisitione*) : se poutèt sa yo rele-l nati entelektyèl. Donk fòk nan nanm rasyonèl-la, ki gen resanblans anj-la nan lòd kreati-yo, gen yon patisipasyon nan fòs (*virtutis*) entelektyèl-la, ki pou ta pèmèt li kapte (*apprehendat*) kèk verite san mouvman chèche-a (*sine inquisitione*), tankou yo kapte premye prensip yo konnen natirèlman-yo swa nan [konesans] spekulatif-yo swa nan pratik-yo (*operativis*); se sa-k fè tou yo

Nan *De Veritate*-a²⁶ ak nan katriyèm chemen pou rive deklare egzistans Bondye-a nan *Sòm teolojik*-la (« *quarta via* »)²⁷, Sen Toma montre, menm jan-an tou, puiske gen yon verite ki patikilye, ki limite, fòk gen yon premye verite epi pou verite sa-a etènèl, pou li absolu, san restriksyon, otreman pa ta gen okenn verite. Epi se yon kontradiksyon pou nou ta di pa gen okenn verite, paske omwen deklarasyon sa-a ta dwe yon verite san restriksyon, absolu. An realite non sèlman gen yon premye verite, men plis toujou, nou dwe di premye egzistan-an se pròp entèlijans pa-l, li pa 'gen' verite-a, li 'se' Verite-a, Premye Verite-a²⁸.

Sètènman nou tou wè diskou nou kapab fè osijè premye Verite sa-a li plis kapab di sa li pa ye pase sa li ye, men omwen li kapab deklare egzistans li epi mamote kichòy sou pèfeksyon-l yo.

Diskou teolojik rasyonèl-la posib si an menm tan li montre inadekwasyon tout sa nou kapab di osijè Bondye. Li va envite suiv che-

rele fòs (*virtus*) sa-a 'entèlèkt' dapre jan li ye nan [konesans] spekulatif-yo, epi yo di 'senderèz' dapre jan li ye nan [konesans] pratik-yo (*operativis*): sa konvab pou yo rele fòs (*virtus*) sa-a 'etensèl' (*scintilla*) poutèt menm jan etensèl-la se ti kal nan dife-a k-ap vole, se konsa tou fòs sa-a se tankou yon ti kal patisipasyon nan entelektyalite-a, dapre sa entelektyalite-a ye nan anj-la; se poutèt sa tou pati siperyè rezon-an (= pati ki pi ro-a) yo rele li 'etensèl' paske se li ki pi ro nan nati rasyonèl-la ».

²⁶ Cf. Sen Toma d'Aken, *De veritate*, q. 1, a. 4-5.

²⁷ Cf. Sen Toma d'Aken, *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3 co.: «Yo pran katriyèm chemen-an apati degre yo jwenn nan realite-yo. Annefè yo jwenn nan realite-yo kichòy ki plis ou mwens bon oubyen vre oubyen nòb, epi konsa anpil lòt. Men yo di plis oubyen mwens osijè diferan [realite] dapre jan yo proche nan divès fason al bò kote kichòy ki nan pi ro degre, tankou sa ki proche bò kot sa ki cho nan pi ro degre-a li pi cho. Donk gen kichòy ki vre tout bon vre (*verissimum*), ki bon nèt ale (*optimum*), ki dign nan pi ro degre (*nobilissimum*), epi an konsekans ki egzistan plis pase tout lòt (*maxime ens*), paske sa-yo ki gen pi ro degre verite, yo gen pi ro degre egzistans, jan yo di nan dezyèm liv *Metafizik*-la. Men sa yo di ki pi ro nan tèl kategori se li ki kòz tout sa-yo ki egziste nan menm kategori-a, tankou dife ki se pi ro degre chalè-a se kòz tout sa ki cho-yo, jan yo di nan menm liv-la. Donk gen kichòy ki se kòz egzistans ak bonte ak nenpòt lòt pèfeksyon pou tout egzistan-yo, se li nou rele Bondye-a ».

²⁸ Sen Toma d'Aken, *Summa theologiae* I, q. 16, a. 5 co.: « Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas ». Sa vle di: « Non sèlman egzistans li konfòm ak entèlijans li, men tou li se pròp entèlijans li-a, epi entèlijans li-a se mezi ak koz tout lòt egzistans ak tout lòt entèlijans; epi li menm menm li se egzistans li ak entèlijans li. Se sa-k fè, an konsekans, non sèlman verite-a egziste nan li, men tou li menm li se premye verite-a sa ki anro nèt-la ».

men kozalite-a pou afirme egzistans Bondye (*via causalitatis*), konsidere kondisyon ki depase anlè sa nou ka di osijè pèfeksyon li-yo (*via eminentiae*) epi admèt pou nou nye tout mòd limite ki koresponn a kreati-yo lè n-ap pale de Premye Verite-a (*via negationis*)²⁹.

Poutèt se apati sa nou ye kòm moun ki limite nou aproche tout sa ki egziste, rekonesans inadekwasyon diskou nou-yo ap fè nou pa tonbe nan pyèj imajinasyon nou ak nan ilizyon sans nou-yo « *in divinis* », nan sa-yo ki konsène Bondye.

3.2.- *Pyèj yon diskou majik*

Youn nan aspè nou dwe konsidere lè n-ap pale osijè verite-a se valè mo-yo ak sign-yo genyen kòm mwayen pou kominike korespondans ant entèlijans-la ak realite-a. Sign-nan ak signifikasyon li se yon nesosite pou moun-nan ki pa sèlman gen yon kò, men ki kòporèl nan entimite sa-l ye-a, kò moun-nan se moun-nan. Anvan moun-nan viv nan entèlijans-li, li viv sitou nan sansasyon-yo, emosyon-yo, imaj-yo. San senk sans-yo dimansyon entèlijans-la pa kapab devlope. Moun-nan bezwen sign-yo pou eksprime lavi entèlektiyèl-la ak lavi sosyal-la. Men li nesèsè pou distenge si fonksyon sign-nan, rapò ant sign-nan ak signifikasyon-an, se yon kozalite efisyen oubyen yon kozalite fòmèl.

Menm jan gen entèlijans pratik-la ki fonksyone diferamman de entèlijans spekulatif-la, konsa tou gen sign pratik ak sign spekulatif. Nan deroulman konesans-la, imaj-yo, souvni-yo, konsèp-yo se sign spekulatif, sign fòmèl ki egziste entansyonèlman sèlman pou kapab signifye, se pa yo menm nou konnen, yo la pou fè nou konnen realite-a, yo disparèt pou pèmèt konesans-la parèt. Sign pratik-yo la pou reprezante entansyon-an epi pou koze yon efè.

Men lè imajinasyon-an ak entuisyon-an ap domine nan espri moun-nan, se kòm si li ta nan yon rèv je-klè, epi entèlijans li ap fonksyone apati projeksyon l-ap fè sou realite-a, lè sa-a, sign spekulatif-la vin konfonn ak sign pratik-la. Sign-yo ta dwe « lojik », sa vle di kite limyè regilarite entèlijans-la nan konfòmite-l ak sa ki egziste-a klere sansasyon-yo ak imaj yo, men lè vin gen konfizyon nou sot di-a, sign-yo vin « majik », relasyon ant sign-nan ak signi-

²⁹ Cf. Sen Toma d'Aken, *Super Sententiarum*, lib. 1, d. 22, q. 1, a. 2 arg. 2.

fikasyon-an tounen yon relasyon kòz « efisyan », ki fè kichòy egziste. Se mòd fonksyonman sa-a ki karakterize entelijans ti moun-nan ak mantalite animis-la. Poutèt sa fonksyonman entelijans-la nan kontèks majik-la tabli yon relasyon imedya ant signan ak sa li signifye-a. Kòm nan relasyon ant imaj-yo pa gen prensip non-kontradiksyon epi yo konsidere signan gen nan li sa li signifye-a epi kole avèk li, rezilta-a sèke moun-nan pa gen kontròl rasyonèl lojik-la epi li panse li kapab ajì dirèkteman sou realite-yo. Se la entuisyon poetik-la kapab rankontre inivè majik-la si yo ta vle fè entuisyon sa-a tounen yon konesans sou menm plan ak konesans abstrè-a epi pretann li ka bay moun-nan yon « pouvwa » sou realite-a oubyen, pi rèd toujou, sou Bondye.

Atitud majik-la se yon fòm ilizyon ki pèmèt moun-nan travès etranje ak opozisyon realite-a avèk konfyans. Se apati premye konfyans sa-a kapasite kontak objektif ak inivè reyèl-la pral devlope ansanm ak kontròl rasyonèl-la, si fonksyonman entelijans-la antre nan rejim « lojik » li.

Sètènman atitud mantalite kilti nou-an parapò a verite-a gen anpil pou-l wè ak mantalite majik-la ki fè moun-nan pran yon pozisyon dominatè-a parapò a realite ki depase kontròl li antan l-ap eseye dirije, kontrole, dapre fonksyonman sa ki nan konsyans li ak imajinasyon li, oubyen ankò dapre jwèt subkonsyan li. Realite-a vin tou-nen yon projeksyon imaj sa moun-nan ye-a. Imajinè-a vin pran devan. Se konsekans « animism »-nan.

Dimansyon artistik-la, entuisyon-an, sansiblite pou tou sa ki sanble depase puisans moun, se realite lavi chak jou Ayisyen-yo. Se sa-k fè yo di kilti nou-an benyen nan yon « realism majik ». Se ta kòm yon fòm « mistik natirèl » ki boujonnen san problèm apati konsyans « animist »-la pou-l tonbe nan mantalite majik-la, pou-l metamòfoze nan emosyon ritm vodou-a oubyen nan anbyans kèk fòm pannkotis-karismatik. Li manifeste yon swaf viv ki vle konekte ak tout sous lavi pou li ta rive nan vrè sous kominyon moun-nan ak Bondye-a. Se sa ki eksplike poukisa vodou-a kapab fofile kò-l san difikilte nan tout fòm relijyon ki prezante an fas li, jan sa te fèt pou relijyon katolik-la nan Amerik latin oubyen pou sèkt protestan yo nan Nò Amerik-la.

Kòm diskou majik-la pase akote sa realite-a ye-a, li fè moun-nan pran nan yon pyèj kote li pap gen kapasite pou-l transfòme realite

sa-a vre. Nan konte sou fòs enkontrolab, li pa reyisi kontrole sa ki depann de pròp fòs pa-l.

3.3.- *Nesesite yon diskou teolojik*

Poutan jan nou sot wè pi ro-a gen yon nesese pou espri-a rive nan yon premye verite ki sèvi fondman tout lòt verite-yo. Donk gen yon nesese pou entelijans-la rive di kichòy sou Bondye, men plis toujou, se yon nesese pou moun-nan rive konprann jous ki bò korespondans nanm-nan ak sa ki egziste-a nan verite-a, bonte-a, bèlte-a kapab jwenn dènve fondman li.

Atitid ki ta dwe soti nan lafwa relijyon monoteist-yo se ta yon aprann akeyi egzistans sa ki andeyò espri mwen-an, pa tankou yon realite k-ap domine-m (nan sans esklavaj) oubyen yon realite mwen dwe domine (tankou yon mèt), men tankou sa k-ap akòde-m ak nati-a, ak lòt-yo, ak Bondye, ak pròp tèt pa-m. Adekwasyon (*adaequatio*) ant sa ki egziste-a ak sa mwen ye-a epi sa-m panse-a, se sekrè « verite »-a, se sekrè sante mantal-la tou, se sekrè dwati relasyon ak tout bagay, donk se sekrè pou moun-nan egziste kòm moun tout bon dapre sa li ye-a ki fè-l moun vre-a.

Sa nou kapab konnen osijè Bondye tèlman pi ba pase sa li ye-a, plis pase pou tout lòt realite entelijans moun-nan abòde. Bondye pa enkonpreansib nan li menm, piske li se sous tout entèleksyon, men entelijans-nou ki bezwen sans-yo epi ki oblije suiv ale-vini rezonman-an pa kapab konsevwa senplisite total-la. Nan lavi kounye-a, se volonte-a ak swaf inite ki pote renmen-an ki mete nou pi pre-l.

Konsa, si syans ak sajès moun-nan gen yon mouvman soti anba apati sans-yo epi monte anro pou rive nan Premye Koz-la, li fè nou akeyi posibilite yon lòt syans, yon lòt sajès ki soti anro epi ki depann de sous tout entèleksyon-an k-ap vin rankontre nou.

Eksperyans mistik kretyen-yo ede nou antre nan fon pèspektiv « revelasyon »-an ki mete diskou teolojik-la sou yon baz ki pa depann de agimantasyon rasyonèl-la men kote lafwa-a pa kontra-diktwa ak rezon-an. Katrin de Syèn, Terèz d'Avila, Jan d'lakwa paregzanp, fè nou dekouvri yon lòt dimansyon verite-a ki se kontanplasyon-an kote se silans-la ki pale paske pa gen mo, pa gen imaj pou eksprime Premye Sous kote tout konesans-yo soti nan

varyete-yo ak profondè-yo ki san limit. Konsa tou, teoloji sign « sakreman »-yo kondui nou nan konpreansyon sign sa-yo andeyò mantalite majik-la. Yo pa koz « efisyan » tankou nan maji-a, men yo prezante kòm koz « enstrimantal » pou Premye Koz-la kapab fè volonte moun-nan ini ak volonte pa-l nan fòs renmen-an. Sa-a se yon lòt adekwasyon nan yon soumisyon ki pa elimine oubyen diminye volonte moun-nan, men, okontrè, se li menm ki ba-l vrè konsistans li nan egzistans-la, vrè libète-l ak dignite-l. Se pa yon « aza » ki fè se teoloji Trinite-a ansanm ak Enkarnasyon-an ki bay refleksyon filozofik-la an oksidan nosyon « moun »-nan kòm « personne », antan li t-ap devlope refleksyon sou « Pèrsòn »-yo nan Bondye.

Nan teoloji-a, verite-a depann de adekwasyon entèlijans-la ak soumisyon volonte-a devan limyè lafwa-a ki vin kondui moun-nan pou-l rive nan aboutisman li t-ap chèche ataton nan diskou rasyonèl-la ak nan panchan natirèl pou byen-an.

Avèk konsiderasyon sa-yo sou verite teoloji-a, nou wè divès degre, divès plan, divès fòm realizasyon konsèp verite-a montre kijan sa ki egziste-a depase sa nou ka eksprime. Se richès « analoji » sa ki egziste-a ki mande nou imilite nan rekonèt dignite ak noblès entèlijans nou, antan nou akeyi limit li k-ap elaji chak fwa pi plis otan n-ap eksplòre tout dimansyon inivè sa nou ye-a ak sa ki egziste-a.

KONKLIZYON

Yon verite sou chemen lavi-a

Menm si refleksyon filozofik-la bezwen fè distenksyon ki klè pou pèmèt sènen realite-a pi byen, li bezwen tounen jwenn inite realite-a tou, pou-l kapab pa detwi epi touye sa l-ap eseye konprann ak kategori entèlektiyèl-yo. Li bezwen admèt dimansyon ki depase lojik rezònman ki kapab fèt nan tèl oubyen tèl lòt domèn konesans men ki pa gen menm valè-a lè ou travèse nan dimansyon kote tout sa moun-nan ye-a fè youn-nan.

Analiz nou sot fè-a montre nou kijan konsèp verite kilti nou-an ta plis panche sou aspè pratik-poetik-la pase sou bò spekulatif-objektif-la (filozofi-a ak syans teorik-yo). Sa pa vle di pou otan ta gen yon enkapasite pou kilti nou-an devlope aspè konesans sa-a tou. Okontrè, se poutèt pèp nou-an ap mennen yon konba reyèl pou moun-nan kapab viv epi vin pi moun ki fè li oblije privilejye

yon dimansyon subjektif ki sanble pa kapab mennen-l lwen nan kontèks mond modèn-nan. Realite lavi pèp Ayisyen-an ak tout inivè « majik » kote l-ap benyen-an te pèmèt li jwenn ekilib li epi asire yon avni nan mitan tout boulvès jeo-politik entènasyonal-yo. Kounye-a nou gen dwa mande kijan l-ap fè kontinye egziste si li rete ak menm paramèt sa yo ? Kijan li pral aprann kite realite-a enfòmè-l ? Kisa l-ap pèdi lè li kòmanse vin pi objektif ? Kesyon sa-yo grav anpil, yo fòse nou fè atansyon pou nou pa jete ti moun-nan ak dlo sal ki nan kivèt-la.

Nou poko fin eksplòre tout fòs imajinasyon-an genyen pou kondisyonè diskou rasyonèl-la epi tout enpòtans li nan divès etap aprantisaj vin moun-nan. Pouvw a imajinè-a sou espri moun-yo parèt nan etid mitoloji-yo, kont-yo, fab-yo, devinèt, mizik, chante ak provèb nan epòk fòmasyon pèsonalite-a ak ekilib moun-nan bezwen pou li viv. Sètènman fòk moun-nan grandi, fòk li soti nan zòn solèy-kouche-a (« régime nocture ») kote limyè entèlijans-la andòmi, delage, epi pèsèpsyon sans-yo ak imajinasyon-an sèl mèt, pou li antre nan zòn solèy-leve-a (« régime diurne ») kote limyè entèlijans-la klere anro fòm sansib-yo ak imajinasyon-an pou pèmèt kontak objektif-la.

Poutan nou dwe fè atansyon nan chèche objektivite sa-a lè nou remake kijan kilti oksidantal-la ki devlope dimansyon objektif-la anpil rive nan yon pwèn kote li riske detwi tèt li epi detwi planèt-la. Ki « verite » ki kapab bay dwa detwi lòt-yo epi detwi tèt ou ?³⁰

³⁰ Cf. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1960: « Notre civilisation rationaliste et son culte pour la démythification objective se voient submergés en fait par le ressac de la subjectivité brimée et de l'irrationnel. Anarchiquement les droits à une imagination plénière sont revendiqués aussi bien par la multiplication des psychoses, le recours à l'alcoolisme et aux stupéfiants, au jazz, aux « hobbies » étranges, que par les doctrines irrationalistes et l'exaltation des plus hautes formes de l'art. Au sein du puritanisme rationaliste et de cette croisade pour la « démythification », la puissance fantastique retourne l'exclusive objectiviste par une vengeance dialectique. L'objectivité, la « Science », le matérialisme, l'explication déterministe, le positivisme s'installent avec les plus indéniables caractéristiques du mythe : son impérialisme et sa fermeture aux leçons du changement des choses. L'objectivité est devenue, paradoxalement, culte fanatique et passionné qui refuse la confrontation avec l'objet. Mais surtout, comme tout système exploitant un régime isomorphe exclusif, l'objectivisme sémiologique contemporain ignorant les démarches d'une anthropologie générale, se ferme *a priori* à un humanisme plénier », *yo site-l nan Georges Pascal, Les grands textes de la philosophie*, Paris, Bordas, 2004, . 457.

Verite relatif oubyen verite senfonik ?

Presizeman, lè nou pran konsyans limitasyon tout apròch entèlijans moun-nan fè parapò a sa ki egziste-a, nou oblije rekonèt adekwasyon-an pa janm fin fèt, paske tout realite « *en devenir* » anba solèy-la an kòmansan pa entèlijans-la. Èske sa ta vle di pa gen okenn verite k-ap rete kanpe ? Non, okontrè, verite premye-yo ap toujou rete kanpe epi se fekondite-yo k-ap fè realite-a grandi ansanm ak moun-nan. Mouvmman-an enplike yon aspè k-ap kontinye ansanm ak yon aspè k-ap pote nouvote sou sa ki te la deja-a. Plis frontyè konesans nou ap elaji, plis vizyon istwa nou ap anrichi, plis kapasite kontròl nou sou tout bagay ap ogmante, se plis n-ap bezwen ajiste, reajiste adekwasyon ant entèlijans nou ak realite-a, se plis n-ap bezwen rekonèt rasin-fondman tout sa nou ye pi lwen pase sa nou kapab kontrole, se plis n-ap oblije elaji orizon nou sou yon dimansyon definitif ki kapab bay tout deroulman pasaje lavi-a yon sans tout bon.

Donk efektivman, verite-a li pa « relatif » yon fason « absolu », men li « absolu » dapre « analoji »-a, nan richès « senfonik »-li kote nou chak se sèlman kèk mezi « relatif » parapò a tout patisyon-an nou gen pou nou jwe.

Pou nou jwenn rout inite-a, byen-an, verite-a ak bèlte-a.

Se nan direksyon transandantal-yo nou oblije vire gade yon lòt fwa anvan nou fini pou nou kapab konprann se « sa-ki-egziste »-a ki tout. Se paske gen « egzistans »-la ki fè kapab gen inite-a, bonte-a, verite-a, bèlte-a. Kòm chak egzistan limite, li chanjan, li kapab pa egziste, se pou sa li reklame yon premye Egzistan, san limit, nesèsè, fondman tout bagay. Nou pa kapab panse an deyò egzijans verite-a. Se paske egzistans pa nou ki fè nou kapab fè diskou sa-yo gen yon dignite estraòdinè, ki fè nou oblije admèt dimansyon relasyon-an kòm fondman diskou nou sou tèt pa nou ak sou fondman premye tout verite ki se Bondye-a.

Se la-a revelasyon monoteist-la ak klète ki sòti nan Jezu Nazarèt-la vin mete nou an fas sa nou pa t-ap tann. Li montre verite-a se pa sèlman yon adekwasyon nou pa janm ka fin balanse nèt, tout tan nou sou rout toujou, men tou se yon boulvèsman tout sa nou ye ki oblije nou pa janm ka ret chita sou sa nou deja genyen. Se yon kous kouri pou nou eseye anbrase yon moun ki te kwaze nou epi

ki te gade nou epi ki te transfòm nou. Dante pa-t janm kapab bliye sa gade Beatris te gade-l la te boulvèse nan li. Andre ak Jan pa janm bliye yon apre-midi Jezu te di yo « vini, n-a wè ». Pòl pa janm bliye yon rankont li te fè sou rout Damas. Verite-a se pa yon dekouvèt sèlman, se yon rankont. Se petèt poutèt sa kilti asyisyen-an viv kontrè li plis tankou yon « manti » pase yon « foste ». Lè nou di « men verite-a », yo kapab di nou « sa-a se verite pa-ou », « Verite-a » nou pral chèche-l ansanm : « Kat je kontre, manti kaba ». Se sa-k fè tou se sèl « Verite-a » ki kapab fè nou vin lib, menm « Verite » sa-a ki pa-t reponn Pilat yon mo lè-l te mande « kisa ki verite-a ? »... paske Verite-a se pa yon « kisa », se yon « kiyès »... Sa-a ki te di-a : « Mwen se chemen-an, verite-a, ak lavi-a ».

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Kèk provèb ayisyen sou konesans, verite, manti ak mèt-dam :

- Bèl dan pa di zanmi pou sa.
- Bèl paròl pa vle di verite pou sa.
- Bonjou-l pa laverite.
- Byen konte, mal kalkile.
- Chat konnen, rat konnen, barik mayi-a rete la.
- Jan chat mache se pa konsa li kenbe rat.
- Kat je kontre manti kaba.
- Kay koule tronpe solèy, men li pa ka tronpe lapli.
- Kochon maron konnen sou ki bwa pou-l frote.
- Koukouy wè lwen, men li pa wè dèyè tèt li.
- Kreyon Bondye pa gen gòm.
- Lafimen pa leve san dife.
- Lè vant chat plen, ke rat anmè.
- Li se kouto de bò / kouto fonmasi (famasi).
- Nèg sòt mare chwal li, nèg lespri pa ka lage-l.
- Nou analfabèt, nou pa bèt.
- Pa konnen pa al lajistis.
- Pale fransè pa di lespri.
- Rayi chen di dan-l blanch.

- Sa je pa wè, kè pa tounen.
- Se kouto ki konnen sa ki nan kè yanm.
- Se soulye ki konnen si chosèt gen trou.
- Si chen rakonte-ou sa-l wè, ou pap janm mache nannuit.
- Tande pa di konprann pou sa.
- Trou manti pa fon.
- Wi pa monte mòn, non pa al lajistis.

RESUME

L'étude du P. Hyppolite intitulée « *Chemen verite nan lavi Ayisyen* » (« *Le chemin de vérité dans la vie des Haïtiens* ») examine notre rapport comme peuple à la vérité. Il part du constat que notre concept de vérité correspond davantage à une stratégie pragmatique qu'à une compréhension spéculative. Fruit de l'héritage colonial, de l'éducation ou du faux bi-linguisme, cette notion de vérité permet certes à l'individu de se tirer du jeu dans les relations sociales, mais devient limité dans les domaines philosophique et scientifique.

Selon l'auteur, établir les fondements de la philosophie en Haïti supposerait le dépassement de cette mentalité pour que des concepts comme vérité et intelligence ne soient pas vidés de leur essence. Il s'agirait de lier à notre perception de l'intelligence, comme intelligence pratique qui favorise l'adaptation à la réalité, l'intelligence spéculative qui elle, vise la compréhension de la réalité dans son essence.

Explorant le concept de vérité dans la pensée aristotélico-thomiste l'auteur montre comment c'est à partir du fondement ontologique que l'adéquation entre l'intelligence et la réalité peut s'articuler dans toute ses dimensions analogiques. Le versant spéculatif de l'intelligence permet d'appréhender la réalité en elle-même et non en fonction des projections individuelles, tandis que le versant pratique dans la vie morale et la création artistique procède diversement et tend à la perfection de la personne ou à la beauté.

Analysant dans un second temps la vérité dans les sciences physico-mathématiques, il montre les limites de ces approches axées sur l'aspect quantifiable de la réalité. De fait, les sciences sociales montrent que le dynamisme humain dépasse ce type mathématique. L'auteur examine finalement comment notre concept de vérité influence notre discours sur Dieu, Vérité Première au-delà de ce que peut concevoir l'intelligence hu-

maine. Il signale la nécessité d'abandonner l'approche magique du divin pour l'équilibre même de notre approche du réel.

Il en vient à conclure que le peuple haïtien doit tendre vers une vérité plus objective moins encombrée par les projections et par l'imaginaire magique, sans toutefois se laisser entraîner par cette froide quête de vérité devenue simple domination de la technique de plus en plus destructrice suivant le modèle occidental. La vérité serait-elle finalement relative, se demande-t-il? Non, elle est transcendante donc analogique. C'est notre capacité limitée qui la fragmente nous invitant à la percevoir comme symphonie. Elle est parfaite et absolue en Dieu et notre intelligence soupire vers sa contemplation. Nous voyons déjà que bien plus qu'une équation impersonnelle, la vérité devient rencontre, bouleversement où, comme dit le proverbe créole, « *kat je kontre, manti kaba* » (« tout mensonge s'évanouit quand quatre yeux se rencontrent »).

Mme Gina Lafortune

ABSTRACT

Fr. Hyppolite's study entitled « *Chemen verite nan lavi Ayisyen* » (“*The way of truth in the life of the Haitians*”) examines our relation as a people to truth. It starts with the finding that our concept of truth corresponds more to a pragmatic strategy than to a speculative understanding. Fruit of the colonial legacy, of education or of false bilingualism, that notion of truth certainly allows each individual to manage in social situations but becomes limited in the philosophical and scientific areas.

According to the author, to establish the foundations of philosophy in Haïti would suppose overcoming that mentality so that concepts such as truth and intelligence are not emptied of their essence. It would be a matter of linking to our perception of intelligence as practical intelligence that favors the adaptation to reality, the speculative intelligence that, itself, aims at the understanding of reality in its essence.

Exploring the concept of truth in the aristotelico-thomist's mind, the author shows how it is from the ontological foundation that the adequation between intelligence and reality can be articulated in all its analogical dimensions. The speculative side of intelligence lets you grasp the reality in itself, not in function of individual projections, while its practical side in moral life and its artistic creation proceeds differently and tends to individual perfection or to beauty.

In a second part, analyzing truth in the physico-mathematical sciences, he shows the limits of such approaches axed on the quantifiable aspects of

reality. In fact, the social sciences show that the human dynamism exceeds that mathematical type. Finally, the author examines how our concept of truth influences the way we talk about God, the First Truth beyond what human intelligence can conceive. He signals the necessity to abandon the magical approach of what is godly for the very balance of our approach of what is real.

He ends up concluding that the Haitian people must lean towards a more objective truth less hindered by projections and by the magical imaginary without, however, letting themselves be carried away by the cold quest for truth that became a simple domination of the more and more destructive technique that follows the occidental model. "In the end, would truth be relative?" he asks himself. No, it is transcendental, therefore analogical. It is our limited capacity that fragments it, inviting us to perceive it as a symphony. It is perfect and absolute in God and our intelligence aspires to contemplate it. Already we see that, much more than an impersonal equation, truth becomes encounter, overwhelming transformation where, as the Creole proverb says, « *kat je kontre, manti kaba* » ("all lies evaporate when four eyes meet").

(Translated by Marlène R. Apollon)

KESYON Y-AP DISKITE OSIJÈ VERITE-A, 1 (*Osijè verite-a*);
19 (*Osijè konesans nanm-nan apre lanmò-a*).

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE, Q. 1 (*De veritate*);
Q. 19 (*De cognitione animae post mortem*).

Sancti Thomae Aquinatis

D'après le texte de l'édition léonine : SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Cura et studia fratrum praedicatorum, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1970-1972, Tomus XXII, vol. I, fasc. 2, quaestio 1, pp. 3-36; Vol II, fasc. 2, quaestio 19, pp. 561-569.

Cf. sur la toile :

en latin : <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>

en français à l'adresse : <http://docteurangelique.free.fr>

Traduction en créole haïtien de P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 138-221

PREFAS TRADIKTÈ-A

1.- *De veritate-a* nan lavi Sen Toma

Nan inivèsite Pari-a nan epòk Sen Toma-a, profesè-yo te ansege apati 2 aktivite prensipal : youn te fèt an prive, paske se te profesè-a ak pròp elèv li-yo sèlman, nan leson yo te bay chak jou sou Ekriti Sent-la (*lectio*); lòt-la se te yon akt piblik ofisyèl kote tout profesè inivèsite-a te reyini pou diskisyon òdinè ki byen prepare (*disputatio*) oubyen pou diskisyon spontane (*quodlibetales*).

Dapre Antoine Dondaine, koleksyon kesyon yo rele *De veritate-a* fòme apati 29 diskisyon òdinè sen Toma te soutni a Pari pandan

twazan li te ansejnen kòm profesè, soti 1256 rive 1259¹. Kesyon y-ap diskite osijè verite-a se yon liv ki parèt byen bonè nan èv sen Toma-yo. Poutan, kalite doktrin-nan ak fòs agimantasyon-an gen menm nivo nou pra-l jwenn pi ta paregzanp nan *Sòm teolojik-la*.

2. Plan *De veritate*-a

Kesyon *De veritate*-yo pa gen yon inite tankou nan lòt koleksyon « kesyon diskite »-yo (*De malo, De potentia Dei*). An realite yo kapab groupe yo nan de tèms prensipal : *konesans-la* ak *byen-an*. Osans pròp se sèlman premye kesyon-an ki merite tit *Osijè verite-a*. Se li menm nou tradui la-a ak douz atik li-yo ki pèmèt antre nan vizyon teori *konesans* sen Toma-a ki prolonje travay Aristòt ak Sent Ogusten apati tout richès tradisyon refleksyon filozofik-la epi teolojik-la.

Chak kesyon divize an atik, epi chak atik suiv plan sa-a :

- a.- Poze yon kesyon afirmatif oubyen negatif.
- b.- Endike pozisyon ki dakò oubyen ki kontrè a kesyon-an (*videtur quod sic / quod non...*).
- c.- Prezante agiman ki demontre pozisyon-an.
- d.- Prezante agiman ki konbat pozisyon-an (*sed contra*).
- e.- Repons sen Toma-a, se kò atik-la kote tout solisyon-yo ye. Li kòmpanse an jeneral antan li distenge diferan aspè kesyon-an apati sans mo-yo, definisyon konsèp-yo (*Responsio; Solutio*).
- f.- Kontrekare agiman-yo ki te kontrè ak solisyon-an.
- g.- Si sa nesesè, redrese rezònman ki te an favè solisyon-an men ki pa-t fin wè tout aspè-yo oubyen ki te baze sou yon fo-premis. Nan de dènye pati sa-yo gen kèk aspè nan solisyon li te bay-la ki vin presize pi byen epi ki anonse lòt kesyon ki gen pou vini apre.

Men tit 29 kesyon-yo :

- 1.- *De veritate* (Osijè verite-a), 12 atik.
- 2.- *De scientia Dei* (Osijè syans Bondye-a), 15 atik.
- 3.- *De ideis* (Osijè ide-yo), 8 atik.
- 4.- *De verbo* (Osijè paròl-la), 8 atik.

¹ Cf. Prefas pou edisyon leonin *De veritate*-a, Tòm XXII, volim 1, prefatio p. 5*.

- 5.- *De providentia* (Osijè Providans-la), 10 atik.
- 6.- *De praedestinatione* (Osijè predestinasyon-an), 6 atik.
- 7.- *De libro vitae* (Osijè liv lavi-a), 8 atik.
- 8.- *De cognitione angelorum* (Osijè konesans anj-yo), 17 atik.
- 9.- *De communicatione scientiae angelicae per illuminationes et locutiones* (Osijè kominikasyon syans anj-yo gras a iliminasyon-an ak langaj-la), 7 atik.
- 10.- *De mente in qua est imago Trinitatis* (Osijè lespri-a kote gen imaj Trinite-a), 13 atik.
- 11.- *De magistro* (Osijè ansegnan-an), 4 atik.
- 12.- *De prophetia* (Osijè profesi-a), 14 atik.
- 13.- *De raptu* (Osijè ekstaz-la), 5 atik.
- 14.- *De fide* (Osijè lafwa-a), 12 atik.
- 15.- *De ratione superiori et inferiori* (Osijè rezon siperyè-a ak enferyè-a), 5 atik.
- 16.- *De synderesi* (Osijè premye prensip volonte-a, « senderèz »), 3 atik.
- 17.- *De conscientia* (Osijè konsyans-la), 5 atik.
- 18.- *De cognitione primi hominis in statu innocentiae* (Osijè konesans premye moun-nan lè-l te nan eta inosans-la), 8 atik.
- 19.- ***De cognitione animae post mortem*** (Osijè konesans nanm-nan apre lanmò-a), 2 atik.
- 20.- *De scientia animae Christi* (Osijè syans nanm Kris-la), 6 atik.
- 21.- *De bono* (Osijè byen-an), 6 atik.
- 22.- *De appetitu boni et voluntate* (Osijè apeti pou byen-an epi volonte-a), 15 atik.
- 23.- *De voluntate Dei* (Osijè volonte Bondye-a), 8 atik.
- 24.- *De libero arbitrio hominis* (Osijè libète chwazi-a nan moun-nan), 15 atik.
- 25.- *De sensualitate* (Osijè sansibilite-a), 7 atik.
- 26.- *De passione animae separatae* (Osijè sa nanm separe-a sibi), 10 atik.
- 27.- *De gratia* (Osijè gras-la), 7 atik.
- 28.- *De iustificatione* (Osijè jistikasyon-an), 9 atik.
- 29.- *De gratia in Christo* (Osijè gras-la nan Kris-la), 7 atik.

Men tit douz atik premye kesyon-an ak de atik dizenvyèm kesyon-an nou tradui la-a :

Premye kesyon : *Osijè verite-a*

1. Kisa verite-a ye ?
2. Èske yo jwenn verite-a plis nan entèlijans-la pase nan realite-yo ?
3. Èske verite-a se sèlman nan entèlijans k-ap konpoze epi divize-a ?
4. Èske se yon sèl verite ki egziste ki fè tout bagay se vre ?
5. Èske an deyò premye verite-a gen yon lòt verite ki etènèl ?
6. Èske verite kreye-a pa kapab chanje ?
7. Èske yo di verite-a nan sa-yo ki konsène Bondye dapre esans-la oubyen dapre pèrsòn-yo ?
8. Èske tout lòt verite se apati premye verite-a ?
9. Èske verite-a nan [senk] sans-yo ?
10. Èske gen kèk realite ki fo ?
11. Èske foste-a kapab nan [senk] sans-yo ?
12. Èske foste-a nan entèlijans-la ?

Diznevnyèm kesyon : *Osijè konesans nanm-nan apre lanmò-a.*

1. Èske nanm-nan kapab konprann apre lanmò-a ?
2. Èske nanm separe-a konnen realite patikilye-yo youn pa youn ?

3.- Demach rezònman Sen Toma-a

Lè nou wè sijè kesyon-yo, tousuit nou konstate jan filozofi-a ak teoloji-a marye natirèlman nan vizyon sen Toma-a. Li pa kapab trete kesyon verite-a san li pa asire baz metafizik-la ak nosyon tan-sandantal-yo epi rive nan bout metafizik-la ak Premye Verite-a ki se Bondye, fondman tout lòt verite. Distenksyon sen Toma etabli-yo pèmèt lespri-a oryante-l soti nan realite sans-yo kapab kapte-yo rive nan dènye fondman-an ki se entèlijans Bondye-a ki mezire tout bagay san anyen pa mezire-l. Entèlijans moun-nan, se realite-a ki mezire-l sof nan ka entèlijans pratik-la kote se lespri atis-la oubyen prudans saj-la ki mezire aksyon ki pou fèt-la. Distenksyon ant entèlijans pratik-la ak entèlijans spekulatif-la enpòtan anpil nan istwa ekòl tomist-la.

Demach rezònman sen Toma-a an fas chak kesyon se toujou « distenge » divès sans, divès posibilite, divès nivo oubyen degre konpreansyon realite-a epi, apre sa, suiv lign k-ap mennen nan yon so-

lisyon kòrèk pou problèm-nan, antan li anbrase tout eleman-yo, divès aspè-yo, san neglije okenn.

Distenksyon-an, se pou kapab rive nan yon inite ki suiv relyèf monte-desann realite-a ki pa janm plat. Se konsa lespri moun fonksyone nòmalmman lè l-ap chèche verite-a, paske se yon « dis-kou » (*dis-currere*) pou-l fè, sot nan yon pwen ki klè al nan yon lòt k-ap vin klè. Se pou sa se nan jijman-an verite-a ye osans pròp, lè entèlijans-la ap konpoze epi divize divès konsèp-yo antre yo.

Realite-a « youn » (*unum*), li pa divize nan li menm, se entèlijans-la ki fè distenksyon pou-l kapab konprann li. Inite-a menm, se nan akt egziste-a kote tout sa ki egziste fonde-a.

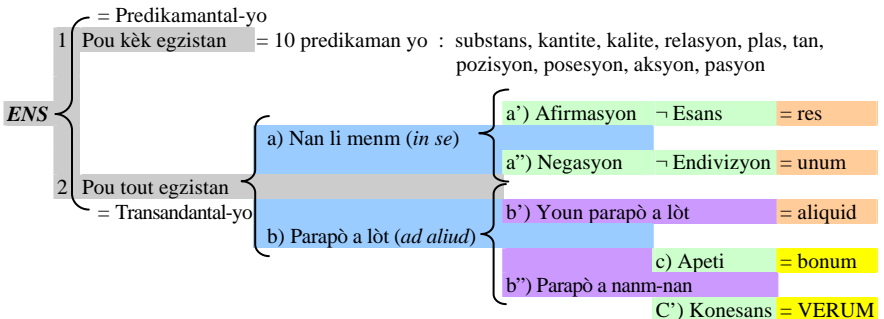
4.- Chema repons atik nou tradui-yo

Pou fasilite lekti tèks sa-yo ki parèt pou premye fwa nan lang kre-yòl-la, nou prezante yon chema ki rezime repons Sen Toma bay chak atik nou tradui-yo. Richès agimantasyon-an pa ta kapab rantre nan yon desen oubyen yon tablo, se eleman fondamantal yo nou prezante pou ede lektè-a suiv rezònman-an.

K. 1, atik 1

Èske verite-a se menm ak egzistan-an ?

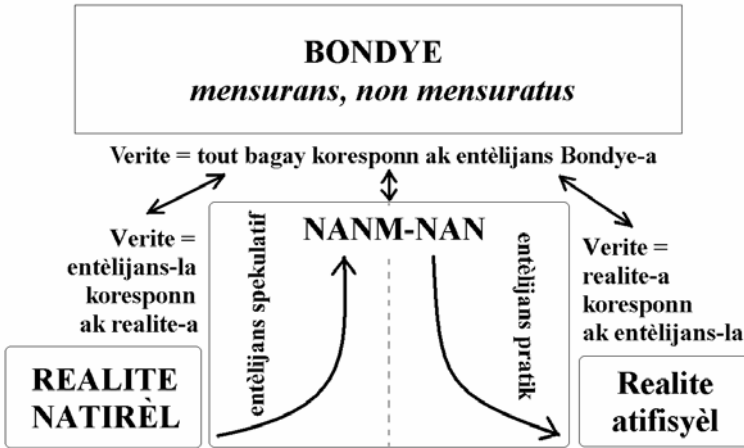
Mòd egzistans mo *ens* la pa eksprime



- ==
- 1) VERUM = ENS, sa ki egziste-a (anvan tout relasyon ak entèlijans kreati-yo)
 - 2) Definisyon fòmèl verite-a = adekwasyon ant entèlijans-la ak realite-a
 - 3) (Nan jijman an) = deklarasyon korespondans-la ak vèb « se », « ye » ki sèvi san retire sans « egziste-a », men sans sa-a pa parèt an premye an kre-yòl.

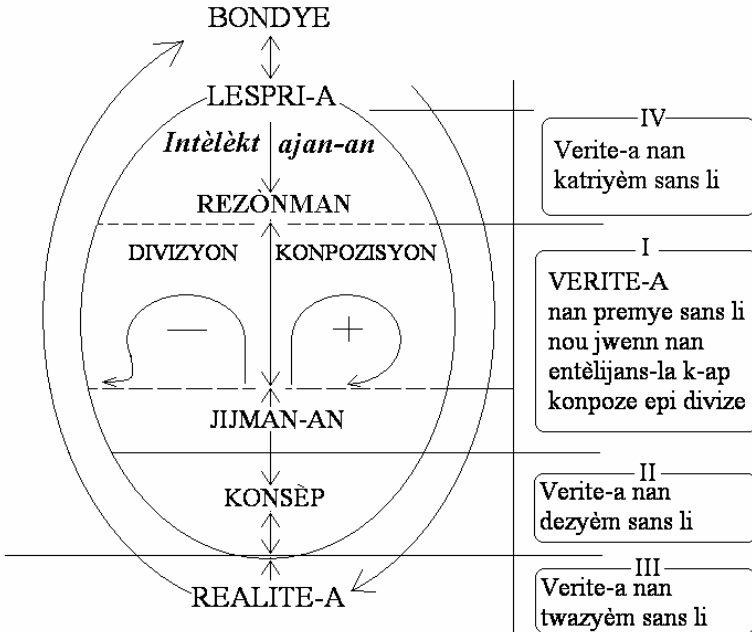
K. 1, atik 2

Èske verite-a plis nan entèlijans-la pase nan realite-yo ?



K. 1, Atik 3

Èske verite-a se sèlman nan konpozisyon ak divizyon-an ?



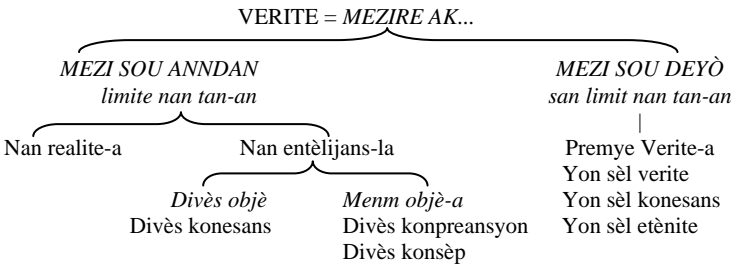
K. 1, atik 4

Èske se yon sèl verite ki genyen ?

	BONDYE		
1 Osans pròp epi an premye	Nan entèlijans Bondye	Anyen pa ni egziste ni vre san li	Yon sèl verite
	NANM-NAN		
2 Osans pròp epi an dezyèm	Nan entèlijans nou	Realite-yo kapab egziste epi vre san nou	Plizyè verite pou plizyè realite / Plizyè verite pou yon sèl realite
	REALITE-A		
3 Osans figure epi an dezyèm	Nan realite-yo	Verite yo pa egziste san de premye-yo	Plizyè verite pou plizyè realite / Yon sèl verite pou chak realite

K. 1, atik 5

Èske gen plizyè verite etènèl ?



K. 1, atik 6

Èske verite-a chanje nan entèlijans kreati-yo ?

VERITE-A	San chanjman	Chanje vin tounen yon lòt verite	Chanje an foste
Nan entèlijans Bondye	X		
Nan entèlijans moun		X	X

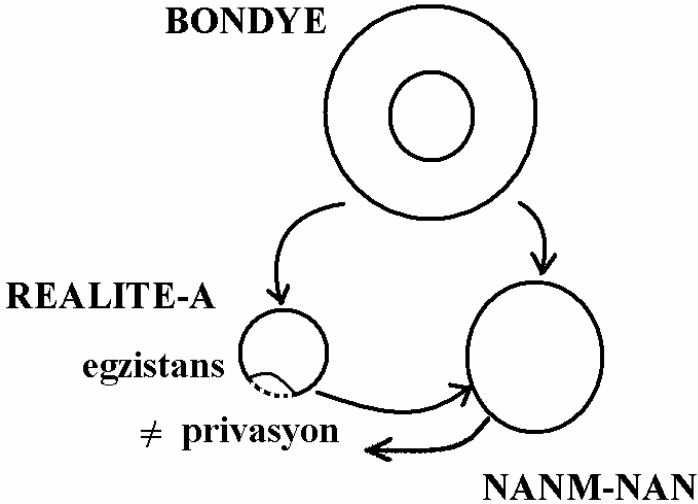
K. 1, atik 7

Osijè Bondye, èske verite-a se dapre esans-la oubyen pèrsòn-yo ?

	VERITE BONDYE-A	
<i>Sans pròp</i>	Entèlijans Bondye = Esans-li	Entèlijans Bondye ⇔ realite kreye-yo
<i>Sans prèske metaforik</i>	Imitasyon prensip-la ↓	
	↘ Pitit-la ↙	

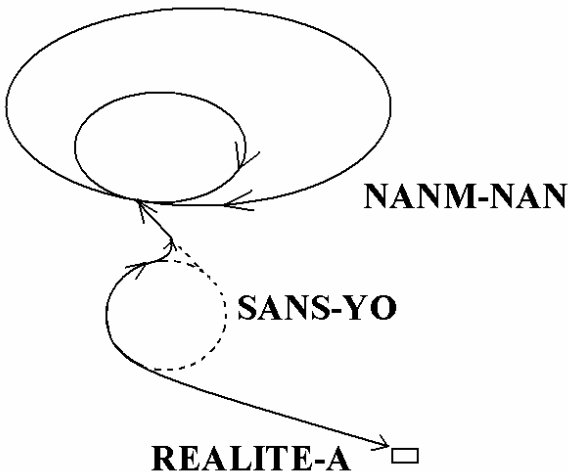
K. 1, atik 8

Èske tout lòt verite se apati premye verite-a ?



K. 1, atik 9

Èske gen verite nan senk sans-yo ?



Nanm-nan kapab tounen sou pròp tèt li nèt antan li resevwa enfòmasyon ki soti nan sans-yo.

Sans-yo pa kapab fè retou konplè sa-a.

K. 1, atik 10

Èske gen gèk realite ki fo ?

	REALITE	
	VRE	FO
Entèlijans Bondye (verite-a osans pròp)	X	
Entèlijans moun (<i>secundum quid</i>)	X	X

K. 1, atik 11

Èske gen foste nan senk sans-yo ?

INTÈLIJANS-LA		
<i>Nan li menm Dapre pròp dispozisyon-l</i>	<i>Nan prezans lòt realite-yo Dapre dispozisyon-yo</i>	
VRE	VRE	FO
SANS-YO / IMAJINASYON-AN		
<i>Dapre sansib pròp-yo</i>	<i>Dapre sansib komen-an (estimatif)</i>	
VRE	VRE	FO
<i>Pèsepsyon senp</i>	<i>Oryantasyon pou jijman-an</i>	
VRE	VRE	FO
REALITE-A		

K. 1, atik 12

Èske foste-a nan entèlijans-la ?

		Kapab	
		VRE	FO
ENTÈLIJANS-LA			
↑			
REZÒNMAN-AN		VRE	FO
↑			
JIJMAN-AN	Paske li dwe gade nan direksyon PREMYE PRENSIP-YO	VRE	---
↑			
KONSÈP-YO		VRE	---
⇄			
REALITE-A			

K. 19, atik 1

Èske nanm kapab konnen apre lanmò-a ?

Wi. Men kijan ? Nan twa fason :

- 1.- Gras a espès li te resevwa lè-l te fè youn ak kò-a.
- 2.- Gras a espès Bondye vide nan li nan moman separasyon-an.
- 3.- Gras a espès li wè nan substans separe-yo (anj oubyen demon) si yo ouvri entèlijans-yo ba li.

K. 19, atik 2

Èske nanm separe-a kapab konnen realite sengilye-yo ?

Wi. Gras a espès Bondye vide nan li nan moman separasyon-an epi ak espès li te resevwa lè-l te nan kò-a.

- 1.- Li konnen yo apati ide Bondye-yo ki mezire ni esans ni matyè realite sengilye-yo.
- 2.- Dapre espès li te resevwa nan kò-a se inivèsèl-yo sèlman li konnen, men li ka aplike-yo pou sengilye-yo li vin konnen gras a premye fason-an.

5.- Sous Sen Toma site-yo epi difikilte langaj-la

Youn nan difikilte tradiksyon tèks *De veritate*-a an kreyòl se konsidere referans otorite Sen Toma site-yo non sèlman an fonksyon rezònman l-ap fè-a, men tou dapre sans tèks-la te genyen nan kontèks orijinal li. An jeneral nou suiv endikasyon tèks kritik edisyon *Leonin*-nan bay, se sa-k fè nou mete nimero paj edisyon sa-a ant doub krochè pou fasilite referans a tèks laten-an.

Nan nòt nou-yo, nou suiv aparèy kritik menm edisyon sa-a pou otorite ki pi enpòtan sen Toma site-yo. Men lis referans prensipal-yo pou premye kesyon *De veritate*-a :

- Aristòt : *De anima; Metaphysica; De generatione et corruptione.*
- Sent Ogusten : *Soliloquium; De vera religione; De libero arbitrio; De Trinitate; LXXXIII Quaestionum.*
- Sent Ansèlm : *Monologion; De veritate.*

- Deni (Pseudo-Denis l' Aeropagite): *De divinis nominibus; De coelestia hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De divinis nominibus; De mystica theologia.*
- Boès (Anicius Manlius Severinus Boethius): *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint sive De hebdomadibus; Philosophiae consolatio.*

Langaj Sen Toma-a jwe anpil sou relasyon fanmi mo-yo an laten, tankou : *ens, esse, essentia; intellectus, intelligere, intus legere.* Li pa toujou posib pou kenbe tout nuans vokabilè laten skolastik-la nan tradiksyon kreyòl-la². Souplès ak konsizyon laten-an envite pou ta gen menm dispozisyon-an an kreyòl. Men nou konsidere se deja anpil si nou rive transmèt refleksyon Sen Toma-a nan lang nou ki poko reveye nèt nan kesyon kalite refleksyon ak tout distenksyon epi presizyon filozofik tèks sa-yo egzije-a.

Yon egzanp enteresan se tradiksyon mo « *persona* »-a lè Sen Toma fè referans a teoloji Trinite-a. Nou oblije tradui antan nou di « pèrsòn » an atandan, paske « moun » ki vle di « personne humaine » an kreyòl pa ka sèvi nan ka sa-a epi « pèsòn » an kreyòl kouran-an plis gen sans « okenn moun ».

Gen mo « pèsònaj »-la ki rete an kreyòl ak sans: « ròl yon aktè » nan yon teat, nan sinema; oubyen yon moun ki avanse nan laj yo konsidere kòm respektab. Gen adjektif « pèsònèl »-la ki gen sans « propriete prive moun-nan », oubyen ansanb anplwaye k-ap travay yon kote.

Gen advèb « pèsònèlman »-an epi ekspresyon « an pèrsòn »-nan ki ta vle raproche de signifkasyon pozitif mo « personne »-nan genyen an fransè-a. Gen « lapèsòn » tou ki pase pou yon endefini = « moun-nan » lè nou pa vle di non li.

Mo « pèsonalite »-a an kreyòl kenbe alafwa sans « yon pèsonaj enpòtan » epi kalite dignite yon moun ki kenbe fonksyon li ak ròl li ak fyète; moun ki pa fè sa, yo di li « san pèsonalite ».

Petèt mo « sijè »-a ta kapab sèvi nan refleksyon teolojik sou Trinite-a an kreyòl paske li ta ranvwaye alafwa a « hypostasis » grèk-la epi a pronon pèsònèl-yo, paske nan dyalòg renmen ki se

² Cf. pi lwen, Sen Toma d' Aken, *Kesyon y-ap diskite osijè verite-a*, k. 1, a. 2, nòt 70.

Bondye-a gen twa « mwen », yo chak egziste pou de lòt « ou »-yo, konsa yo fè yon sèl « nou₁ » ki se sa-yo-ye-a nan kominyon total kote yo vle entrodui nou tou, « *relatio subsistens* ». Yon nati, twa « sijè » ? Men nou panse kapab gen tròp danje konfonn realite Bondye-a ak realite moun-nan tout tan refleksyon teolojik-la poko pran jarèt an kreyòl. An nou tann. Pito nou mize, men nou pote bòn nouvèl³.

Antouka nou pran rout-la antan nou byen konsyan travay nou fè-a pa fin apwen nèt. Nou ofri-l kòm yon premye esè. Nou₂ va ede nou₁ korije epi amelyore.

³ Cf. pi lwen, Sen Toma d'Aken, *Kesyon y-ap diskite osijè verite-a*, k. 1, a. 1, sed contra 5, nòt 23.

Kesyon y-ap diskite osijè verite-a

PREMYE KESYON

Osijè verite-a

Premye atik

Kesyon-an se osijè verite-a¹. Epi an premye yo mande : kisa verite-a ye ? Sa ta sanble (*videtur*) verite-a se egzakteman menm [bagay] ak egzistan-an (*ens*)². Nan liv *Solilòk-yo (Soliloquium)*³, Ogusten di « verite-a se sa ki egziste-a » (*id quod est*). Men sa ki egziste-a (*id quod est*) se pa anyen dèt pase egzistan-an (*ens*). Donk verite-a vle di egzakteman menm [bagay] ak egzistan-an (*ens*).

2. Sa ki t-ap reponn-nan t-ap di : yo se menm bagay nan sijè-a (*supposita*)⁴ men yo diferan dapre nosyon-an (*ratione*). Okontrè, nosyon (*ratio*) nenpòt ki realite (*rei*) se sa definisyon li-an vle di-a⁵. Men Ogusten mete (*assignatur*) « sa ki egziste-a » kòm definisyon verite-a⁶, antan li rejte (*reprobatus*) nenpòt lòt definisyon, donk kòm dapre sa ki egziste-a (*id quod est*), verite-a ak egzistan-an (*ens*) ale ansanm (*convenient* = dakò), sa ta sanble (*videtur*) yo se menm dapre nosyon-an (*ratione*).

3. An plis, nenpòt sa ki diferan dapre nosyon-an (*ratione*), yo tèl manyè ki fè yo kapab konprann youn san lòt-la : se pou sa Boès (*Boèce*) di nan liv *Osiyè Semèn-yo (De Hebdomadibus)*, li posib pou yo konprann Bondye egziste, si gras a entèlijans-la yo ta separe bonte-li yon ti kras⁷. Pa gen okenn fason pou kapab konprann egzis-

¹ Sen Toma trete kesyon sa-a tou nan *Sòm teologik-la, Summa theologiae*, I, k. 16, a. 3; Cf.. *Super Sententiarum*, I, d. 19, k. 5, a. 1.

² Pou nou ka suiv rezònman sen Toma-yo pi byen, an jeneral nou va tradui « *ens* » antan nou di « *egzistan-an* », epi nou va tradui « *id quod est* » antan nou di « *sa ki egziste-a* ». Menm si de ekspresyon-yo gen menm sans, « sa ki egziste-a » ta pi fasil pou di an kreyòl pase « egzistan-an ». Depi nan premye agiman ki vin tousuit apre tit atik-la nou jwenn toulède ekspresyon-yo.

³ *Soliloquiorum* = Paròl solitè. Cf. Sent Ogusten, *Soliloquiorum libri*, II, c. 5 (in Migne, *Patrologie Latine* 32, 889; nou va site *Patrologie Latine*-nan ak abrevyasyon PL epi *Patrologie Grecque*-la ak PG).

⁴ Sa vle di realite ki poze nan egzistans-la.

⁵ Cf. Aristòt, *Metafizik*, IV, 16 (1012 a 23); Sen Toma, *De veritate*, k. 2, a. 1, ad 11.

⁶ Cf. pi ro, premye objeksyon-an dapre liv *Solilòk-yo*.

⁷ Cf. Boethium, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, Leipzig 1871, p. 171, 85. Si yo ta fè diferans ant nosyon « bonte » li-a ak realite « egziste » li-a, lè sa-a se va toujou « vre » li

tan-an si li ta vin separe ak verite-a : paske se konsa pou yo konprann sa ki egziste vre (*quod verum est*). Donk verite-a ak egzistan-an (*ens*) pa diferan nan nosyon-yo (*ratione*).

4. An plis, si verite-a pa menm ak egzistan-an (*ens*) fòk se yon dispozisyon egzistan-an (*entis dispositio*)⁸ pou li ta ye; men li pa posib pou li ta yon dispozisyon egzistan-an (*entis dispositio*), anefè li pa yon dispozisyon k-ap defèt (*corrumpens*)⁹ totalman, otreman konsekans sa-a ta suiv : ‘se verite, donk se yon pa-egzistan (*non ens*)’, tankou konsekans sa-a suiv : ‘se yon moun mouri, donk se pa yon moun’; menm jan-an tou se pa yon dispozisyon k-ap diminye, otreman konsekans sa-a pa ta suiv : ‘se verite, donk sa egziste’, tankou konsekans sa-a pa suiv : ‘li blan nan dan, donk li blan’¹⁰; menm jan-an se pa dispozisyon k-ap kontrakte (*contrahens*)¹¹ ni spesifye (*specificans*) [[4]] paske konsa li pa ta kapab chanje plas (*converteretur*) ak egzistan-an¹². Donk verite-a ak egzistan-an se menm [bagay] nèt ale (*omnino sunt idem*).

5. An plis, bagay ki gen yon menm dispozisyon, yo se menm; men verite-a ak egzistan-an se menm dispozisyon-an; donk yo se menm. Anefè yo di nan dezyèm liv *Metafizik*-la¹³ : « Dispozisyon realite-a nan egzistans-la se tankou dispozisyon-li nan verite-a »; donk verite-a ak egzistan-an se menm [bagay] nèt ale.

6. An plis, tout sa ki pa menm, yo diferan nan yon fason kèlkonk; men verite-a ak egzistan-an (*ens*) pa diferan nan okenn fason, paske yo pa diferan dapre sa yo ye-a (*per essentiam*) puiske tout egzistan (*ens*) se verite dapre sa li ye-a (*per essentiam*), ni yo pa diferan poutèt kèk diferans [spesifik], paske yo ta dwe vin antre ansanm (*conveniret*) nan yon menm kategori-prensipal (*communi genere*), donk yo se menm [bagay] nèt ale.

egziste, men si se nosyon « vre »-a yo ta separe, lè sa-a se relasyon ak entèlijans-la menm yo siprime, donk yo ta elimine posibilite pou « konnen » si li egziste ou non.

⁸ « Dispozisyon »-an se youn nan 10 kategori Aristòt te endike kòm sa yo kapab di osijè sa ki egziste-a, karakteristik yo kapab deklare osijè egzistan-an. Se pa « plas » kote realite-a ye-a nan espas-la, se jan realite-a dispoze anndan pròp tèt li dapre tout pati li yo. Sa vle di « pozisyon » realite-a nan li menm (tankou : kanpe, chita, kouche, vivan, mouri) ki fè li kapab realize oubyen sibi tèt ou tèt bagay tèt jan.

⁹ *Corrumpens* = koronpi, dekonpoze, defèt.

¹⁰ Cf. Aristòt, *De sophisticis elenchis*, c. 5 (167 a 8 epi 11).

¹¹ *Contrahens* = kontrakte, trennen ansanm ak yon lòt.

¹² Yo pa ta kapab di youn pou lòt, youn pa ta kapab ranplase lòt. Sa ta kontredi prensip metafizik karakteristik transandatal-yo jan nou pral wè pi lwen-an ki fè « egzistan-an », « inite-a », « bonte-a », « verite-a » *convertuntur*, youn kapab okipe tout plas lòt-la.

¹³ Aristòt, *Metafizik*, II, c. 2 (993 b 30).

7. Menm jan-an, si yo pa menm [bagay] nèt ale, fòk verite-a ta ajoute kichòy sou egzistan-an (*ens*); men verite-a pa ajoute anyen sou egzistan-an (*ens*) kòm si pou-l ta kichòy an plis pase egzistan-an (*ens*): Filozòf-la montre sa nan katriyèm liv *Metafizik*-la¹⁴, kote li di lè n-ap defini verite-a, ‘nou di sa ki egziste-a (*quod est*) egziste, oubyen sa ki pa egziste-a pa egziste (*quod non est non est*)’, epi konsa verite-a gen ladan-l (*includit*) egzistan-an (*ens*) ak pa egzistan-an (*non ens*); donk verite-a pa ajoute kichòy sou egzistan-an, epi konsa yo wè verite-a se menm [bagay] li ye nèt ale ak egzistan-an (*ens*).

Men okontrè (*Sed contra*), ‘pleonasm (*nugatio*) se repeti-syon initil menm bagay-la’¹⁵; donk si verite-a se ta menm bagay ak egzistan-an (*ens*), lè yo di egzistan-an (*ens*) ‘vrè’ se ta yon pleonasm, men sa-a fo (*falsum*); donk yo pa menm [bagay].

2. Menm jan-an tou, egzistan-an (*ens*) ak byen-an (*bonum*) youn kapab pran plas lòt (*convertuntur*)¹⁶; men verite-a (*verum*) pa kapab ranplase byen-an (*non convertitur cum bono*): anefè gen sa ki verite epi ki pa byen, tankou [paregzanp] yon moun ki nan fònika-syon; donk verite-a non plis pa chanje plas (*convertitur cum*) ak egzistan-an, epi konsa yo pa menm [bagay].

3. An plis, dapre Boès (*Boèce*) nan liv *Osijè Semèn-yo* (*De Hebdomadibus*)¹⁷, nan tout kreati-yo « egzistans-la (*esse*) diferan de ‘kisa-ki-egziste-a’ (*quod est*) »; men verite-a vle di (*significat*) egzistans realite-a (*esse rei*); donk verite-a diferan de ‘kisa-ki-egziste-a’ (*quod est*) nan kreati-yo. Men ‘kisa-ki-egziste-a’ (*quod est*), se menm bagay ak egzistan-an (*ens*); donk nan kreati-yo verite-a diferan de egzistan-an.

4. An plis, tout sa ki gen yon relasyon ‘sa-k vin anvan’ epi ‘sa-k vin apre’, fòk yo diferan¹⁸, men verite-a ak egzistan-an se nan fason sa-a yo ye youn parapò a lòt, paske, jan yo di nan liv *Osijè Kòz yo* (*De Causis*)¹⁹, « egzistans-la (*esse*) [te] anvan realite yo kreye-

¹⁴ Aristòt, *Metafizik*, IV, c. 16 (1011 b 25).

¹⁵ Cf. Aristòt, *Topica*, V, c. 2 (130 a 34); *De sophisticis elenchis*, c. 3 (165 b 15).

¹⁶ Cf. Aristòt, *Ethica Nicomachea*, I, c. 6 (1096 a 23).

¹⁷ Boès, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, Leipzig 1871, p. 169, 26.

¹⁸ *Se habent ut prius et posterius*, « dapre anvan epi apre youn parapò a lòt », lòd dapre divès degre, sa vle di yon relasyon « analoji », yon rapò, yon propòsyon ki diferan parapò a yon egalite « univòk » oubyen yon inegalite « ekivòk », men ki tabli yon degre realizasyon nan diferan tèm ki an rapò-yo swa dapre sa entèlijans-la kapab konprann, swa dapre sa realite-yo ye nan yo menm ; cf. pi lwen nòt 67.

¹⁹ Yo pa konnen byen kilès ki ekri liv sa-a, li soti probableman nan ekòl Neoplatoni-

yo », epi Kòmantatè-a (Averoès) di nan menm liv la²⁰ : « yo di tout lòt bagay-yo apati enfòmasyon (*ab informationem*) ki soti nan egzistan-an (*de ente*), epi konsa yo apre egzistan-an »; donk verite-a ak egzistan-an diferan.

5. An plis, sa yo [kapab] di an komen osijè kòz-la ak efè-yo (*de causa et causatis*), yo gen plis inite nan kòz-la pase nan efè-yo, epi prensipalman (*praecipue*) nan Bondye plis pase nan kreati-yo. Men nan Bondye tou lè kat sa yo : egziste-a / egzistan-an (*ens*), inite-a (*unum*), verite-a (*verum*) ak bonte-a (*bonum* = byen)²¹, yo distribiye (*appropriantur*) yon fason ki fè egziste-a / egzistan-an se pou « sa-li-ye »-a (*essentiam pertineat*)²²; inite-a se pou pèrsòn²³ Papa-a; verite-a se pou pèrsòn Pitit-la, bonte-a (byen-an) se pou pèrsòn Espri Sen-an; pèrsòn-yo nan Bondye (*personae divinae*) distenge youn parapò a lòt pa dapre nosyon-an (*ratione*) sèlman, men nan realite-a tou (*re* =

syen-an (Proclus): *Liber de causis seu liber de bonitate pura* (ed. Adriaan Pattin, Tijdschrift voor Filosofie, 28, 1966), Propozisyon 4: « Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud ». Cf. http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/DeCausis/cau_intr.html (24-01-2006).

²⁰ Averoès, nan kòmantè sou liv *De causis*-la, Comm. 18 (17).

²¹ Konsa sen Toma entrodwi transandantal-yo nan rezònm-an; se apati yo menm li pral etabli solisyon repons li bay kesyon osijè verite-a. Li te deja anonse yo nan fen katriyèm agiman-an jan nòt 12 -la di-a.

²² *Essentiam pertineat* = an rapò avèk esans-la. Esans Bondye-a ki komen pou toulètwa Pèrsòn yo, vle di sa ki fè Bondye se Bondye-a, nati Bondye-a, antan nou konsidere-l parapò a sa ki pa Bondye, donk parapò a kreati-yo. Nati sa-a se menmnan ni pou Papa-a, ni pou Pitit-la, ni pou Espri Sen-an.

²³ *Pèrsòn*: nou oblije kenbe mo sa-a ak sans li genyen nan refleksyon teolojik kretyen-an sou la Trè Sent Trinite-a, paske *persona* laten-an te sèvi apati Tèrtulyen (Kartaj 155-255) pou tradui « hypostasis » grèk-la (cf. Quintus Septimus Florens Tertullianus, *Adversus Praxean*, 21,5). Konsa mo laten-an ki te sitou sèvi toudabò nan teat (se « prosopon » ki ta tradiksyon li an grèk = vizaj, figi) epi nan kontèks jiridik-la, vin anrichi ak yon signifkasyon spesyal kote sans « ròl » mask nan teat-la disparèt paske nan Bondye Trinite-a chak « pèrsòn »-yo gen idantite reyèl-yo nan relasyon opozisyon-an ki fè Papa-a pa Pitit-la ki pa Espri-Sen-an, men pou rèz-la yo fè youn nan tout bagay: « *Omnia sunt unum, ubi non obviat relatio oppositionis* » jan Konsil Florans-la di-a (*Decretum pro Jacobitis*, Denzinger, 703, 4 fevriye 1442). Se sa-k pral pèmèt pale de « *relatio subsistens* » pou espliche se relasyon-an menm ki konstitiye diferans « pèrsòn »-yo nan yon sèl akt egzistans ki se esans Bondye-a (cf. Sen Toma d'Aken, *Summa theologiae*, I, k 30, a. 2; k. 40, a. 2, ad 1; k. 41, a.6). Konsa menm mo « pèrsòn »-nan pral sèvi pou pale swa de relasyon anndan Trinite-a, swa de mounnan antan li gen dignite spesyal kòm espri enkame epi imaj Bondye ki fèt pou yon relasyon kominyon total. An kreyòl, « moun » ki vle di « personne humaine » pa kapab sèvi pou ekprime realite Trinite-a, menm si nan ka dezyèm Pèrsòn-nan li te pran nati « moun »-nan pou-l transfigure-l nan nati Bondye-a. An fransè mo « personne »-nan gen lòt signifkasyon, an patikilye li vle di tou « pa yon sèl moun », « pa gen moun ». Se nan sans negatif sa-a sitou li te pase an kreyòl: « pèsonn », « pèsonn moun ».

reyèlman) se poutèt sa yo pa kapab di osijè youn tou sa yo deklare osijè lòt-la (*de invicem non praedicantur*), donk pi plis toujou nan kreati-yo, tou lè kat-yo nou sot di-a dwe diferan plis pase dapre nosyon-an (*ratione*).

Repons. N-ap di : menm jan nan sa yo kapab demontre²⁴ fòk yo vin abouti (*fieri reductionem*) nan kèk prensip entèlijans-la deja okouran pou kont li (*per se intellectui nota*)²⁵, se konsa tou lè n-ap chèche dekouvri kisa yon bagay ye otreman nan tout sans [[5]] nou ta ale san fen (*in infinitum iretur*)²⁶, epi konsa syans ak konesans realite-a ta peri nèt. Premye sa entèlijans-la menm ta pi okouran epi se nan li tout lòt sa-l konnen (*conceptione*) vin rezoud (*resolvit*), se egzistan-an (*ens*), jan Avisèn (*Avicenne*) di nan kòmansman *Metafizik* li-a²⁷; se sa-k fè fòk tout lòt [bagay] entèlijans-la konsevwa (*aliae conceptiones*) se apati kichòy yo ajoute sou egzistan-an (*ens*) yo ta admèt yo (*accipiantur*). Men yo pa kapab ajoute anyen sou egzistan-an (*ens*) kòm si pou li ta andeyò-li (*quasi extranea*) tankou nan fason yo ajoute diferans [spesifik]-la sou kategori-prensipal-la (*genus*), oubyen aksidan-an sou sijè-a, paske nenpòt ki nati (mòd-egzistans) se esansyèlman yon egzistan (*ens*); se pou sa tou Filozòf-la prouve nan twazyèm liv *Metafizik* li-a²⁸, egzistan-an (*ens*) pa kapab yon kategori-prensipal (*genus*); men poutèt sa yo di ki ajoute sou egzistan-an (*ens*) yo admèt sa ta eksprime yon aspè (*modum*) egzistan-an menm (*ens*) non « egzistan-an » (*nomine entis*)²⁹ pa eksprime, sa ka rive nan de fason.

²⁴ Demonstrasyon lè y-ap fè yon rezònman. Cf. Aristòt, *Analytica posteriora*, I, c. 35 (84 a 8 ss).

²⁵ Premye prensip entèlijans-la pa demontrab, se pwenndepa rezònman-an, se fondasyon-an, se apati yo entèlijans-la travay, se nan yo li tounen pou-l gen asirans konesans-la. Se pa aprann entèlijans-la aprann yo, li fèt avèk yo (*natus*), yo natirèl, yo baze sou egziste-a menm, san yo pa gen anyen li ta posib pou di, pou deklare pou kominike, pou konnen, pou aprann anvan, yo klè odepa : se prensip non-kontradiksyon, prensip rezondèt, prensip kozalite.

²⁶ Aristòt te demontre li pa posib pou ale san fen nan anchènman kòz you, li te di gen obligasyon pou rete nan yon premye kòz ki koze tout lòt yo epi li menm yo pa koze-l. Si pa ta gen premye kòz sa-a tout lòt sa ki egziste-yo pa ta egziste ditou, epoutan nou konstate nou egziste epi lòt bagay-yo egziste tou, entèlijans-la egziste, donk genyen yon premye prensip, se la pou nou rete: « *anagkh sthhai* » « li nesesè pou nou ret kanpe la », jan Aristòt di-a.

²⁷ Avisèn, *Metafizik* I, c. 6 (f. 72rb A).

²⁸ Aristòt, *Metafizik*, III, c. 8 (998 b 22).

²⁹ « Non-an » pou sen Toma se pa yon senp « souf k-ap fè bri », yon « *flatus vocis* », se yon ekspresyon « vèb mantal-la », li eksprime « konsèp-la » ki se mwayen pou

Yon fason pou aspè (*modus*) li eksprime-a se ta kèk aspè spesyal egzistan-an (*ens*). Genyen reyèlman divès nivo egzistans, se dapre yo yo admèt divès mòd egzistans, epi dapre mòd sa-yo yo admèt (*accipiuntur*) divès kategori-prensipal (*genus*) realite-yo : anefè substans-la pa ajoute yon diferans sou egzistan-an (*ens*) ki ta vle di yon nati (*naturam*) yo vin ajoute an plis sou egzistan-an (*enti*), men konsèp (*nomine*) substans-la eksprime yon fason spesyal pou egziste, sètadi « sa ki egziste apati pròp tèt li » (*per se ens*)³⁰, epi se konsa sa ye nan lòt kategori-prensipal-yo (*generibus*) tou.

Dezyèm fason-an se lè aspè (*modus*) yo eksprime-a ta yon aspè (*modus*) jeneral ki suiv tout egzistan (*ens*) : aspè sa-a yo kapab konsidere-l nan de fason : yon fason dapre sa ki suiv nenpòt egzistan nan li menm (*ens in se*); lòt fason-an dapre sa ki suiv yon egzistan parapò a yon lòt (*in ordine ad aliud*). Si se pou premye fason-an, sa fèt de jan paske swa li eksprime kichòy afirmativman swa negativman nan egzistan-an; men pa gen anyen yo ka jwenn yo di afirmativman san restriksyon (*absolute*) ki kapab koresponn ak tout egzistan (*ente*) poutèt li egziste, si se pa esans li (*essentia* = sa-li-ye-a); epi se nan ka sa-a yo ba-l non³¹ « realite »-a (*res* = bagay), dapre Avisèn (*Avicenne*) nan kòmansman *Metafizik* li-a³², « realite »-a (*res*) diferan de egzistan-an (*ente*) paske egzistan-an (*ens*) yo pran [non] li apati akt egzistans-la, men non « realite »-a (*res*) eksprime kisa egzistan-an ye (*quiditatem*) oubyen esans egzistan-an; negasyon-an menm ki suiv (*consequens*) tout egzistan (*ens*) san restriksyon (*absolute*) se endivizyon-an³³, epi se sa non « youn »-nan (*inite-a*) vle eksprime : anefè « inite »-a (*unum*)³⁴ se pa anyen dèt pase egzistan-an ki pa divize (*ens indivisum*)³⁵. Men si nou ta konsidere (*accipiatur*) egzistan-an nan dezyèm fason-an, sa vle di dapre lòd relasyon youn ak lòt-yo, sa fèt nan de fason. Yon fason se dapre separasyon (*divisionem*) youn ak lòt epi

konnen realite-a dapre sa limyè entèlèkt ajan-an klere nan entimite realite-a pou-l kapab fè youn ak li imateryèlman.

³⁰ Se egzistan-an osans pròp, alòske « aksidan-an » ta egziste apati yon lòt, an fonksyon yon lòt, nan yon lòt. Cf. Aristòt, *Metafizik*, V, c. 19 (1022 a 35); *Analitika posteriora*, I, c. 10 (73 b 5 ss).

³¹ Cf. nòt 29. Yo bay non = yo rele-l.

³² Avisèn, *Metafizik*, I, c. 6 (f. 72va C).

³³ Karaktè sa ki pa divize anndan-l.

³⁴ « Fè youn »-nan.

³⁵ Cf. Aristòt, *Metafizik*, X, c. 4 (1054 a 23); cf. Sen Toma, *Super Boethium De Trinitate*, k. 4, a. 1, s.c. 3.

se sa non « kichòy »-la (*aliquid*)³⁶ vle di : anefè yo di « *aliquid* » (« kichòy ») prèske tankou « *aliud quid* » (« sa ki se yon lòt »), se sa k fè, menm jan yo di egzistan-an youn (*unum* = inite) paske li pa divize nan li menm, konsa yo di « kichòy » (*aliquid*), paske li separe (*divisum*) ak lòt-yo. Yon lòt fason se dapre jan yon egzistan ale ansanm ak yon lòt (*convenientiam unius entis ad aliud*)³⁷, epi sa pa ka egziste si yo pa admèt (*accipiat*) kichòy ki fèt pou-l koresponn (*convenire*) ak tout egzistan; sa-a menm se nanm nan ki « se tout bagay-yo nan yon sèten fason », jan yo di nan twazyèm liv *Osiyè Nanm nan* (*De Anima*)³⁸ : nan nanm-nan menm gen puisans konesans-la (*vis cognitiva*) ak puisans « apeti »-a (*vis appetitiva*)³⁹; donk korespondans (*convenientia*) egzistan-an ak « apeti »-a (*appetitum*), se sa non « byen »-an (*bonum*) eksprime, se sa-k fè yo di nan kòmansman *Etik*-la⁴⁰ « byen-an se sa tout bagay vle jwenn-nan (*appetunt*) », korespondans (*convenientia*) egzistan-an ak entèlijans-la menm se sa non « vre »-a eksprime.

Tout konesans fin realize (*perficitur*) gras a resanblans sa ki konnen-an ak realite li konnen-an (*assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*)⁴¹, yon fason ki fè yo di « asimilasyon » (resanblans) se kòz konesans-la tankou vizyon-an konnen koulè-a paske li vin dispoze dapre « espès » (*species*)⁴² koulè-a : donk premye [[6]] konparezon

³⁶ *Aliquid* = yon realite kèlkonk.

³⁷ Dapre nan yon egzistan mache ak yon lòt, koresponn ak yon lòt.

³⁸ Aristòt, *De anima*, c. 8 (431 b 21).

³⁹ *Vis appetitiva* = fòs ki pouse rive jwenn-nan, anvè pran-an, vle genyen-an : volonte-a.

⁴⁰ Aristòt, *Ethica Nicomachea*, I, c. 1 (1094 a 3).

⁴¹ An jeneral Sen Toma konsidere se nan Aristòt propozisyon sa-a soti (cf. *Super Sententiarum*, I, d. 34, k. 3, a. 1, ag. 4; *ibid.* d. 35, a. 1, ag. 4). Petèt li reflekte swa Aristòt, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 1 (1139 a 10), swa Izaak, *Liber de Definicionibus* (ed. Muckle, pp. 303 epi 330). Nan Sen Toma, *Super Boethium De Trinitate*, k. 5, a. 3, li di eksplisiman: « Se sa-k fè Algazèl di syans-la se 'asimilasyon' sa ki konnen-an ak realite yo konnen-an, epi Filozòf-la nan onzyèm liv *Metafizik*-la [di] entèlijans-la konprann dapre li pran sa ki entèlijib-la fè-l travès anro (*secundum transumptionem intelligibilis*) ». Cf. Algazèl, *Metafizik*, p. I, tr. 3, sent. 2 (ed. Muckle, p. 64); Aristòt, *Metafizik*, XII, c. 8 (1072 b 20).

« Vin sanble ak » yon lòt, « *assimilatio* », resanblans sa-a fèt dapre mòd egzistans nanm-nan ki konnen-an, donk « *ad modum recipientis* », « *ad modum cognoscentis* » nan imateryalite nanm-nan, cf. Sancti Thomae Aquinatis, *Super Sententiarum*, lib. I, d. 17, q. 1, a. 1, s. c.

⁴² « *Species* »-la se yon tèrm teknik nan langaj skolastik-la ki fondamantal pou teori konesans-la. Li ta ranwaye toudabò a ide « aparans » fòm eksteryè realite-a, sa yo ka wè-a, sa imaj li rete nan memwa-a. Men nan teori konesans-la se plis pase sa, se karakteristik entèlijib realite-a menm entèlijans-la degaje-a. Se fòm prezantatif

(*comparatio*) egzistan-an ak entèlijans-la se pou egzistan-an akòde (*concordet*) ak entèlijans-la, akò (*concordia*) sa-a menm yo rele li adekwasyon entèlijans-la ak realite-a (*adaequatio intellectus et rei*), epi se nan sa nosyon (*ratio*) verite-a realize vre (*perficitur*) sou plan fòmèl-la (*formaliter*)⁴³. Donk se sa verite-a (*verum*) ajoute sou egzistan-an (*ens*), sètadi konfòmite oubyen adekwasyon realite-a ak entèlijans-la, se dapre konfòmite sa-a, jan nou di-a, konesans realite-a fèt (*sequitur*) : donk konsa, egzistans realite-a vini anvan konsèp (*rationem*) verite-a, men konesans-la se kòm yon konsekans (*quidam effectus*) verite-a. Dapre sa donk yo kapab jwenn twa fason pou defini verite-a oubyen sa ki vre-a. Yon fason se dapre sa ki vin anvan nosyon (*ratio*) verite-a, epi se nan li sa ki vre-a jwenn fondman, epi se konsa Ogusten defini-l nan liv *Solilòk-yo* (*Paròl solitè*)⁴⁴ « Sa ki vre-a se sa ki egziste-a », epi Avisèn nan *Metafizik* li-a⁴⁵ « Verite nenpòt ki realite se pròp karakteristik egzistans li ki byen tabli nan li », epi yon moun te di konsa « Sa ki vre-a se egziste-a ki pa ka separe ak sa ki egziste-a » (*indivisio esse et quod est*). Dezyèm fason yo defini-l se dapre sa kote nosyon (*ratio*) sa ki vre-a realize nèt (*perficitur*) nan li-a sou plan fòmèl-la, epi konsa Izaak di « Verite-a se adekwasyon realite-a ak entèlijans-la », epi Ansèlm di nan liv *Osijè Verite-a* « Verite-a se yon dwati [nan rezònman-an] lespri-a sèl kapab kapte (*perceptibile*) », - anefè dwati sa-a se dapre yon sèten adekwasyon yo di-l -; epi Filozòf-la deklare nan katriyèm liv *Metafizik* li-a, lè n-ap defini sa ki vre-a nou di ‘se lè yo di sa ki egziste-a egziste oubyen sa ki pa egziste-a pa egziste’. Twazyèm fason-an, yo defini sa ki vre-a dapre efè ki dekoule-a, epi se konsa Ilèr (Hilaire) di⁴⁶ « Sa ki vre-a li deklare epi li manifeste egzistans-la », epi Ogusten nan liv *Osijè vrè relijyon-an*⁴⁷ « Verite-a se mwayen pou yo montre sa ki egziste-a », epi nan menm liv-la⁴⁸ « Verite-a se mwayen ki pèmèt nou jije osijè sa-yo ki pi ba (*inferioribus*).

realite-a ki pase atravè sans-yo (espès sansib *impressa*) pou-l antre nan imajinasyon-an (espès sansib *expressa*) epi imateryalize nèt nan entèlijans-la (espès entèlijib *impressa*) anba aksyon entèlèkt ajan-an ki fòme konsèp-la antan li penetre anndan realite-a gras a espès-la pou-l konnen esans realite-a, sa realite-a ye, epi ki ekprime esans sa-a nan vèb mantal-la (espès entèlijib *expressa*) ak nan paròl-la sou pa deyò.

⁴³ Dapre sa Sen Toma ak lòt sous di, se Izaak, filozòf juif, ki te di sa.

⁴⁴ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 889).

⁴⁵ Avisèn, *Metafizik*, IV, c. 16 (1011 b 25)

⁴⁶ Ilèr, *De Trinitate*, V, c. 3 (PL 10, 131 C).

⁴⁷ Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 151).

⁴⁸ Ogusten, *De vera religione*, c. 31 (PL 34, 147).

1. Pou premye-a donk n-ap di : definisyon sa-a Ogusten bay-la se osijè verite-a dapre li gen fondman li nan realite-a (*fundamentum in re*) men se pa dapre sa ki konplete nosyon sa ki vre-a nan adekwasyon realite-a ak entèlijans-la. - Oubyen n-ap di lè li di « sa ki vre-a se⁴⁹ sa ki egziste-a », « se »-a⁵⁰ li pa konsidere-l (*accipitur*) la-a nan sans « akt egzistans-la », men dapre jan entèlijans k-ap konpoze-a okouran de li (*est nota*)⁵¹, sa vle di antan li se yon fraz afirmatif epi sans li se ta : sa ki vre-a se sa ki egziste-a, sa vle di lè yo di osijè yon bagay ki egziste li egziste, pou konsa definisyon Ogusten-an vin menm ak definisyon Filozòf-la nou te entrodui (*inducta*) pi ro-a.

2. Pou dezyèm-nan, solisyon-an parèt apati sa nou sot di-a.

3. Pou twazyèm-nan, n-ap di : yo kapab konsidere yo pa kapab konprann (*intelligi*) yon bagay san yon lòt nan de fason. Yon fason se si lè ou ta konprann (*intelligatur*) youn, lòt-la ou pa konprann li (*non intellecto*), epi se konsa yo ye sa ki gen konsèp (*ratio*) diferan-yo youn parapò a lòt : yo kapab konprann youn san lòt-la. Lòt fason yo kapab konsidere (*accipi*) yo konprann yon bagay san yon lòt, se lè yo konprann li (*intelligitur*) antan lòt-la pa egziste (*eo non existente*), epi [[7]] konsa yo pa kapab konprann egzistan-an san sa ki vre-a, paske yo pa kapab konprann egzistan-an (*ens*) san li pa ta dakò oubyen adekwa ak entèlijans-la; men sa pa vle di pou nenpòt ki moun ki ta konprann nosyon (*rationem*) egzistan-an li ta konprann nosyon (*rationem*) sa ki vre-a, tankou se pa tout moun ki konprann egzistan-an ki konprann entèlèkt ajan-an tou (*intellectum agentem*)⁵², epoutan san entèlèkt ajan-an (*intellectu agente*) yo pa ta kapab konprann anyen.

4. Pou katriyèm nan n-ap di : sa ki vre-a se « dispozisyon » egzistan-an, pa kòm si l-ap ajoute yon nati (*naturam*) kèlkonk, oubyen kòm si li ta eksprime yon mòd egzistan spesyal, men kichòy yo jwenn an jeneral nan tout egzistan epi non « egzistan »-an pa eksprime-l; se

⁴⁹ Rezònman sen Toma-a pa ka pase fasil an kreyòl paske nou pa sèvi ak vèb *se*-a pou di *egzistans*-la, akt ki poze realite-a nan egzistans-la. *Est* laten-an gen toulède sans-yo, li kapab yon sèp lyen, yon trèdinyon nan yon jijman epi tou li kapab yon afirmasyon *egzistansyèl*. Cf. atik tradiktè-a: *Pou filozofi ka pale kreyòl in Moun-Revue de philosophie* 1(2005) 90-114.

⁵⁰ Cf. Aristòt, *Metafizik*, V, c. 9 (1017 a 22 epi 31); cf. Sen Toma, *Super Sententiarum*, III, d. 6, k. 2, a. 2.

⁵¹ Cf. Aristòt, *De anima*, III, c. 11 (430 a 27).

⁵² *Entèlèkt ajan-an*, se prensip aktif limiyè entèlijans-la ki pèmèt entèlijans-la fè youn ak realite li konnen-an antan li kapte « esans » li, « sa realite-a ye-a » apati « *espès entèlijib* »-la, fòm prezantatif realite-a ki nan entèlèkt posib-la, entèlèkt an puisans-la. Se *entèlèkt ajan-an* ki fè konnen tout bagay, men nou pa kapab konnen-l dirèkteman.

sa-k fè li pa nesèsè pou li ta yon dispozisyon swa k-ap defèt (*corrum-pens*) swa k-ap diminye swa k-ap kontrakte an pati.

5. Pou senkyèm nan n-ap di : yo pa konsidere dispozisyon-an la-a dapre sa ki nan kategori-prensipal (*genere*) kalite-a, men dapre li vin mete (*importat*) yon sèten lòd tankou reyèlman sa ki se kòz egzistans lòt-yo egziste nan pi ro degre, epi sa-yo ki se kòz verite-a yo vre nan pi ro degre, Filozòf la tire konklizyon se menm lòd-la realite-yo genyen nan egziste-a ak verite-a, yon fason ki fè kote yo jwenn sa ki pi gran nan egzistans, se li ki pi gran nan verite. Donk sa pa konsa paske konsèp (*ratio*) verite-a ak egziste-a se menm, men paske dapre sa yon bagay genyen kanta egzistans-li se dapre menm sa-a l-ap gen pou li adekwa ak entèlijans-la, epi konsa nosyon verite-a suiv nosyon egzistan-an.

6. Pou sizyèm nan n-ap di : sa ki vre-a ak egzistan-an diferan dapre nosyon-yo (*ratione*) paske gen kichòy nan nosyon (*ratio*) sa ki vre-a ki pa nan nosyon (*ratio*) egzistan-an; men sa pa vle di gen kichòy ki nan nosyon (*ratione*) egzistan-an ki pa nan nosyon (*ratione*) sa ki vre-a; se sa-k fè yo pa diferan youn parapò a lòt ni dapre esans yo (*essentiam*) ni dapre opozisyon yo.

7. Pou setyèm nan n-ap di : sa ki vre-a pa an plis egzistan-an : anefè yo konsidere nan kèk fason pou di egzistan osijè sa ki pa egzistan, paske entèlijans-la kapte sa ki pa egziste-a, se sa-k fè nan katriyèm liv *Metafizik*-la⁵³, Filozòf-la di : negasyon-an ak privasyon-an nan yon fason yo di yo egzistan, se sa-k fè tou Avisèn di nan kòmansman *Metafizik* li-a⁵⁴ se sèlman osijè egzistan-an yo ka fòme yon deklarasyon, paske fòk entèlijans-la kapte sa y-ap fòme deklarasyon osijè li-a. Sa montre tout sa ki vre se yon egzistan nan yon fason kèlkonk.

1. Pou premye objeksyon kontrè yo te fè-yo, n-ap di : sa-k fè se pa yon pleonasm lè yo di ‘egzistan-an se vre’ se paske non verite-a eksprime kichòy non egzistan-an pa eksprime, se pa poutèt yo diferan nan realite-a.

2. Pou dezyèm-nan n-ap di : menm si fònike se yon move bagay, poutan dapre degre yon bagay patisipe nan egzistans-la li fèt pou li konfòme ak entèlijans-la epi se konsa yo jwenn nosyon (*ratio*) verite-a, epi konsa sa montre verite-a non plis pa depase egzistan-an ni egzistan-an pa depase verite-a.

⁵³ Aristòt, *Metafizik*, IV, c. 1 (1003 b 5).

⁵⁴ Avisèn, *Metafizik*, I, c. 6 (f. 72va C).

3. Pou twazyèm-nan n-ap di : lè yo di 'egziste-a diferan de sa ki egziste-a', y-ap distenge akt egziste-a ak sa akt-la koresponn avèk li-a; non egzistan-an menm se apati akt egziste-a yo pran-l, se pa apati sa ki kapab resevwa akt egziste-a, epi konsa rezònman-an pa gen suit (*ratio non sequitur*).

4. Pou katriyèm-nan n-ap di : sa ki vre-a vini apre egzistan-an, paske jan nou sot di-a nosyon (*ratio*) sa ki vre-a diferan parapò a nosyon (*ratione*) sa ki egziste-a.

5. Pou senkyèm-nan n-ap di : rezònman (*ratio*) sa-a defisyan sou twa pwèn : toudabò, paske menm si pèrsòn-yo diferan dapre realite-a nan Bondye, sa yo di an pròp pou chak pèrsòn-yo pa diferan dapre realite-a, men sèlman dapre nosyon-an (*ratione*); dezyèmman, paske menm si pèrsòn-yo distenge dapre realite-a youn parapò a lòt, yo pa distenge dapre esans-la⁵⁵, se sa-k fè verite-a yo di an pròp pou pèrsòn Pitit-la pa diferan parapò a egzistans li ye-a apati esans-la; twazyèmman, paske menm si egzistan-an, inite-a, [[8]] verite-a ak bonte-a fè youn pi plis nan Bondye pase nan realite kreye-yo (kreati-yo), sa pa vle di paske yo distenge nan Bondye-a yo dwe distenge dapre realite-a nan realite kreye-yo : anefè sa rive osijè sa-yo ki pa oblije fè youn nan realite-a dapre nosyon-yo (*ratione*), tankou sajès-la ak puisans-la ki se menm nan Bondye dapre realite-a, poutan nan kreati-yo yo distenge dapre realite-a; men egzistan-an, inite-a, verite-a ak bonte-a, dapre nosyon-yo (*ratione*) dwe fè youn dapre realite-a, se sa-k fè nenpòt kote yo ta jwenn yo, reyèlman yo se youn, menm si yo fè youn ak plis pèfeksyon nan Bondye pase jan yo fè youn nan kreati-yo.

Dezyèm atik

Dezyèmman y-ap mande èske yo jwenn verite-a plis (prensipalman) nan entèlijans-la pase nan realite-yo ?⁵⁶ Epi yo wè se pa konsa : anefè, jan yo di-a⁵⁷, verite-a kapab chanje plas ak egzistan-an; men se nan realite-yo an premye yo jwenn egzistan-an plis pase nan nanm-nan; donk verite-a tou⁵⁸.

2. An plis, realite-yo pa nan nanm-nan dapre sa yo ye-a (*per essentiam*) men dapre « espès » yo (*per speciem*)⁵⁹, jan Filozòf-la di

⁵⁵ Dapre sa Bondye ye-a yo pa distenge, paske yo toulètwa se yon sèl Bondye-a.

⁵⁶ Sen Toma abòde menm kesyon sa-a nan *Super Perihermeneias*, I, lect. 3; *Super Metaphysicam*, VI, lect. 4.

⁵⁷ Cf. pi ro nan atik 1.

⁵⁸ Sa vle di se ta sitou nan realite-yo pou verite-a ta ye.

nan twazyèm liv *Osijè Nanm-nan*,⁶⁰; donk si verite-a se sitou (*principaliter*) nan nanm-nan yo jwenn li, li pa ta sa realite-a ye-a (*essentia rei*) men resanblans li (*similitudo*) ak « fòm entèlijib » li (*species*), epi verite-a se ta « fòm entèlijib » (*species*) egzistan-an ki kanpe nan egzistans-la an deyò nanm-nan. Men « fòm entèlijib » (*species*) realite-a ki egziste nan nanm-nan, yo pa kapab deklare-l (*praedicatur*) osijè realite ki an deyò nanm-nan, konsa yo pa kapab mete-l nan plas li (*convertitur*): anefè sa yo kapab deklare pou yon bagay yo kapab mete nan plas yon lòt, yo kapab deklare-l pou lòt-la tou (*converti enim est conversim praedicari*); donk yo pa ta kapab mete sa ki vre-a nan plas egzistan-an, [men sa-a] li fo.

3. An plis, tou sa ki nan yon bagay, li suiv konsekans sa li ladan-l nan; donk si verite se sitou (*principaliter*) nan nanm-nan li ye, lè sa-a kritè pou jwenn verite-a (*iudicium de veritate*) se dapre kalkil (*aestimatio*) nanm-nan li ta ye, epi konsa nou ta retounen nan erè ansyen filozòf-yo⁶¹ ki te konn di tout sa yon moun panse (*opinatur*) nan entèlijans-la se verite, epitou de [deklarasyon] kontradiktwa ta vre an menm tan (*simul*), [men sa-a] pa gen sans (*absurdum*)⁶².

4. An plis, si verite-a se sitou (*principaliter*) nan entèlijans-la li ye, fòk yo ta mete nan definisyon verite-a kichòy ki konsène (*pertinet*) entèlijans-la. Men Ogusten, nan liv *Solilòk-yo*⁶³ te repouse mòd definisyon ki ta tankou sa-a « Verite-a se sa ki jan yo wè-l la », paske dapre sa-a, sa yo pa ta wè-a li pa ta vre, men sa-a li fo jan sa parèt osijè ti ròch ki cache byen fon nan zantray tè-a; epi menm jan-an tou [Ogusten] repouse epi li rejte [definisyon] sa-a⁶⁴ « Verite-a se sa ki jan moun ki konnen-l nan wè-l si li vle epi li kapab konnen », paske dapre sa-a pa ta gen anyen ki vre andeyò sa moun ki konnen-an vle konnen epi kapab konnen; epi se menm rezònman-an (*ratio*) tou osijè tout lòt definisyon kote yo ta mete kichòy ki konsène (*pertinens*)

⁵⁹ *Species*-la se realite mantal ki sèvi entèlijans-la kòm enstriman pou li kapab lir anndan realite-a apati limyè « intèlèkt ajan »-an. Li se « fòm prezantatif » realite-a ki soti nan fòm sansib-la epi ki vin tounen fòm entèlijib, se nan li entèlijans-la ki imateryèl konnen realite-yo pou li kapab produi yon konsèp, epi pou li vin tounen imateryèlman sa li konsevwa-a (*intellectum in actu*), cf. nòt 42.

⁶⁰ Aristòt, *De anima*, III, c. 13 (431 b 28).

⁶¹ Filozòf sa-yo, dapre sa Aristòt di nan *Metafizik* li-a (IV, c. 9 epi 12 [1009 a 6 epi b 12]) se: Parmenid, Anagzagòr, Anpedòkl, Demokrit ak Protagoras; cf. Sen Toma, *Super Analyticorum posteriorum*, I, lect. 44.

⁶² *Absurdum* = paròl pou moun soud, donk ki pa gen sans pou li.

⁶³ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 888).

⁶⁴ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 888).

entèlijans-la : donk verite-a se pa sitou (*principaliter*) nan entèlijans-la li ye.

Okontrè (*contra*) Filozòf-la di nan sizyèm liv *Metafizik* li-a⁶⁵ « Sa ki fo-a ak sa ki vre-a se pa nan realite-yo [li ye] men nan lespri-a ».

2. An plis, « verite-a se adekwasyon realite-a ak entèlijans-la »⁶⁶; men adekwasyon sa-a pa ka egziste si se pa nan entèlijans-la; donk ni verite-a non plis [pa egziste] si se pa nan entèlijans-la. [[9]]

Solisyon. Antan n-ap di : nan sa yo di osijè anpil realite dapre analoji-a (*per prius et posterius*)⁶⁷, li pa nesesè pou sa ki kòz lòt yo resevwa anvan sa yo deklare pou yo tout-la (*communis*), men sa a kote premye nosyon (*ratio*) sa ki komen-an realize okonplè-a (*completum*), tankou yo di « *sanum* » (« an sante »)⁶⁸ toudabò osijè sa ki vivan-an (*animali*) kote an premye yo jwenn nosyon (*ratio*) sante-a realize nèt (*perfecta ratio*), menm si yo di remèd-la « *sana* » (« an sante »)⁶⁹ paske li produi « sante-a » (*effectiva sanitatis*)⁷⁰; epi se pou sa, kòm yo di « vre »-a osijè plizyè bagay dapre analoji-a (*per prius et posterius*)⁷¹, fòk yo di-l an premye osijè bagay kote yo jwenn nosyon (*ratio*) verite-a realize okonplè nèt-la (*completa ratio*). Men nenpòt ki mouvman ak nenpòt ki operasyon (travay) realize okonplè lè-l nan bout-li (*in termino*). Men mouvman kapasite pou konnen-an (*cognitivae virtutis*) se nan nanm-nan li bout (*terminatur*), - annehè, fòk sa yo konnen-an (*cognitum*) li nan sa ki konnen-an (*cognoscente*) dapre fason sa ki konnen-an (*per modum cognoscentis*)⁷² -, men mouvman « apeti »-a rive fin bout nan realite-a (*terminatur ad res*), se sa-k fè

⁶⁵ Aristòt, *Metafizik*, IV, c. 4 (1027 b 25).

⁶⁶ Cf. atik 1, definisyon filozòf juif-la, Izaak.

⁶⁷ *Per prius et posterius*, sa vle di dapre relasyon plis ou mwens, degre premye ak dezyèm, donk dapre yon « propòsyon » oubyen yon « lòd » = analoji ; cf. pi ro nòt 18.

⁶⁸ Egzanp sa-a sot nan Aristòt, *Metafizik*, IV, c. 1 (1003 a 35); *Topica*, I, c. 15 (106 b 33).

⁶⁹ *Sana* = bon pou sante, bay sante.

⁷⁰ La-a sen Toma bay yon egzanp apati fanmi mo ki gen nan laten-an kote relasyon youn sot nan lòt parèt klè ni nan mo-a ni nan ide-a: *sanus, sanitas, sanitare, insanus*, etc. Sa pa ka tradui egzakteman menm jan-an an kreyòl sou plan mo-yo, men ide-a klè. Nou ta bezwen pran yon lòt egzanp tankou « sen »: nosyon sa-a realize an premye nèt ale nan Bondye ki « twa fwa sen », men yo di-l pou moun-nan tou paske li kapab « vin sen », oubyen pou Sakreman-yo ki sèvi pou konfòme moun-nan ak Kris-la ki se « Sen Bondye-a ». Konsa sign Sakreman-yo « sen », batize yo « sen », Egliz-la « sen », Bondye « sen ».

⁷¹ *Per prius et posterius* = dapre sa-k anvan epi apre.

⁷² Se aplikasyon prensip skolastik ki di: « *Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis* » (Sen Toma, *Super Sententiarum*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 1, s.c. 1).

nan twazyèm liv *Osijè Nanm-nan*⁷³, Filozòf-la mete tankou yon sèk nan aktivite nanm-nan : sètadi realite ki an deyò nanm-nan mete entèlijans-la an mouvman, epi realite yo konprann-nan⁷⁴ mete « apeti » a (*appetitus*)⁷⁵ an mouvman epi « apeti »-a an tansyon pou-l rive nan realite kote mouvman-an te kòmanse-a; epi paske byen-an (*bonum*)⁷⁶ jan yo te di-a⁷⁷, li eksprime (*dicit*) oryantasyon (*ordo*) egzistan-an pou « apeti »-a, verite-a menm eksprime oryantasyon (*ordo*) pou entèlijans-la, se sa-k fè Filozòf-la di nan sizyèm liv *Metafizik* li-a⁷⁸ : byen-an ak mal-la egziste nan realite-yo, men vre-a ak fo-a egziste nan lespri-a. Annefè yo pa di yon realite se « vre » si se pa dapre li gen adekwasyon ak entèlijans-la, se sa-k fè yo jwenn verite-a an dezyèm nan realite-yo, epi an premye nan entèlijans-la.

Men fòk nou konnen jan yo konpare (*comparatur*) yon realite ak entèlijans « pratik »-la, se pa konsa yo fè-l ak entèlijans « spekulatif »-la⁷⁹ : ane fè, entèlijans pratik-la se kòz realite-a, se sa-k fè li se mezi realite ki fèt dapre li-a, men entèlijans spekulatif-la, paske li resevwa apati realite-yo, se kòm si se realite-yo menm ki mete-l an mouvman, konsa realite-a mezire-l; sa montre (*patet*) realite natirèl-yo kote entèlijans-nou resevwa konesans-la, se yo menm ki mezire entèlijans-nou jan yo di nan dizyèm liv *Metafizik*-la⁸⁰, men yo menm se entèlijans Bondye-a ki mezire yo, se la tout bagay egziste tankou tout èv (*artificiata*) nan entèlijans atis-la (*artificis*)⁸¹ : konsa donk entèlijans Bondye-a bay mezi, li pa resevwa mezi (*mensurans non mensuratus*), realite natirèl-yo menm yo bay mezi epi yo resevwa mezi (*mensurans et mensurata*), men entèlijans nou resevwa mezi epi li pa bay mezi pou realite natirèl-yo, men sèlman pou atifisyèl-yo. Donk realite natirèl-la vin kanpe (*constituta*) ant de entèlijans, yo va di li se « vre » dapre adekwasyon-l ak toulède : dapre adekwasyon-l ak entèlijans Bondye-a yo va di li « vre », poutèt li ranpli [fonksyon] entèli-

⁷³ Aristòt, *De anima*, III, 15 (433 a 14).

⁷⁴ Sa entèlijans-la kapte-a, sa li konprann-nan, realite yo « entèlije »-a.

⁷⁵ *Appetitus* = puisans ki vle rive pran-an.

⁷⁶ *Bonum* = sa ki bon-an, bonte-a.

⁷⁷ Cf. pi ro atik 1.

⁷⁸ Aristòt, *Metafizik*, VI, c. 4 (1027 b 25).

⁷⁹ Konsa sen Toma entrodui de nosyon sa-yo ki kapital pou refleksyon l-ap fè sou verite-a: distenksyon ant travay entèlijans-la fè lè l-ap chèche konnen realite-a (*spekulatif*) epi travay li fè lè l-ap chèche transfòme, aji sou realite-a (*pratik*).

⁸⁰ Aristòt, *Metafizik*, X, c. 2 (1053 a 31).

⁸¹ Averoès, *Metafizik*, XII, comm. 36 (VIII, 318 M) jan Sen Toma di nan *Super Sententiarum*, II, d. 15, k. 1, a. 2.

jans Bondye-a te mete-l pou-l fè-a, jan Ansèlm (Anselme) montre nan liv *Osiyè Verite-a*⁸² epi Ogusten nan liv *Osiyè Vrè relijyon-an*⁸³, epi Avisèn nan definisyon li bay-la⁸⁴, sètadi « verite nenpòt ki realite se pròp karakteristik (*proprietas*) egzistans li dapre sa ki etabli nan li »; men yo di realite-a vre dapre adekwasyon-l ak entèlijans moun-nan, poutèt dapre sa-l ye li fè [entèlijans-la] fè yon kalkil ki vre (*veram aestimationem*) osiyè li, menm jan, okontrè, yo di realite-a fo [si] dapre sa-l ye li fè yo wè sa-l pa ye oubyen jan-l pa ye, dapre sa senkyèm liv *Metafizik*-la di⁸⁵. Konsa premye nosyon (*ratio*) verite-a li rete (*inest*) dabò (*per prius*) plis nan realite-a pase dezyèm [nosyon-an], paske toubadò se konparezon-l (*comparatio*) ak entèlijans Bondye-a anvan [entèlijans] moun-nan : se sa-k fè, menm si entèlijans moun-nan pa-t egziste, kanmenm yo t-ap di realite-yo se « vre » parapò (*in ordine ad*) a entèlijans Bondye-a; men si yo ta vle konprann pou retire toulède entèlijans-yo, antan realite-yo ta rete, - bagay ki enposib -, lè sa-a nan okenn fason nosyon (*ratio*) verite-a pa ta kapab rete. [[10]]

1. Donk repons pou premye [objeksyon-an] sèke, jan sa parèt dapre sa nou sot di-a, se osiyè entèlijans ki vre-a yo di verite-a toudabò (*per prius*) epi apre sa osiyè realite-a ki koresponn a li-a (*sibi adaequata*), epi nan toulède fason-yo li kapab chanje plas ak egzistan-an (*convertitur cum ente*), men diferan manyè, paske lè yo di-l osiyè realite-yo, li chanje plas ak egzistan-an apati atribisyon-an (*per praedicationem*), - anefè tout egzistan koresponn ak entèlijans Bondye-a (*adaequatum intellectui divino*) epi li kapab koresponn (*adaequare*) ak entèlijans moun-nan, epi visvèsa -, men si yo pran-l (*accipiatur*) dapre yo di-l osiyè entèlijans-la, konsa li kapab chanje plas ak egzistan ki an deyò nanm-nan, li pap fè sa dapre atribisyon-an (*per praedicationem*) men dapre konsekans ki suiv-la (*per consequentiam*)⁸⁶, se sa ki fè pou nenpòt ki entèlijans ki vre fòk gen yon egzistan ki koresponn (*respondeat*), epi visvèsa.

2. Konsa solisyon pou dezyèm-nan parèt.

3. Pou twazyèm-nan antan n-ap di : sa ki nan yon lòt pa suiv sa li ladan-l nan, sof lè prensip ki koze-l yo se la yo ye : kòm se solèy-la, antan-l sou pa deyò, ki koz limyè-a nan lè-a, limyè-a suiv

⁸² Ansèlm, *De veritate*, c. 7 (PL 158, 475 B-C).

⁸³ Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 151).

⁸⁴ Avisèn, *Metafizik*, VIII, c. 6 (f. 100ra A).

⁸⁵ Aristòt, *Metafizik*, V, c. 29 (1024 b 21).

⁸⁶ Cf. Aristòt, *Praedicamenta (Categoriae)*, c. 12 (14 b 11). Sa vle di a kondisyon gen kichòy ki koresponn nan realite-a ak sa entèlijans-la deklare-a.

mouvman solèy-la plis pase [mouvman] lè-a; menm jan-an tou, verite-a se realite-yo ki koze-l nan nanm-nan, li pa suiv kalkil (*aestimationem*) nanm-nan men egzistans realite-yo « paske se dapre realite-a egziste oubyen pa-egziste, yo kapab di fraz-la vre ou fo »⁸⁷, se menm jan-an tou pou entèlijans-la.

4. Pou katriyèm-nan antan n-ap di : Ogusten pale osijè vizyon entèlijans moun-nan, verite realite-a pa depann de li : anefè gen anpil realite entèlijans nou pa konnen. Men pa gen okenn realite entèlijans Bondye pa konnen an akt epi entèlijans moun-nan an puisans, dapre yo ta kapab di entèlèkt ajan-an « se sa kote tout bagay fèt », entèlèkt posib-la « se sa kote tout bagay kapab vin fèt » (« *quo est omnia facere* » - « *quo est omnia fieri* »)⁸⁸ : se sa-k fè nan definisyon realite ki vre-yo yo kapab mete vizyon entèlijans Bondye-a an akt, men [yo pa kapab mete] entèlijans moun-nan sof an puisans, jan sa parèt apati [sa nou sot di] pi ro-a.

Twazyèm atik

T wazyèmman y-ap mande èske verite-a se sèlman nan entèlijans k-ap konpoze epi divize-a li ye?⁸⁹ Epi yo wè se pa sa : anefè, yo di sa ki vre-a dapre konparezon (*comparationem*)⁹⁰ egzistans-an ak entèlijans-la, men premye konparezon (*comparatio*) kote entèlijans-la konpare ak realite-a, se dapre li fòmè⁹¹ « esans » realite-yo (*quiditates rerum*) lè li konsevwa (*concipiendo*) definisyon-yo; donk se nan operasyon entèlijans sa-a yo jwenn sa ki vre-a prensipalman epi an premye.

2. An plis, « verite-a se korespondans (*adaequatio*) realite-a ak entèlijans-la »⁹²; men menm jan entèlijans k-ap konpoze epi divi-

⁸⁷ Cf. Aristòt, *Praedicamenta (Categoriae)*, c. 5 (4 b 8) epi c. 12 (14 b 21) dapre tradiksyon Boès fè-a jan sen Toma di nan *De potentia*, k. 3, a. 17, ag. 29.

⁸⁸ Aristòt, *De anima*, III, c. 5 (430 a 14); cf. Sen Toma d'Aken, *Summa theologiae*, I, k. 79, a. 3, s. c. 1.

⁸⁹ Sen Toma trete menm kesyon sa-a nan *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 2; *Super Sententiarum*, I, d. 19, k. 5, a. 1, ad 7; *Super Perihermeneias*, I, lect. 3; *Super De anima*, III, lect. 11; *Super Metaphysicorum*, VI, lect. 4.

Osiyè entèlijans k-ap konpoze-a, cf. Aristòt, *De anima*, III, c. 11 (430 a 27).

⁹⁰ *Comparatio*-a vle di mete an relasyon, etabli yon rapò ant de realite ki sanble, ki parèy (*par, paris*), ki menm jan, ki fè pè tankou yon pè soulye.

⁹¹ « Fòmè », se konsa Arab-yo te rele operasyon entèlijans sa-a (« fòmasyon ») dapre sa sen Toma ansegne nan *De spiritualibus creaturis*, a. 9 ad 6; cf. Averroès, *De anima* III comm. 21 (VII, 166 B); Aristòt, *De anima*, III, c. 6 (430 a 26).

⁹² Dapre filozòf juif-la, Izaak, cf. pi ro a. 1.

ze-a kapab koresponn (*potest adaequari*) ak realite-yo, konsa tou entèlijans-la lè l-ap konprann (*intelligens*) kisa realite-yo ye (*quiditates rerum*); donk verite-a se pa sèlman nan entèlijans k-ap konpoze-a epi divize-a li ye.

Men nan sans kontrè sa yo di nan katriyèm liv *Metafizik*-la⁹³ : « verite-a ak foste-a se pa nan realite-yo men nan lespri-a (*mente*); pou [konsèp] ki senp-yo menm epi ‘kisa-li-ye-a’, pa menm nan lespri-a ».

2. An plis, nan twazyèm liv *Osijè Nanm-nan*⁹⁴, « se nan konpreansyon (*intelligentia*) sa ki pa kapab divize-yo, se la ki pa gen sa ki vre ak sa ki fo ».

Repons. Antan n-ap di : menm jan yo jwenn verite-a an premye nan entèlijans-la pase nan realite-yo, se konsa tou yo jwenn li an premye nan entèlijans k-ap konpoze oubyen divize-a pase nan akt entèlijans-la k-ap fòme ‘kisa-li-ye’ realite-yo (*quiditatem rerum* = definisyon). Annefè, nosyon (*ratio*) verite-a konsiste nan adekwasyon (*in adaequatione*) realite-a epi entèlijans-la; [[11]] menm bagay-la pa kapab koresponn (*adaequatur*) ak pròp tèt li, men korespondans-la (*aequalitas*) se ant divès realite li egziste; se sa ki fè yo jwenn nosyon (*ratio*) verite-a an premye nan entèlijans-la kote toudabò entèlijans-la kòmanse gen kichòy an pròp, realite-a menm pa genyen-l an deyò nanm-nan, men kichòy ki koresponn a li (*ei correspondens*) k-ap chèche rive nan adekwasyon-an. Men entèlijans-la k-ap fòme ‘kisa-li-ye’ realite-yo pa gen anyen dèt pase resanblans (*similitudinem*) realite ki egziste an deyò nanm-nan, menm jan ak [senk] sansyo lè yo resevwa espès sansib-la (*speciem sensibilis*)⁹⁵. Men lè li kòmanse jije osijè realite li kapte-a (*de re apprehensa*), lè sa-a, jijman entèlijans-la menm se kichòy ki pròp a li yo pa jwenn an deyò [entèlijans-la] nan realite-a; men lè [jijman-an] koresponn (*adaequatur*) ak sa ki an deyò [entèlijans-la] nan realite-a, yo di jijman-an se verite; lè sa-a entèlijans-la jije osijè realite li kapte-a (*apprehensa*) lè li di kichòy egziste (*esse*) oubyen pa egziste (*non esse*), se sa ki entèlijans k-ap konpoze-a epi divize-a : se sa-k fè tou Filozòf-la di nan sizyèm liv *Metafizik*-la⁹⁶ « konpozisyon ak divizyon se nan entèlijans-la li ye,

⁹³ Aristòt, *Metafizik*, VI, c. 4 (1027 b 25).

⁹⁴ Aristòt, *De anima*, III, c. 6 (430 a 26).

⁹⁵ Cf. nòt 42.

⁹⁶ Aristòt, *Metafizik*, VI, c. 4 (1027 b 29).

se pa nan realite-yo ». Se pou sa tou yo jwenn verite-a an premye nan konpozisyon ak divizyon entèlijans-la.

An dezyèm epi apre, yo kapab di verite-a nan entèlijans-la kap fòme 'kisa-li-ye' realite-yo (*quiditates rerum*) oubyen definisyon-yo⁹⁷. Konsa yo di yon definisyon vrè oubyen fo poutèt (*ratione*) konpozisyon-an vre oubyen fo, tankou paregzanp lè yo di li se definisyon sa li pa ye, tankou si yo ta mete definisyon sèk-la (sikonferans-la) pou triang-nan, oubyen lè divès pati definisyon-an pa kapab konpoze youn ak lòt, kòm si yo ta di definisyon yon realite se ta 'animal ensansib' : konpozisyon sa-a ki ta vle di kèk animal pa ta gen okenn nan senk sans-yo, li fo. Epi konsa yo pa di definisyon-an vrè oubyen fo si se pa parapò a (*per ordinem ad*) konpozisyon-an, menm jan tou yo di realite-a vre parapò a (*per ordinem ad*) entèlijans-la.

Apati sa nou sot di-a, sa parèt klè yo di verite-a an premye osijè konpozisyon oubyen divizyon [nan] entèlijans-la; an dezyèm, yo di-l osijè definisyon realite-yo dapre nan definisyon-yo kapab genyen konpozisyon ki vre oubyen fo; an twazyèm, osijè realite-yo dapre yo koresponn (*adaequatur*) ak entèlijans Bondye-a oubyen yo fèt natirèlman pou yo ta koresponn (*adaequari*) ak entèlijans mounnan; an katriyèm, yo di-l osijè mounnan poutèt li kapab chwazi sa ki vre-yo, oubyen lè nan sa l-ap di, nan sa l-ap fè, li fè yon kalkil (*existimationem*) osijè pròp tèt li oubyen osijè lòt-yo ki swa vre swa fo. Mo-yo menm (*voces*) yo deklare yo vre menm jan ak konsèp (*intellectus*) yo signifye-a (*significant*).

1. Pou premye [objeksyon-an] donk, n-ap di, menm si fòmasyon 'kisa-li-ye-a' se premye operasyon entèlijans-la, poutan nan li, entèlijans-la pa gen kichòy ki an pròp pou li ki ta kapab koresponn (*adaequari*) ak realite-a, epi poutèt sa se pa la verite-a ye nan osans pròp.

2. Epi konsa solisyon-an parèt klè pou dezyèm-nan.

Katriyèm atik

Katriyèmman y-ap mande èske se yon sèl verite ki egziste ki fè tout bagay vre?⁹⁸ Epi yo wè se konsa : anefè, Ansèlm di nan liv *Osiyè verite-a*⁹⁹: menm jan tan-an ye parapò a tout bagay ki tanporèl-yo, se konsa verite-a ye parapò a realite ki vre-yo; menm jan

⁹⁷ Cf. Aristòt, *Metafizik*, V, c. 22 (1024 b 17).

⁹⁸ Lòt kote Sen Toma trete menm kesyon-an: *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 6; *Super Sententiarum*, I, d. 19, k. 5, a. 2.

⁹⁹ Ansèlm, *De veritate*, c. 13 (PL 158, 486 C).

tan-an ye parapò a tout bagay ki tanporèl-yo sèke se yon sèl tan-an; donk se konsa verite-a ye parapò a tout sa ki vre-yo, pou se yon sèl verite ki genyen.

2. Men li t-ap di gen yon doub fason pou yo di verite-a : yon fason dapre li se menm bagay ak egzistans realite-a, jan Ogusten defini-l nan liv *Solilòk-yo*¹⁰⁰ « Verite se sa ki egziste-a », epi konsa fòk gen plizyè verite menm jan gen plizyè esans realite-yo (*plures essentialium rerum*); yon lòt fason dapre se nan entèlijans-la li eksprime-l, [[12]] jan Ilèr (Hilaire) defini li-a¹⁰¹ « Verite-a se sa ki manifeste egzistans-la (*Verum est declarativum esse*) », epi konsa, kòm anyen pa kapab manifeste kichòy bay entèlijans-la si se pa dapre fòs (*secundum virtutem*) premye verite Bondye-a, tout verite-yo nan yon sèten sans se yon sèl nan mete entèlijans-la an mouvman, menm jan tout koulè-yo se yon sèl nan mete vizyon-an an mouvman dapre se poutèt yon sèl limyè-a yo mete-l an mouvman. - Men okontrè, tan-an se yon sèl kantite (*unum numero*) pou tout sa ki tanporèl-yo; donk si verite-a parapò a realite ki vre-yo se menm jan li ye ak tan-an parapò a sa ki tanporèl yo, fòk tout sa ki vre-yo fè youn dapre kantite-a nan verite-a, sa pa ta sifi pou tout verite-yo ta youn nan mete an mouvman oubyen ta youn nan modèl-la (*in exemplari*).

3. An plis, Ansèlm rezone (*argumentatur*) konsa nan liv *Osiyè verite-a*¹⁰²: si pou plizyè sa ki vre-yo ta gen plizyè verite, fòk verite-yo ta chanje dapre varyete sa ki vre-yo; men verite-yo pa chanje poutèt varyete realite ki vre-yo, paske lè yo detwi realite ki vre oubyen kòrèk-la (*destructis rebus veris vel rectis*), menm lè sa-a verite-a oubyen dwati-a (*rectitudo*) ki te fè yo vre oubyen kòrèk-la (*rectum*) toujou rete; donk se yon sèl verite sèlman ki egziste. Li prouve fraz entèmedyè-a (*minorem = minè*)¹⁰³ poutèt lè yo detwi sign-nan, dwati

¹⁰⁰ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 889); cf. pi ro, a. 1.

¹⁰¹ Ilèr, *De Trinitate*, V, c. 3 (PL 10, 131 C).

¹⁰² Ansèlm, *De veritate*, c. 13 (PL 158, 484 C).

¹⁰³ Nan yon rezònman lojik (« silojism ») dwe genyen yon premye fraz, yon premye deklarasyon yo rele « majè » ki inivèsèl, yon dezyèm fraz/deklarasyon yo rele « minè » ki mwens inivèsèl, epi apre sa se « konklizyon »-an ki jayi tousuit nan lespri-a atravè relasyon li tabli ant « majè »-a ak « minè »-a. Tankou paregzanp :

<i>Majè</i> :	Tout moun kapab mouri
<i>Minè</i> :	Sokrat se yon moun
<i>Konklizyon</i> :	Donk Sokrat kapab mouri.

Rezònman-an se akt lespri-a kote entèlijans-la avanse sot nan sa-l konnen deja ale nan sa li pa-t ankò konnen : « *Procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam* » (Sen Toma d'Aken, *Summa theologiae*, I, q. 179, a. 8; cf. q. 58, a. 3).

signifikasyon-an toujou rete, paske sa kòrèk pou-l signifye sa sign sa-a te signifye-a; epi pou menm rezon-an, lè yo detwi nenpòt sa ki vre oubyen dwat, dwati-li ak verite-li rete.

4. An plis, nan kreati-yo, anyen pa kapab sa li se verite pou li-a, tankou verite moun-nan se pa yon moun ni verite chèn-a se pa yon chèn; men nenpòt ki kreati¹⁰⁴ vre; donk okenn kreati (*ens creatum*) pa yon verite; donk tout verite se andeyò kreasyon-an li ye (*omnis veritas est increatum*), epi konsa se yon sèl verite sèlman ki egziste.

5. An plis, pa gen anyen ki pi gran pase lespri moun-nan sof Bondye, jan Ogusten di-a¹⁰⁵; men jan Ogusten prouve-l nan liv *Soliloquy*¹⁰⁶, verite-a pi gran pase lespri moun-nan, paske yo pa kapab di li ta pi piti poutèt lè sa-a se lespri moun-nan ki ta jije verite-a, epi sa-a fo, - anefè li pa jije-li, men [li jije] dapre [verite-a], menm jan jij-la pa jije lalwa-a men dapre [lalwa-a], jan li menm li di nan liv *Osijè vrè relijyon-an*¹⁰⁷ -; menm jan-an tou yo pa kapab di li egal a li, paske nanm-nan jije tout bagay dapre verite-a, li pa jije tout bagay dapre pròp tèt pa-l; donk pa gen verite sof Bondye, se pou sa se yon sèl verite sèlman ki egziste.

6. An plis, Ogusten prouve nan liv *Katrentwa kesyon-yo (LXXXIII Quaestionum)*¹⁰⁸ yo pa kapte (*percipitur*) verite-a apati [senk] sans kò-a, konsa : se sèlman sa ki kapab chanje [senk] sans-yo kapte (*percipitur*); men verite-a pa gen chanjman; donk yo pa kapab kapte-l (*percipitur*) apati sans-yo. Li posib pou fè menm rezonman-an [konsa]: tout sa yo kreye kapab chanje; men verite-a pa kapab chanje; donk se pa yon kreati (*creatura*); donk se yon realite an deyò kreasyon-an (*res increata*); donk se yon sèl verite ki egziste.

7. An plis, menm kote-a, Ogusten rezone sou menm bagay-la konsa : « pa gen anyen ki sansib ki pa ta genyen kichòy ki sanble fo yon fason pou yo pa kapab rekonèt li, anefè, antan mwen neglije anpil lòt bagay, tout sa nou santi gras a kò-a, menm lè yo pa prezan nan sans-yo, imaj-yo afekte nou (*patimur*) tankou si tout bon yo te la, swa nan somèy swa nan kòlè »; men verite-a pa gen kichòy ki sanble fo; donk sans-yo pa sèvi pou kapte (*percipitur*) verite-a. Yo ka rezone menm jan-an konsa : tout kreati gen kichòy ki sanble fo poutèt li gen kèk defo;

¹⁰⁴ *Ens creatum* = egzistan kreye = kreati.

¹⁰⁵ Paregzanp nan *De libero arbitrio*, I, c. 10 (PL 32, 1233); *ibid.*, II, c. 6 (PL 32, 1248); *De Trinitate*, XV, c. 1 (PL 42, 1057).

¹⁰⁶ An realite se ta pito nan liv *De libero arbitrio*, II, c. 12 (PL 32, 1259).

¹⁰⁷ Ogusten, *De vera religione*, c. 31 (PL 34, 148).

¹⁰⁸ Ogusten, *LXXXIII Quaestionum*, k. 9 (PL 40, 13).

donk anyen ki kreye pa kapab vre, epi konsa se yon sèl verite sèlman ki egziste.

Men okontrè, Ogusten [di] nan liv *Osiyè vrè relijyon-an*¹⁰⁹, « Menm jan resanblans-la se fòm sa-k sanble-yo, konsa verite-a se fòm sa ki vre-yo »; men pou plizyè sa-k sanble gen plizyè resanblans; donk pou plizyè sa ki vre gen plizyè verite. [[13]]

2. An plis, menm jan tout verite kreye dekoule (*derivatur*) sot nan yon verite ki an deyò kreasyon-an (*increatea*) tankou dapre yon modèl (*exemplariter*), epi se apati la li gen verite pa-l, konsa tout limyè entèlijib dekoule apati premye limyè an deyò kreasyon-an tankou dapre yon modèl (*exemplariter*) epi li gen fòs pou li fè wè aklè (*vim manifestandi habet*); men nou di gen plizyè limyè entèlijib jan sa parèt dapre Deni (*Dionysium*)¹¹⁰; donk sa montre nan menm fason-an se pou yo dakò tou senpleman gen plizyè verite.

3. An plis, koulè-yo, menm si yo mete vizyon-an an mouvman apati fòs (*virtute*) limyè-a, poutan osans pròp (*simpliciter*) yo di se plizyè koulè ki genyen epi yo diferan, yo pa kapab di se yon sèl yo ye sof dapre yon sèten rapò (*secundum quid*); donk, menm si tout verite kreye-yo ekspriye yo nan entèlijans-la dapre fòs (*virtute*) premye verite-a, poutan yo pa kapab di se yon sèl verite si se pa dapre yon sèten rapò (*secundum quid*).

4. An plis, menm jan verite kreye-a pa kapab manifeste-l nan entèlijans-la si se pa ak fòs (*virtute*) verite ki an deyò kreati-yo (*increatea*), konsa tou okenn puisans nan kreati-yo pa kapab fè anyen si se pa ak fòs (*virtute*) puisans ki an deyò kreasyon-an (*potentiae increatae*); nan okenn fason nou pa kapab di tout sa-yo ki gen puisans se yon sèl puisans; donk nan okenn fason nou pa kapab di tout sa ki vre-yo se yon sèl verite-a yo ye.

5. An plis, yo mete Bondye an relasyon (*comparatur*) ak realite-a nan dispozisyon twa kòz-yo, sa vle di efisyen (*effectivae*), egzanzplè (*exemplaris*) epi final (*finalis*), epi dapre sa ki an pròp pou yo chak (*appropriationem*), yo rapòte egzistans realite-yo a Bondye tankou kòz efisyen, verite-a tankou kòz modèl (egzanplè), bonte-a tankou kòz final, menm-si sa ki sengilye-yo kapab rapòte a sa ki sengilye-yo dapre ekspresyon langaj-la; men nan okenn ekspresyon langaj-la (*locutionis*) nou pa di tout byen se yon sèl bonte, tout egzistans yo se yon sèl egzistan; donk nou pa kapab di non plis tout sa ki vre-yo se yon sèl verite-a.

¹⁰⁹ Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 152).

¹¹⁰ Deni, *De caelestia hierarchia*, c. 13, 3 (PG 3, 301 D; Dion. 956).

6. An plis, menm si se nan yon sèl verite an deyò kreati-yo (*increata*) kote tout verite kreye-yo pran modèl (*exemplantur*), poutan se pa menm fason-an yo pran modèl apati li, paske menm lè li gen menm dispozisyon-an pou yo tout (*similiter se habeat*), poutan yo tout pa nan menm dispozisyon-an parapò a li, jan yo di nan liv *Osijè kòz-yo (De causis)*¹¹¹ : se sa-k fè se nan fason diferan verite nesèsè-yo ak verite kontenjan-yo (*contingentium*)¹¹² pran modèl apati li; men divès fason pou imite modèl Bondye-a fè gen divèsite nan realite kreye-yo; donk osans pròp (*simpliciter*) gen plizyè verite kreye.

7. An plis, « verite se adekwasyon realite-a ak entèlijans-la »; men sa-yo ki diferan dapre espès-la (*specie*) pa kapab yon sèl korespondans (*adaequatio*) ak entèlijans-la; donk kòm realite ki vre-yo diferan dapre espès-la, li pa posib pou se yon sèl verite ki egziste pou tout verite-yo

8. An plis, Ogusten di nan douzyèm liv *Osijè Trinite-a (De Trinitate)*¹¹³ ‘Nou dwe kwè nati lespri moun-nan an rapò tèlman sere ak realite entèlijib-yo, sa fè se nan yon limyè spesyal (*sui generis*) li wè tout sa li konnen-yo’; men limyè ki pèmèt nanm nan konnen tout bagay se verite-a; donk verite-a nan menm kategori-prensipal nanm-nan, epi konsa fòk verite-a se yon realite kreye : se sa-k fè nan diferan kreati gen diferan verite.

Repons. Antan n-ap di : jan sa parèt nan sa nou sot di-yo¹¹⁴, yo jwenn verite-a osans pròp (*proprie*) nan entèlijans moun-nan oubyen Bondye, menm jan sante-a nan animal-yo; nan lòt realite-yo menm yo jwenn verite-a poutèt relasyon ak entèlijans-la, tankou yo di « sante »-a¹¹⁵ osijè kèk lòt bagay paske yo retabli oubyen yo konsève sante animal-yo. Donk verite-a nan entèlijans Bondye-a osans pròp (*proprie*) epi an premye; nan entèlijans moun-nan menm, osans pròp men an dezyèm; nan realite-yo osans figure (*improprie*) epi an dezyèm, paske li pa egziste si se pa an rapò ak lòt de verite-yo. Donk verite entèlijans Bondye-a se sèlman yon sèl, apati li plizyè verite dekoule nan entèlijans moun-nan, [[14]] « menm jan apati vizaj yon sèl moun-nan vin gen plizyè resanblans nan glas-la », jan kòmantè-a di

¹¹¹ Nan kòmantè Averoès-la, Comm. 24 (23).

¹¹² *Nesèsè* ak *kontenjan*, se de nosyon fondamantal pou konprann refleksyon sen Toma-yo. *Contingentia* vle di sa ki rive ki te kapab pa rive tou, sa ki egziste ki te kapab pa egziste, donk sa ki pa nesèsè (*neceste* soti nan *ne-cedo* = sa ki pa sispann).

¹¹³ Ogusten, *De Trinitate*, XII, c. 15 (PL 42, 1011).

¹¹⁴ Cf. pi ro-a, a. 2.

¹¹⁵ Egzanp Aristòt-yo deja prezante pi ro-a nan atik 2, *Metafizik*, IV, c. 1 (1003 a 35).

(*glosa*)¹¹⁶ osijè pasaj sa-a « Verite-a diminye nan pami pitit moun-yo »¹¹⁷; verite-yo menm ki nan realite-yo yo plizyè menm jan ak egzistans realite-yo.

Men verite yo di osijè realite-yo an konparezon (*in comparatione*) ak entèlijans moun-nan, li rive yon jan aksidantèl pou realite-yo, paske si sa ta fèt pou entèlijans moun-nan pa ta egziste oubyen pa ta kapab egziste, menm lè sa-a realite-a t-ap kontinye rete nan sa-li-ye-a (*essentia*); men verite yo di osijè yo parapò a (*in comparatione ad*) entèlijans Bondye-a, li akonpagne yo yon fason inseparab (*inseparabiliter concomitatur*), paske yo pa menm kapab kanpe nan egzistans-la si se pa gras a entèlijans Bondye-a ki produi yo nan egzistans-la. Donk verite realite-a rete an premye nan rapò ak entèlijans Bondye-a plis pase ak [entèlijans] moun-nan, paske li an rapò ak entèlijans Bondye-a tankou ak kòz li, parapò ak entèlijans moun-nan menm tankou ak yon efè paske entèlijans-la resevwa konesans-la apati realite-yo : donk konsa, yo di nenpòt ki realite se verite prensipalman sitou parapò a verite entèlijans Bondye-a plis pase parapò a verite entèlijans moun-nan. Donk si yo pran (*accipiatur*) verite-a osans pròp (*proprie dicta*) dapre sa ki fè tout bagay se vre prensipalman-an, lè sa-a tout bagay se vre dapre yon sèl verite-a, sa vle di verite entèlijans Bondye-a : epi se konsa Ansèlm pale osijè verite-a nan liv *Osiyè verite-a (De veritate)*¹¹⁸; men si yo pran (*accipiatur*) verite-a osans pròp dapre jan yo di realite-a se vre an dezyèm-nan, lè sa-a gen plizyè verite pou plizyè sa ki vre-yo, epi menm plizyè verite pou yon sèl sa ki vre nan diferan nanm; si yo pran verite-a nan sans figure (*impropre dicta*) dapre jan yo di tout bagay se vre-a, lè sa-a gen plizyè verite pou plizyè sa ki vre-yo, men sèlman yon verite pou chak sa ki vre. Yo rele (*denominatur*) realite-yo ‘sa ki vre’, apati verite ki nan entèlijans Bondye-a oubyen nan entèlijans moun-nan tankou yo deklare (*denominatur*) yon manje ‘bon pou sante’ (*sanus*) apati sante ki nan animal-yo, men se pa tankou yon fòm ki ta anndan-l menm (*forma inhaerenti*); men apati verite ki nan realite-a menm, ki pa anyen dèt pase yon egzistans ki koresponn a (*adaequata*) entèlijans-la oubyen entèlijans-la k-ap koresponn a li menm, yo deklare-l (*denominatur*) tankou si se yon fòm ki anndan-l (*forma inhaerente*), tankou yo di manje-a ‘bay sante’ (*sanus*) apati kalite li, ki fè yo di li ‘bon pou sante’ (*sanus*).

¹¹⁶ Petrus Lombardus, *Glossa super Ps. XI,2* (PL 191, 155 A).

¹¹⁷ *Psòm* 11,2.

¹¹⁸ Ansèlm, *De veritate*, c.3 (PL 158, 484 c).

1. Pou premye-a donk n-ap di : tan-an konpare (*comparatur*) ak realite tanporèl-yo, tankou mezi-a parapò a sa yo mezire-a; se sa ki montre klè Ansèlm t-ap pale osijè verite sa-a ki se mezi tout realite ki vre-yo, epi sa-a li se yon sèl dapre kantite-a, menm jan tan-an se yon sèl, dapre konklizyon dezyèm agiman-an (*argumento*). Men verite ki nan entèlijans moun-nan oubyen nan realite-yo menm, li pa konpare (*comparatur*) ak realite-a tankou mezi eksteryè epi ki ta an komen ak sa ki jwenn mezi-a, men swa tankou sa yo mezire parapò a mezi-a, jan sa ye osijè verite entèlijans moun-nan, epi konsa fòk li varye dapre varyete realite-yo; swa tankou mezi ki anndan, jan sa ye osijè verite ki nan realite-yo yo menm, epi mezi sa-yo menm fòk yo miltipliye (*plurificari*) dapre divèsite sa yo mezire-yo, tankou gen divès dimansyon pou divès kò-yo.

2. Pou dezyèm-nan nou dakò.

3. Pou twazyèm-nan antan n-ap di verite ki rete lè yo ta detwi realite-yo, se verite entèlijans Bondye-a : epi sa-a osans pròp (*simplificiter*) se yon sèl dapre kantite-a; verite-a menm ki nan realite-yo oubyen nan nanm-nan li varye dapre varyete realite-yo.

4. Pou katriyèm-nan, antan n-ap di, lè yo di 'okenn realite pa pròp verite pa-l', yo konprann sa (*intelligitur*) osijè realite ki gen egzistans-yo okonplè nan nati-a, tankou lè yo di 'okenn realite pa pròp egzistans li' : epi egzistans realite-a se yon sèten realite kreye li ye; epi menm jan-an verite realite-a se yon kichòy kreye li ye.

5. Pou senkyèm-nan, antan n-ap di : verite sa-a nanm-nan jije tout bagay apati li-a, se premye verite-a : anefè menm jan apati verite entèlijans Bondye-a espès realite-yo deja natirèlman koule (*effluunt*) nan entèlijans anj-yo pou yo konnen tout bagay dapre [espès] sa-yo¹¹⁹, konsa tou apati entèlijans Bondye-a verite premye prensip-yo vin soti (*procedit*) tankou dapre modèl-yo (*exemplariter*) antre nan entèlijans nou, se dapre yo [[15]] nou jije tout bagay; epi paske nou pa ta kapab jije gras a yo¹²⁰ si se pa-t poutèt yo se resanblans premye verite-a, se pousa nou di se dapre premye verite-a nou jije osijè tout bagay.

¹¹⁹ Cf. pi lwen, *De veritate*, k. 8, a. 9: *Utrum formae per quas angeli cognoscunt res materiales sint innatae vel a rebus acceptae* (Èske fòm ki pèmèt anj-yo konnen realite materyèl-yo [anj-yo] tou fèt ak yo oubyen yo resevwa-yo apati realite-yo?). Wè tou pi lwen, k. 19, a. 1 epi 2, osijè konesans nanm separe-a.

¹²⁰ Gras a verite premye prensip-yo.

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di : verite sa-a ki san chanjman-an (*immutabilis*) se premye verite-a, epi sa-a, [senk] sans-yo pa kapab kapte-l ni se pa yon kichòy kreye li ye.

7. Pou setyèm-nan, antan n-ap di : verite kreye-a li menm pa gen kichòy ki ta sanble fo, menm si kreati-a ta gen nenpòt kichòy ki sanble fo : anefè, nan menm mezi yon kreati gen kichòy ki sanble fo, nan menm mezi sa-a li gen defo¹²¹; men verite-a se pa dapre pati ki defisyan nan realite-a li soti, men dapre li kite (*recedit*) defo li pou li vin konfòm ak premye verite-a.

1. Pou premye objeksyon yo te fè nan sans kontrè-a, antan n-ap di : yo jwenn resanblans pròp-la nan toulède sa-k sanble-yo; verite-a menm kòm li se yon konvnan (*quaedam convenientia*) ant entèlijans-la ak realite-a, yo pa jwenn li osans pròp nan toulède men nan entèlijans-la; se sa-k fè kòm se yon sèl entèlijans, sètadi [entèlijans] Bondye-a, kote tout bagay vre epi yo deklare yo se vre dapre konfòmite yo (*conformitatem*) avèk li, fòk tout sa ki vre egziste dapre yon sèl verite-a, menm si nan plizyè sa ki sanble gen divès resanblans.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di : menm si limyè entèlijib-la pran modèl (*exempletur*) apati limyè Bondye-a, poutan yo di limyè osans pròp (*proprie dicitur*) osijè limyè entèlijib kreye-yo; men yo pa di verite osans pròp (*proprie dicitur*) osijè realite ki pran modèl (*exemplati*) apati entèlijans Bondye-a; se poutèt sa nou pa di yon sèl limyè tankou nou di yon sèl verite-a.

3. Epi menm jan-an n-ap di pou twazyèm-nan osjè koulè-yo, paske yo di koulè-yo tou vizib osans pròp (*proprie dicuntur*), menm si yo pa ka wè yo san limyè-a.

4 – 5. Epi n-ap di menm jan-an pou katriyèm-nan osijè puisans-la ak pou senkyèm-nan osijè egzistans-la.

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di : menm si yo pran modèl yon fason difòm apati verite Bondye-a, se pa poutèt sa pou yo mete akote (*excluditur quin*) [propozisyon ki di] se nan yon sèl verite realite-yo 'vre' epi se pa nan plizyè lè n-ap pale osans pròp (*proprie loquendo*), paske sa yo resevwa divès fason nan realite ki pran modèl-yo, yo pa di yo se verite osans pròp (*proprie dicitur*) tankou yo di verite osans pròp nan modèl-la.

7. Pou setyèm-nan, antan n-ap di : menm si sa-yo ki diferan dapre espès-la, sou bò kote realite-yo menm se pa ak menm korespondans-la yo koresponn (*una adaequatione non adaequantur*) ak entèlijans Bondye-a, men tout bagay dwe koresponn ak entèlijans Bondye-

¹²¹ Li defisyan.

a ki se yon sèl, epi sou bò kote pa-l se yon sèl korespondans ak tout realite-yo, menm si se pa tout bagay ki koresponn (*adaequentur*) menm jan-an ak li; epi dapre fason sa-a nou sot di-a, verite tout bagay-yo se yon sèl.

8. Pou uityèm-nan, antan n-ap di : Ogusten pale osijè verite ki gen modèl li apati lespri Bondye-a menm epi ki vin nan lespri-nou menm jan resanblans vizaj-la parèt nan glas-la; epi mòd verite sa-yo ki vin trouve (*resultante*) nan nanm nou-yo apati premye verite-a yo anpil, jan nou te di-a. - Swa antan n-ap di : premye verite-a nan yon sèten fason li nan kategori-prensipal (*genere*) nanm-nan, antan nou pran kategori-prensipal-la (*genus*) osans laj (*large accipiendo*) paske yo di tou sa ki entèlijib oubyen enkòporèl (*incorporalia*)¹²² se menm kategori (*genus*) yo ye jan sa di nan *Travay Apot yo XVII,28* « Reyèlman se nan ras li (*genus*) tou nou ye ».

Senkyèm atik

Senkyèmman y-ap mande èske an deyò premye verite-a gen kèk lòt verite ki etènèl?¹²³ Epi yo wè se konsa : anefè, Ansèlm pale nan *Monològ-la*¹²⁴ osijè verite sa yo kapab enonse-yo (*enuntiabilium*) antan-l di « Swa yo ta konprann (*intelligatur*) verite-a gen kòmansman ak finisman, swa yo ta di li pa genyen, verite-a pa kapab fèmen ak okenn kòmansman oubyen finisman ». Men yo kapab konprann tout verite gen kòmansman ak finisman, oubyen pa gen kòmansman ak finisman ; donk verite-a pa fèmen ak okenn kòmansman epi finisman ; men tout sa ki konsa, li etènèl¹²⁵, donk tout verite etènèl. [[16]]

2. An plis, tout sa egzistans-li suiv destriksyon egzistans-li, li etènèl, paske swa yo mete li egziste swa li pa egziste, konsekans-la sèke li la (*est*)¹²⁶, epi si se yon realite fòk yo ta mete yon tan kèlkonk kote swa li egziste swa li pa egziste; men lè yo detwi verite-a conse-

¹²² *Incorporalia* = imateryèl. Paske Bondye imateryèl, epi nanm moun-an imateryèl tou, menm si se pa menm jan-an, Pòl di nou se menm « ras » ak li, se pou sa nou pa kapab konfonn li ak idòl-yo li te wè nan Atèn.

¹²³ Lòt kote Sen Toma trete menm kesyon-an: *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 7; *Super Sententiarum*, I, d. 19, k. 5, a. 3. Se youn nan atik inivèsite Pari-a te rejte an 1241 lè yo te kondane Sen Toma-a.

¹²⁴ Ansèlm, *Monologion*, c. 18 (PL 158, 168 B). Cf. Sen Toma, *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 7.

¹²⁵ Cf. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, II, c. 4 (PL 196, 903).

¹²⁶ Li egziste.

kans-la sèke verite-a egziste, paske si verite-a pa egziste, se vre verite-a pa egziste, epi anyen pa kapab vre si se pa verite¹²⁷; donk verite-a etènèl.

3. An plis¹²⁸, si verite sa yo kapab enonse-yo (*enuntiabilium*) pa etènèl, donk fòk yo ta montre (*assignare*) yon lè kote pa-t gen verite enonse-yo; men lè sa-a enonse sa-a se te vre 'okenn verite enonse pa egziste'; donk te gen verite yon enonse, epi sa-a se kontrè sa yo te bay la; donk yo pa kapab di verite enonse-a pa etènèl.

4. An plis, Filozòf-la prouve matyè-a etènèl nan premye liv *Fizik-yo (I Physicorum)*¹²⁹, - menm si sa-a fo -, paske li rete apre li defèt (*corruptionem*) epi li te anvan li fèt (*generationem*)¹³⁰, poutèt si li defèt (*corrumpitur*) se nan kichòy li vin defèt, si li vin fèt (*generatur*), se apati kichòy li vin fèt : men se apati matyè-a kichòy vin fèt (*generatur*) epi se nan li kichòy defèt (*corrumpitur*); men menm jan an tou, verite-a si yo mete li defèt oubyen li vin fèt, konsekans-la sèke li egziste anvan li vin fèt epi apre li defèt, paske¹³¹ si sa ki fèt-la chanje sot nan pa-egziste pou vin egziste, epi si sa ki defèt-la soti nan egziste al nan pa-egziste, donk lè se pa verite, se vre verite-a pa egziste, bagay ki pa ta janm kapab posib si verite-a pa la (*nisi veritas sit*)¹³²; donk verite-a etènèl.

5. An plis, tou sa yo pa kapab konprann li pa ta egziste, li etènèl, paske tout sa ki kapab pa-egziste yo kapab konprann li pa egziste; men verite-a, menm nan enonse-yo (*enuntiabilium*) yo pa kapab konprann li pa egziste, paske entèlijans-la pa kapab konprann kichòy sof si li ta konprann sa se verite; donk menm verite enonse-yo (*enuntiabilium*) etènèl.

6. An plis, sa k-ap vini apre (*futurum*) te toujou ap vini apre epi sa ki pase (*praeteritum*) va toujou pase; men apati sa, propozisyon (*propositio* = fraz) osijè sa k-ap vini apre-a se vre paske gen kichòy k-ap vini apre, epi apati sa, propozisyon osijè sa ki pase-a se vre paske gen kichòy ki pase; donk verite propozisyon osijè sa k-ap vini-an te toujou egziste epi verite propozisyon osijè sa ki pase-a ap toujou egziste, epi konsa se pa premye verite-a sèlman ki etènèl men anpil lòt tou.

¹²⁷ Cf. Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 2 epi 15 (PL 32, 886 epi 898).

¹²⁸ Cf. Ansèlm, *Monologion*, c. 18 (PL 158, 168 A).

¹²⁹ Aristòt, *Fizik*, I, c. 15 (192 a 25).

¹³⁰ *Corruptio* = koripsyon, dekonpozisyon, lanmò yon realite ki pa-t toujou la = defèt. *Generatio* = jenerasyon, konpozisyon, aparisyon, anfantman, nesans yon realite ki pa-t toujou la = vin fèt.

¹³¹ Cf. Aristòt, *Fizik*, V, c. 2 (225 a 12 epi 17).

¹³² Sof si verite-a egziste.

7. An plis, Ogusten di nan liv *Osiyè libète chwazi-a* (*De libero arbitrio*)¹³³ : « pa gen anyen ki pi etènèl pase nosyon (*ratio*) sèrk-la (sikonferans-la) epi de plis twa fè senk »; men verite sa-yo se verite kreye; donk an deyò premye verite-a gen kèk verite ki etènèl.

8. An plis, pou verite enonse-a (*enuntiationis*) yo pa bezwen enonse kichòy an akt, men sa sifi pou se kichòy yo kapab fòme yon enonse osijè li; men anvan tè-a te egziste¹³⁴ te gen kichòy yo te kapab fòme enonse osijè li, menm an deyò Bondye; donk anvan tè-a te vin egziste te gen verite enonse-yo; men sa ki te egzistan anvan tè-a li etènèl; donk verite enonse-yo etènèl. Prèv [propozisyon] entèmedyè-a (*probatio mediae*) : tè-a vin fèt apati anyen, sa vle di apre anyen; donk anvan tè-a te egziste te gen pa-egziste li-a; men yo kapab fòme yon enonse ki vre non sèlman osijè sa ki egziste men tou osijè sa ki pa egziste : anefè tankou sa rive pou se vre lè enonse-a di sa ki egziste egziste, konsa tou sa rive pou se vre lè yo enonse sa ki pa egziste pa egziste, jan sa parèt nan premye liv *Osiyè esplikasyon-an* (*I Perihermeneias*)¹³⁵; donk anvan tè-a te egziste te gen dekwa pou yo ta kapab fòme yon enonse ki vre.

9. An plis, tout sa yo konnen, se vre tout tan yo konnen-l; men Bondye te konnen tout sa yo kapab enonse depi [tout] etènite; donk verite tout sa yo kapab enonse egziste depi [tout] etènite, epi konsa gen plizyè verite ki etènèl.

10. Men li t-ap di : apati sa-a konsekans-la sèke se pa poutèt sa yo se verite nan yo menm, men [yo se verite] nan entèlijans Bondye. - Men okontrè, dapre sa ki fè kichòy se verite [[17]] se dapre sa yo konnen yo; men depi etènite-a Bondye konn tout bagay, pa sèlman dapre yo nan lespri li, men tou dapre pròp nati kote yo egziste-a : *Eklezyas XXIII,29* « Bondye Granmèt nou-an konnen tout bagay anvan yo vin kreye, konsa epi dapre pèfeksyon li konnen tout bagay », epi konsa li pa konnen realite-yo diferaman apre yo fin egziste nèt plis pase li te konnen yo depi etènite-a; donk depi etènite-a te gen plizyè verite non sèlman nan entèlijans Bondye-a, men dapre sa verite-a ye-a menm (*secundum se*).

11. An plis, yo di kichòy egziste osans pròp (*simpliciter*) dapre li konplè nan li menm; men nosyon (*ratio*) verite-a konplè nan entèlijans-la; donk si nan entèlijans Bondye-a depi [tout] etènite te

¹³³ Ogusten, *De libero arbitrio*, II, c. 8 (PL 32, 1252); *De immortalitate animae*, c. 4 (PL 32, 1024); cf. Sen Toma, *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 7, ag. 1.

¹³⁴ Cf. Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 2 (PL 32, 886).

¹³⁵ Aristòt, *Perihermeneias*, I, c. 9 (17 a 26).

gen plizyè sa ki vre, nou dwe dakò gen plizyè verite ki etènèl osans pròp (*simpliciter*).

12. An plis, *Sajès I,15* « Jistis egziste tout tan epi li pa ka mouri »; men verite-a se yon pati jistis-la, jan Tulus di nan *Retorik-la*¹³⁶; donk li egziste tout tan epi li imòtèl.

13. An plis, sa ki inivèsèl-yo yo egziste tout tan epi yo pa kapab defèt (*incorruptibilia*); men verite-a inivèsèl nan pi ro degre paske li kapab chanje plas ak (*convertitur cum*) egzistan-an; donk verite-a egziste tout tan epi li pa kapab defèt (*incorruptibilis*).

14. Men li t-ap di : inivèsèl-la pa defèt dapre li menm (*per se*) men aksidantèlman (*per accidens*). - Men okontrè fòk yo rele yon bagay plis apati sa ki ale avèk li dapre sa-l ye li menm (*per se*) pase sa ki ale avèk li aksidantèlman (*per accidens*); donk si n-ap pale osijè verite-a nan li menm (*per se*), li egziste tout tan epi li pa kapab defèt, paske se sèlman paraksidan li defèt oubyen li vin fèt, donk fòk nou dakò lè yo di verite-a yon fason inivèsèl, li etènèl.

15. An plis, depi etènite-a, Bondye te egziste anvan tè-a; donk relasyon priorite-a te nan Bondye depi etènite-a; men depi ou mete youn nan relatif-yo fòk ou mete rès-yo¹³⁷; donk depi etènite-a posteriorite tè-a parapò a Bondye te egziste; donk depi etènite-a te gen kichòy an deyò Bondye ki te reklame nan yon sètèn fason verite-a pou li, epi konsa, se menm jan ak [konklizyon] anvan-an.

16. Men li t-ap di : relasyon priorite ak posteriorite sa-a se pa kichòy nan nati realite-yo, men nan rezon-an (*ratione*) sèlman. - Okontrè, jan Boès di nan fen liv *Osijè Konsolasyon-an (De consolatione)*¹³⁸, Bondye egziste anvan tè-a natirèlman, menm si tè-a ta toujou egziste; donk relasyon priorite sa-a se yon relasyon natirèl, se pa dapre rezon-an sèlman.

17. An plis, verite yon signifkasyon se dwati signifkasyon-an¹³⁹; men depi etènite-a te gen kichòy dwat pou signifye, donk verite signifkasyon-an te egziste depi etènite-a.

18. An plis, depi etènite-a se te vre Papa-a anfanse Pitit-la epi Espri Sen-an vin soti (*processisse*) nan toulède; men sa-yo se plizyè verite; donk plizyè verite egziste depi etènite-a.

¹³⁶ Siseron (Marcus Tullius Cicero), *Rhetorica seu De inventione*, II, c. 53, n. 162.

¹³⁷ Cf. Aristòt, *Praedicamenta (Categoriae)*, c. 7 (7 b 15); Sen Toma, *Super Sententiarum*, I, d. 9, k. 2, a. 1.

¹³⁸ Boès, *De consolatione*, V pr. 6 (PL 63, 859 B).

¹³⁹ Cf. Ansèlm, *De veritate*, c. 2 (PL 158, 470 A); *ibid.*, c. 13 (PL 158, 485 A).

19. Men li t-ap di sa-yo se vre dapre yon sèl verite; se sa-k fè konsekans-la se pa plizyè verite ki egziste depi etènite-a. - Men okontrè, se yon lòt bagay Papa-a se Papa-a epi li anfante Pitit-la; yon lòt bagay Pitit-la se Pitit epi li soufle (*spirat*) Espri Sen-an; men apati sa ki fè Papa-a se Papa-a, sa-a se vre ‘Papa-a anfante Pitit-la’ oubyen ‘Papa-a se Papa-a’, apati sa ki fè Pitit-la se Pitit-la, sa-a se vre ‘Pitit-la se Papa-a ki anfante-l’; donk mòd propozisyon sa-yo pa vre apati yon sèl verite.

20. An plis, menm si moun ak ‘kapasite ri’ (*risibile*) kapab chanje plas youn ak lòt¹⁴⁰, sa pa vle di pou otan se menm verite-a pou toulède propozisyon sa-yo tout tan: ‘moun se moun’ epi ‘moun kapab ri’, paske se pa menm propriete-a [[18]] non ‘moun’-nan deklare ak sa non ‘rizib’-la deklare-a; men menm jan-an, se pa menm propriete ki nan non Papa-a ak non Pitit-la; donk propozisyon yo sot di-yo pa menm verite-a.

21. Men li t-ap di propozisyon-yo pa egziste depi etènite-a. - Men okontrè, depi gen yon entèlijans ki kapab enonse, kapab gen enonse (*enuntiatio*); men depi etènite-a te gen entèlijans Bondye-a ki te konprann Papa-a se Papa-a, Pitit-la se Pitit-la, epi konsa li t-ap enonse oubyen li t-ap di, dèske dapre Ansèlm¹⁴¹, ‘di’ ak ‘konprann’ se menm bagay yo ye nan pi ro degre lespri-a; donk enonse nou sot di-yo egziste depi etènite-a.

Men okontrè, okenn kreati (*nullum creatum*) pa etènèl; tout verite an deyò premye-a se [verite] kreye, donk se sèlman premye verite-a ki etènèl.

2. An plis, egzistan-an ak verite-a, youn kapab pran plas lòt (*convertuntur*)¹⁴²; men se sèlman yon sèl egzistan ki etènèl; donk se yon sèl verite sèlman ki etènèl.

Repons. Antan n-ap di, jan yo te di anvan-an¹⁴³, verite-a gen nan li yon sèten adekwasyon epi yon mezire youn ak lòt (*commensurationem*), se sa-k fè menm jan-an yo rele kichòy ‘verite’ tankou yo rele kichòy ‘mezire ak yon lòt’ (*commensuratum*); kò-a menm yo mezire-l ak mezi sou anndan (*intrinseca*) tankou lign oubyen surfas, oubyen profondè, epi ak mezi sou deyò (*extrinseca*) tankou plas nan yon kote epi mouvman tan-an epi lòn twal; se konsa yo kapab rele

¹⁴⁰ Cf. Porfir, *Isagoge* (ed. Minio-Paluello, p. 20).

¹⁴¹ Ansèlm, *Monologion*, c. 32 epi 63 (PL 158, 186 B epi 209 A).

¹⁴² Cf. Aristòt, *Metafizik*, II, c. 2 (993 b 30).

¹⁴³ Cf. pi ro-a, a. 1.

kichòy 'verite' dapre de mànyè : yon fason apati verite ki anndan-an (*inhaerente*), yon lòt fason apati verite sou deyò-a (*extrinseca*), epi konsa yo di tout realite 'se vre' apati premye verite-a; epi¹⁴⁴ kòm verite ki nan entèlijans-la jwenn mezi apati realite-yo menm, konsekans-la sèke non sèlman verite realite-a se apati premye verite-a yo rele-l, men tou verite entèlijans-la oubyen enonse-a, sa entèlijans-la vle di-a. Nan adekwasyon (*adaequatione*) sa-a, mezire ansanm (*commensuratione*) entèlijans-la ak realite-a sa-a, yo pa bezwen pou toulède ekstrèm [y-ap konpare-yo] ta an akt : anefè entèlijans nou kapab koresponn (*adaequari*) kounye-a ak sa ki gen pou vini men ki pa egziste kounye-a, otreman sa-a pa ta vre [lè nou di] 'antikris-la ap pran nesans'; se sa-k fè yo rele verite sa-a apati verite ki nan entèlijans-la sèlman, menm lè se pa apati realite-a li menm; menm jan-an tou entèlijans Bondye-a ta kapab koresponn (*adaequari*) depi etènite-a ak sa ki pa-t egziste depi etènite-a men ki vin fèt nan tan-an, epi konsa sa yo ki nan tan-an yo kapab rele yo 'verite' depi etènite-a apati verite etènèl-la. Donk si nou pran verite ki rete anndan kreati ki vre-yo, sa nou jwenn nan realite-yo ak entèlijans kreye-a, lè sa-a verite-a pa etènèl, ni bò kote realite-yo, ni bò kote sa yo kapab enonse-yo, paske realite-yo menm oubyen entèlijans kote verite-yo rete-a pa egziste depi etènite-a; men si yo pran verite kreati-yo ki fè yo rele tout bagay 'vre' tankou mezi sou deyò-a ki se premye verite-a, lè sa-a tout verite-yo etènèl, ni nan realite-yo, ni nan sa yo kapab enonse-yo, ni nan entèlijans-la. Epi se kalite etènite verite sa-a Ogusten te vize nan liv *Solilòk*-yo¹⁴⁵, ni Ansèlm nan *Monològ-la*; se pou sa Ansèlm [di] nan liv *Osijè verite-a*¹⁴⁶ « Ou kapab konprann kouman gras a verite enonse-a (*orationis*) mwen te prouve nan *Monològ*¹⁴⁷ mwen-an kijan verite suprèm-nan pa gen kòmansman ni finisman ».

Premye verite sa-a pa ta kapab otreman sinon yon sèl-la. Nan entèlijans nou menm verite-a pa divèsifye sof de fason : yon fason poutèt divèsite sa yo konnen-yo ki fè gen divès konesans osijè yo ki gen kòm konsekans divès verite nan nanm-nan; yon lòt fason apati divès fason pou konprann : anefè kous Sokrat-la se yon sèl realite, men nanm-nan ki konprann tan-an an menm tan l-ap konpoze epi divize jan yo di nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*¹⁴⁸, li konprann kous

¹⁴⁴ Cf. Aristòt, *Metafizik*, X, c. 2 (1053 a 31).

¹⁴⁵ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 2 epi 15 (PL 32, 886 epi 898).

¹⁴⁶ Ansèlm, *De veritate*, c. 18 (PL 158, 168 B).

¹⁴⁷ Ansèlm, *Monologion*, c. 10 (PL 158, 479 A).

¹⁴⁸ Aristòt, *De anima*, III, c. 11 (430 a 31).

Sokrat-la nan divès fason dapre li prezan, li pase oubyen li va rive, epi dapre sa li fòme divès konsèp (*conceptiones*) kote yo jwenn divès verite. Divèsite toulède mòd nou sot di la-a yo pa kapab jwenn yo nan konesans Bondye-a : anefè li pa gen divès konesans osijè divès realite-yo men ak yon sèl konesans li konnen tout bagay, paske se gras a ‘sa-li-ye-a’ (*per essentialiam suam*) li konnen tout bagay, ‘li pa mete realite-yo youn pa youn nan konesans li’ jan Deni di nan liv *Osijè non Bondye (De divinis nominibus)*¹⁴⁹; menm jan-an tou konesans li pa depann de okenn tan, paske se nan etènite-a li mezire an deyò tout tan, antan li kenbe tout tan nan li. Se pou sa nou rete [ak konklizyon] pa gen plizyè verite ki egziste depi etènite-a.

1. Pou premye-a menm, antan n-ap di : tankou Ansèlm li menm montre (*exponit*) nan liv *Osijè verite-a*¹⁵⁰, kote li di verite enonse-yo pa ret fèmen nan kòmansman ak nan finisman, « pa paske fraz-la (*oratio*) ta egziste san kòmansman (*absque principio*), men paske yo pa kapab konprann li si fraz-la ta egziste epi verite-a ta manke », li t-ap pale osijè fraz sa-a kote yo vle di kichòy ki gen pou vini se vre, sa montre li pa-t vle prouve (*astruere*) verite ki rete anndan realite kreye-yo (*inhaerentem*) oubyen fraz-la ta san kòmansman ni finisman, men li te [vize] premye verite-a kote apati li tankou apati mezi sou pa deyò yo di enonse-a se vre.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di an deyò nanm-nan nou jwenn de [bagay], sètadi realite-a li menm epi negasyon ak privasyon realite-a, epi de sa-yo se pa menm jan-an yo ye parapò a entèlijans-la : realite-a li menm, apati espès li genyen, li koresponn (*adaequatur*) ak entèlijans Bondye-a tankou èv artistik-la [koresponn] ak art-la, epi poutèt (*ex virtute*) menm espès sa-a li fèt pou li koresponn (*adaequare*) ak entèlijans nou paske se gras a resanblans li nanm-nan resevwa-a li fè konnen pròp tèt pa-l; men sa ki pa egziste yo konsidere an deyò nanm-nan, li pa gen kichòy kote li ta kapab koresponn (*coaequatur*) ak entèlijans Bondye-a, ni kote konesans li ta kapab fèt nan entèlijans nou, se sa ki fè nenpòt sa ki ta koresponn (*adaequetur*) ak entèlijans-la se pa apati pa-egzistan-an li menm, men apati entèlijans-la li menm ki resevwa nosyon (*ratio*) pa-egzistan-an nan li menm. Donk realite-a, ki se kichòy pozitif an deyò nanm-nan, gen kichòy nan li kote yo kapab di li se vre, donk se pa ‘pa-egzistan’ realite-a, men se nenpòt ki verite yo deklare osijè li (*ei attribuitur*) apati

¹⁴⁹ Deni, *De divinis nominibus*, c. 7,2 (PG 3, 869 B).

¹⁵⁰ Ansèlm, *De veritate*, c. 10 (PL 158, 479 A).

entèlijans-la. Donk lè yo di ‘verite-a pa egziste’, se vre, kòm verite yo vle di la-a se osijè pa-egzistan-an, li pa gen anyen sof nan entèlijans-la : se sa-k fè lè yo detwi verite ki nan realite-a pa gen anyen dòt ki suiv an konsekans pase verite ki nan entèlijans-la, epi konsa sa parèt yo pa kapab rive nan okenn lòt konklizyon pase [di] verite ki nan entèlijans-la li etènèl; epi fòk sètènman li nan yon entèlijans ki etènèl, epi sa-a se premye verite-a; se sa-k fè apati rezon sa-a nou sot di-a yo montre se sèlman premye verite-a ki etènèl.

3 – 4. Epi apati sa solisyon pou twazyèm-nan ak katriyèm-nan parèt.

5. Pou senkyèm-nan, antan n-ap di : li pa posib pou yo konprann osans pròp (*simpliciter*) verite-a pa egziste. Yo ta kapab konprann okenn verite kreye pa egziste, tankou yo kapab konprann okenn kreati pa egziste : anefè, entèlijans-la kapab konprann tèt pa-l pa ta egziste epi li pa ta konprann tèt pa-l, menm si li pa janm konprann san li pa ta egziste oubyen konprann; men li pa obligatwa pou nenpòt ki entèlijans ki konprann ta konprann sa konprann-nan ye, paske li pa toujou reflechi sou pròp tèt pa-l; epi konsa pa gen enkonvegnan si verite kreye-a konprann li pa egziste menm si san li pa gen mwayen konprann.

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di : sa ki gen pou vini antan li gen pou vini, li pa egziste, epi menm jan-an, sa ki pase antan se konsa-l ye : se sa ki fè se menm rezònman-an (*ratio*) osijè verite sa ki pase-yo ak sa k-ap vini-yo tankou osijè verite sa ki pa-egzistan-an, apati li yo pa kapab rive nan konklizyon di okenn verite etènèl sof premye-a, jan yo di pi ro-a.

7. Pou setyèm-nan, antan n-ap di : paròl Ogusten-an se pou nou konprann sa-yo ki etènèl-yo, se dapre yo nan lespri Bondye-a; oubyen fò nou ta konprann etènèl-la nan sans pou tout tan (*pro perpetuo*)¹⁵¹.

8. Pou uityèm-nan, antan n-ap di : menm si yo ta kapab fè yon adekwasyon ki vre osijè egzistan-an ak pa-egzistan-an, sa pa vle di pou otan egzistan-an ak pa-egzistan-an se menm jan-an yo ye parapò a verite-a jan sa parèt apati sa yo sot di-a, nan yo, solisyon objeksyon-an deja parèt.

9. Pou nevyèm-nan, antan n-ap di : depi etènite-a Bondye te konnen plizyè bagay yo kapab enonse men se ak yon sèl konesans li te konnen tout plizyè sa-yo, se sa-k fè depi etènite-a se yon sèl verite

¹⁵¹ Osijè distenksyon ant *etènèl* ak *pèpetyèl*, cf. Boès, *De consolatione*, V pr. 6 (PL 63, 860).

ki te egziste, se apati li konesans Bondye te vre osijè plizyè realite-yo ki ta vin egziste nan tan-an.

10. Pou dizyèm-nan, antan n-ap di : tankou sa parèt apati sa yo sot di-a, entèlijans-la koresponn (*adaequatur*) non sèlman ak sa ki egziste an akt-yo men tou ak sa ki pa egziste an akt-yo, sitou entèlijans Bondye-a ki pa gen anyen ki pase pou li oubyen ki ta gen pou vini : se sa-k fè menm si realite-yo pa ta egziste depi etènite-a nan pròp nati-yo, entèlijans Bondye-a menm te koresponn a realite-yo nan pròp nati yo tapral egziste nan tan-an, epi konsa li te gen konesans ki vre osijè realite-yo depi etènite-a, menm nan pròp nati-yo, menm si verite realite-yo pa-t egziste depi etènite-a.

11. Pou onzyèm-nan, antan n-ap di : menm si nosyon (*ratio*) verite-a ta konplè nan entèlijans-la, nosyon (*ratio*) realite-a pa konplè nan entèlijans-la : se sa ki fè, menm si yo kapab dakò (*concedatur*) osans pròp (*simpliciter*) verite tout realite-yo te egziste depi etènite-a paske li te nan entèlijans Bondye-a, men yo pa kapab dakò (*concedi*) osans pròp (*simpliciter*) realite ki vre-yo te egziste depi etènite-a poutèt yo te [egziste] nan entèlijans Bondye-a.

12. Pou douzyèm-nan, antan n-ap di : yo konprann sa-a osijè jistis Bondye-a, oubyen si yo ta konprann li osijè jistis moun-nan, lè sa-a yo di li pou tout tan (*perpetua*), tankou nou di dife toujou monte poutèt panchan (*inclinationem*) natirèl li sof si yo ta anpeche-¹⁵² : epi poutèt vèrtu-a, jan Tulus di-a¹⁵³, se « dispozisyon (*habitus*) nan fason natirèl ki dakò (*consentaneus*) ak rezon-an », poutèt se nati vèrtu-a pou l genyen yon panchan (*inclinatio*) ki pa kapab defèt (*indeficientem*) pou akt li-a menm-si pafwa li ta jwenn anpèchman; epi se pou sa tou nan kòmansman liv *Digestorum*-nan¹⁵⁴ yo di « jistis-la se volonte konstan epi pou tout tan pou remèt (*tribuere*) chak moun sa ki pou li dapre la-lwa (*ius suum*) ». Epi verite n-ap pale osijè li kounye-a li pa yon pati nan jistis-la, men se verite ki egziste nan deklarasyon (*confessionibus*) yo fè nan jijman-an.

13. Pou trèzyèm-nan, antan n-ap di : sa yo di ki inivèsèl, li egziste pou tout tan epi li pa kapab defèt, Avisèn montre sa (*exponit*) nan de fason¹⁵⁵ : yon fason kote yo kapab di li egziste pou tout tan epi li pa kapab defèt poutèt (*ratione*) [endividi] patikilye-yo, ki pa janm

¹⁵² Cf. Aristòt, *Topica*, I, c. 7 (103 a 29); *Fizik*, II, c. 1 (192 b 36).

¹⁵³ Siseron (Marcus Tullius Cicero), *De inventione*, II, c. 53, n. 159.

¹⁵⁴ *Digesta*, I, tit. 1, lwa 10 (ed. Mommsen, p. 1).

¹⁵⁵ Avisèn, *Sufficientia*, I, c. 3 (f. 15v), dapre edisyon laten tèks liv Avisèn ki rele *Al-Shifa* an arab ki te rasanble divès liv Aristòt (Veniz, 1508).

te kòmanse ni pap defèt dapre sa-yo ki konsidere tè-a etènèl (*tenentes aeternitatem mundi*)¹⁵⁶, - dapre filozòf-yo¹⁵⁷ vin fèt-la (*generatio*) se pou sove egzistans espès-la pou tout tan, sa li pa ta kapab sove nan endividi-yo -; lòt fason kote yo ta kapab di li egziste pou tout tan paske li pa defèt poutèt li menm (*per se*) men paraksidan lè endividi-a defèt.

14. Pou katòzyèm-nan, antan n-ap di : yo deklare kichòy osijè yon bagay poutèt li menm (*per se*) de fason : yon fason pozitif, tankou yo deklare dife monte al anro, epi se apati konsiderasyon poutèt li menm sa-a (*per se*) yo plis bay kichòy non, pase apati sa li ye paraksidan; anefè nou plis di dife-a al anro epi fè pati sa yo ki ale anro-yo pase sa-yo ki ale anba-yo jan sa parèt nan fè ki chofo-a (*in ferro ignito*). Men gen de lè yo deklare kichòy dapre li menm (*per se*) osijè yon bagay apati yon soustraksyon (*remotionis*), poutèt paregzanp yo retire nan li sa-yo ki fèt pou kondui-l nan yon dispozisyon kontrè : se sa ki fè si paraksidan kichòy ta vin rive pou yo, yo ta enonse (*enuntiatur*) dispozisyon kontrè sa-a osans pròp; tankou yo deklare inite-a dapre li menm (*per se*) pou matyè premyè-a, pa paske yo mete kèk fòm ki ta ini li, men paske yo retire fòm-yo k-ap divèsifye-l, se sa ki fè [[21]] lè fòm k-ap distenge-yo vin rive sou matyè-a, yo plis di osans pròp (*simpliciter*) gen plizyè matyè pase yon sèl-la. Epi se konsa sa ye pou sa n-ap konsidere-a : anefè, yo pa di inivèsèl-la pa kapab defèt kòm si li ta gen kèk fòm ki anpeche defèt-la men paske dispozisyon materyèl-yo ki se kòz defèt-la nan endividi-yo pa ale avèk li dapre sa-l ye-a (*secundum se*); se pou sa inivèsèl-la ki egziste nan realite patikilye-yo yo di li defèt osans pròp (*simpliciter*) nan sa-a oubyen nan lòt-la.

15. Pou kenzyèm-nan, antan n-ap di : kòm lòt kategori-prensipal-yo (*alia genera*) poutèt se konsa yo ye yo mete kichòy nan nati realite-a, - anefè, kantite-a poutèt menm li se kantite-a, li di 'kichòy' -, se sèlman relasyon-an poutèt se konsa-l ye-a ki pa mete kichòy nan nati realite-yo, paske li pa deklare 'kichòy', men 'rapò ak kichòy' (*non praedicat aliquid sed ad aliquid*) : se sa-k fè yo jwenn kèk relasyon ki pa mete anyen nan nati realite-yo men sèlman nan rezon-an; sa-a menm kapab rive nan kat fason dapre sa yo ka pran apati sa Filozòf-la¹⁵⁸ ak Avisèn¹⁵⁹ te di-a. Yon fason tankou lè kichòy

¹⁵⁶ Sa-yo se : Aristòt, *Averoès epi Avisèn jan sen Toma di nan Super Sententiarum*, II, d. 1, k. 1, a. 5.

¹⁵⁷ Cf. Aristòt, *De anima*, II, c. 7 (415 b 2); *De gen. animal.* II, c. 1 (731 b 18 ss); cf. Sen Toma, *Super Sententiarum*, II, d. 20, k. 1, a. 1, ag 3.

¹⁵⁸ Cf. Aristòt, *Metafizik*, V, c. 11 epi 17 (1018 a 7 ss epi 1021 a 26); *ibid.* X, c. 8 (1056 b 32).

fè referans a pròp tèt pa-l, tankou lè yo di ‘menm bagay-la se menm bagay-la pou menm bagay-la’¹⁶⁰ : anefè, si relasyon sa-a ta mete kichòy nan nati realite-yo antan li ajoute sou li sa yo di ki menm-nan, sa ta fè nou ale san rete nan relasyon-yo (*esset in infinitum procedere in relationibus*), paske menm relasyon sa-a ki fè yo ta di kèk realite se ta menm-nan poutèt pa-l se poutèt kèk lòt relasyon, epi konsa san fen (*in infinitum*). Dezyèmman lè relasyon sa-a menm ta rapòte a (*referatur*) kichòy : anefè yo pa kapab di ‘patènite’-a an rapò ak sijè li-a poutèt kèk relasyon intèmedye (*aliquam relationem mediam*), paske menm relasyon entèmedye sa-a ta bezwen yon lòt relasyon entèmedye epi konsa san fen (*in infinitum*), se sa-k fè relasyon sa-a ki vle di rapò (*comparatione*) patènite-a ak sijè-a li pa egziste nan nati realite-yo men nan rezonman-an sèlman. Twazyèmman lè youn nan relatif-yo depann de lòt-la san se pa visvèsa : se sa-k fè relasyon syans-la ak sa yo kapab konnen-an (*scibile*) se kichòy nan nati realite-yo, men se pa konsa pou relasyon sa yo kapab konnen-an ak syans-la, se nan rezon-an sèlman. Katriyèmman lè yo konpare egzistan-an ak pa-egzistan-an, tankou lè nou di nou egziste anvan sa ki va egziste apre nou-yo : otreman konklizyon-an sèke ta kapab genyen relasyon san fen nan menm bagay-la si vin fèt-la ta kontinye san fen alavni. Donk sa parèt apati de dènye-yo, relasyon priorite-a pa mete anyen nan nati realite-yo men nan entèlijans-la sèlman, swa paske Bondye pa depann de kreati-yo, swa paske priorite sa-a konsène (*dicit*) konparezon egzistan-an ak pa-egzistan : se sa-k fè apati sa-a konsekans-la sèke pa gen lòt verite etènèl si se pa nan entèlijans Bondye-a puiske se li menm sèl ki etènèl; epi sa-a se premye verite-a.

16. Pou sèzyèm-nan, antan n-ap di : menm-si nati Bondye vini anvan realite kreye-yo, sa pa vle di pou otan relasyon sa-a se yon relasyon dapre nati, men poutèt yo konprann li apati konsiderasyon nati, sa yo di ki vin anvan-an epi sa yo di ki vin apre-a, tankou yo di sa yo kapab konnen-an (*scibile*) vin anvan dapre nati pase syans-la menm-si relasyon sa yo kapab konnen-an ak syans-la se pa ‘kichòy’ nan nati realite-yo.

17. Pou disetyèm-nan, antan n-ap di : lè yo di gras a signifikasyon sa ki pa egziste-a yo bay signifikasyon kichòy kòrèk, yo dwe konprann sa dapre lòd realite ki egziste-yo nan entèlijans Bondye-a, tankou sa kòrèk [pou di] yon kòf ki pa egziste se yon kòf ki gen

¹⁵⁹ Cf. Avisèn, *Metafizik*, III, c. 10 (f. 83v E-G).

¹⁶⁰ *Idem eidem idem* = menm-nan se menm-nan pou menm-nan. Egzanp Aristòt bay nan *Metafizik*, V, c. 9 (1018 a 9).

kouvèti dapre dispozisyon art-la nan atis-la : se sa-k fè yo pa kapab genyen non plis apati sa pou yon lòt verite ta etènèl pase premye-a.

18. Pou dizuityèm-nan, antan n-ap di : nosyon (*ratio*) sa ki vre-a fonde sou egzistan-an; menm si nan sa-yo ki konsèn Bondye-a yo mete plizyè pèrsòn ak karakteristik pròp, men la se yon sèl egziste yo mete paske yo pa di egziste-a nan sa-yo ki konsèn Bondye-a si se pa dapre sa-li-ye-a (*essentialiter*); epi se pou sa tout enonse yo kapab fè-yo : ‘Papa-a egziste oubyen li anfanste, epi Pitit-la egziste oubyen yo anfanste-l epi lòt menm jan-an’, poutèt yo mete yo an rapò ak realite-a, se yon sèl verite, ki se premye verite-a ki etènèl. [[22]]

19. Pou diznevyèm-nan, antan n-ap di : menm si se yon lòt bagay ‘Papa-a se Papa-a’ epi ‘Pitit-la se Pitit-la’ paske premye-a se patènite epi lòt-la se filiasyon, poutan se menm egziste-a Papa-a egziste epi Pitit-la egziste paske toulède egziste gras a esans Bondye-a (sa Bondye ye-a) ki se yon sèl. Nosyon (*ratio*) verite sa-a pa fonde sou nosyon patènite-a ak filiasyon-an poutèt se konsa yo ye, men sou nosyon egzistans-la; donk patènite-a ak filiasyon-an se yon sèl esans epi sa fè se yon sèl verite pou toulède.

20. Pou ventyèm-nan, antan n-ap di : karakteristik pròp non ‘moun’-nan ak ‘rizib’-la deklare-a se pa menm bagay dapre esans-la ni yo pa gen yon sèl akt egzistans-la tankou sa ye pou patènite-a ak filiasyon-an, epi sa fè yo pa menm jan.

21. Pou venteinyèm-nan, antan n-ap di : nenpòt ki fason, entèlijans Bondye-a konnen ak yon sèl konesans sa ki diferan-yo epi sa ki gen nan yo-menm divès verite; se sa-k fè pi plis toujou se apati yon sèl konesans li konnen tout sa yo kapab konprann konsa osijè pèrsòn-yo; se sa-k fè tou se yon sèl verite-a pou yo tout.

Sizyèm atik

Sizyèmman y-ap mande èske verite kreye-a pa kapab chanje?¹⁶¹ Epi yo wè se konsa : Ansèlm di nan liv *Osiyè verite-a*¹⁶² « Mwen wè rezon sa-a prouve verite-a rete san mouvman (*immobitem*) »; rezònman premis-la menm se te osijè verite signifikasyon-an jan sa parèt apati premis-yo; donk verite enonse-yo pa kapab chanje, epi pou menm rezon-an verite realite-a li endike-a (*veritas rei quam significat*).

2. An plis, si verite enonse-a chanje, li chanje nan pi ro degre apati chanjman realite-a; men lè realite-a chanje, verite propozisyon-

¹⁶¹ Sen Toma trete kesyon sa-a tou nan *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 8.

¹⁶² Ansèlm, *De veritate*, c. 13 (PL 158, 485 C).

an rete, donk verite enonse-a pa kapab chanje. Prèv rezon entèmèdyè-a : dapre Ansèlm, verite-a se yon sèten dwati dapre mezi kichòy realize (*implet*) sa li resevwa nan lespri Bondye-a¹⁶³; men propozisyon sa-a 'Sokrat chita'¹⁶⁴ resevwa nan lespri Bondye-a pou-l ta signifye [kondisyon] Sokrat ki chita-a, se sa li vle di menm-si Sokrat pa chita; donk menm Sokrat ki pa chita-a rete nan verite sa-a, epi konsa verite propozisyon sa-a pa chanje menm-si realite-a chanje.

3. An plis, si verite-a chanje, sa pa kapab fèt si yo pa chanje sa verite-a rete ladan-l nan, tankou yo pa di okenn fòm chanje si sijè-l pa chanje; men verite-a pa chanje apati chanjman sa ki vre-yo, paske lè sa ki vre-yo vin detwi, verite-a toujou rete jan Ogusten¹⁶⁵ ak Ansèlm¹⁶⁶ prouve-a; donk verite-a pa kapab chanje menm.

4. An plis, verite realite-a se koz verite propozisyon-an : « anefè apati sa realite-a ye oubyen pa ye, yo di fraz-la vre oubyen fo »¹⁶⁷; men verite realite-a pa kapab chanje; donk verite propozisyon-an non plis. Prèv rezon nan mitan-an : nan liv *Osiyè verite-a*, Ansèlm¹⁶⁸ prouve verite enonse-a rete san chanjman (*immobilem*) dapre jan li realize (*implet*) sa li resevwa nan lespri Bondye-a; men menm jan-an tou nenpòt ki realite realize sa li resevwa nan lespri Bondye-a pou-l te genyen-an; donk verite nenpòt ki realite pa kapab chanje.

5. An plis, sa ki rete lè tout chanjman fin fèt nèt, li pa janm chanje; anefè nan chanjman koulè-yo nou pa di surfas-la chanje, paske li rete kèlkeswa chanjman koulè ki fèt; men verite-a rete nan realite-a kèlkeswa chanjman realite-a ki fèt, paske egzistan-an ak verite-a kapab chanje plas; donk verite-a pa kapab chanje.

6. An plis, kote gen menm koz-la se menm efè-a tou; men se menm realite-a ki se koz verite [[23]] twa propozisyon sa-yo¹⁶⁹ : Sokrat chita, pral chita epi te chita, sa vle di [kondisyon] Sokrat ki chita-a (*sessio*); donk verite yo-a se menm-nan. Men, si youn nan twa sa nou sot di-yo se vre, obligatwaman fòk menm jan-an tou lòt de yo toujou vre : anefè si yon lè se vre Sokrat chita, se te toujou vre e se va toujou vre Sokrat te chita oubyen Sokrat pral chita; donk twa propozisyon-yo se menm jan-an yo ye parapò a yon sèl verite-a, epi

¹⁶³ Ansèlm, *De veritate*, c. 7 (PL 158, 475 B-C).

¹⁶⁴ Aristòt, *Topica*, VIII, c. 10 (160 b 27); *Metafizik*, IV, c. 4 (004 b 2).

¹⁶⁵ Ogusten, *Soliloquiorum*, I, c. 15 (PL 32, 884).

¹⁶⁶ Ansèlm, *De veritate*, c. 13 (PL 158, 485 B).

¹⁶⁷ Aristòt, *Praedicamenta (Categoriae)*, c. 5 (4 b 8).

¹⁶⁸ Ansèlm, *De veritate*, c. 13 (PL 158, 485).

¹⁶⁹ Cf. Sen Toma, *Summa theologiae*, I, k. 14, a. 5, ad 3.

konsa li pa kapab chanje; donk se menm rezònman-an pou kèlkeswa lòt verite.

Men okontrè, lè koz-yo chanje, efè-yo chanje; men realite sa ki se koz verite propozisyon-an kapab chanje; donk verite propozisyon-yo kapab chanje.

Repons. Antan n-ap di : yo di kichòy chanje nan de fason : yon fason paske li se sijè (*subjectum*) chanjman-an, tankou lè nou di kò-a kapab chanje, epi konsa okenn fòm pa kapab chanje, epi konsa yo di¹⁷⁰ « fòm-nan konstitiye (*consisteri*) apati yon sa-li-ye ki pa kapab chanje »; se sa ki fè, kòm yo signifeye verite-a dapre fason fòm-nan, kesyon [n-ap poze] kounye-a, se pa èske verite-a kapab chanje nan fason sa-a; lòt fason yo di kichòy chanje se paske chanjman-an fèt dapre pròp tèt pa-l, tankou nou di blanchè-a fè chanjman paske kò-a vin yon lòt jan dapre koulè blan-an; epi konsa yo mande osijè verite-a èske li kapab chanje.

Pou montre sa, fòk nou konnen bagay chanjman-an fèt parapò a li-a, gen de lè yo di li chanje, gen de lòt lè li pa chanje : anefè, lè li rete anndan sa l-ap mete an mouvman-an dapre pròp tèt pa-l la, lè sa-a ni li menm tou yo di li chanje, tankou yo di blanchè-a oubyen kantite-a chanje lè kichòy vin chanje dapre sa, poutèt yo menm menm yo vin suiv youn lòt nan sijè-a dapre chanjman sa-a; lè bagay-la chanjman fèt parapò a li-a li sou deyò (*extrinsecum*), lè sa-a nan chanjman sa-a, li pa deplase men li kontinye imobil, tankou yo pa di 'kote'-a ap deplase lè yon moun ap deplase lokalman, - se sa-k fè twazyèm liv *Fizik*-yo¹⁷¹ di : « kote-a se stasyon (*terminus*) ki kenbe antan li imobil » -, poutèt nan mouvman lokal-la, yo pa di gen yon seri 'kote' nan yon 'lokalizasyon', men yo di pi plis anpil 'lokalizasyon' nan yon sèl 'kote'. Men pou fòm ki rete anndan-yo, sa yo di ki chanje nan chanjman sijè-a, gen de fason yo kapab chanje; anefè yo di fòm jenerik-yo chanje yon jan epi fòm spesifik-yo yon lòt jan : fòm spesifik-la, apre chanjman-an li pa rete menm-nan ni dapre akt egzistans-la ni dapre rezon-an, tankou blanchè-a pa rete nan okenn fason lè gen yon alterasyon ki fèt; men fòm jenerik-la apre chanjman-an fin fèt, li rete menm jan-an dapre rezon-an, pa dapre akt egzistans-la, tankou lè yo chanje blan an nwa, koulè-a rete dapre nosyon komen (*communem rationem*) koulè-a, men pa nan menm espès koulè-a.

¹⁷⁰ Cf. *Liber sex principiorum*, I (ed. Minio-Paluello, p. 35).

¹⁷¹ Se ta pito *Fizik*, IV, c. 14 (212 a 20)

Men nou te di pi ro-a¹⁷² yo rele kichòy verite apati premye verite-a prèske tankou yon mezi sou deyò, men osijè verite ki rete anndan-an (*inhaerente*) prèske tankou yon mezi sou anndan (*intrinseca*) : se sa-k fè kreati-yo varye nan patisipasyon nan premye verite-a, men premye verite-a li menm pa chanje nan okenn fason, se dapre-li yo di sa ki vre, se sa Ogusten di nan liv *Osijè libète chwazi-a*¹⁷³ « Lespri nou-yo gen de lè yo wè plis, gen de lè yo wè mwens osijè verite-a li menm, men li menm li rete nan pròp tèt pa-l (*in se manens*) li pa ni profite (*proficit*) ni regrese (*deficit*) »; donk si nou pran verite ki rete anndan realite-yo, lè sa-a yo di verite-a chanje nan mezi kèk bagay chanje dapre verite-a.

Se sa-k fè, jan nou te di anvan-an¹⁷⁴, yo jwenn verite-a nan kreati-yo nan de [fason], nan realite-yo menm epi nan entèlijans-la, - anefè verite aksyon-yo vin antre nan verite realite-a epi verite enonse-a vin antre anba [[24]] verite entèlijans-la li vle di-a (*significat*)¹⁷⁵ -, men yo di realite-a vre an konparezon ni ak entèlijans Bondye-a ni ak entèlijans moun. Donk si yo pran verite realite-a dapre oryantasyon-li parapò a entèlijans Bondye-a, lè sa-a menm verite realite ki kapab chanje-a va chanje nan yon lòt verite men pa an fòste : anefè verite-a se fòm jeneral ki nan pi ro degre-a paske verite-a ak egzistan-an youn ka chanje plas ak lòt; se sa ki fè tankou lè nenpòt ki chanjman fèt realite-a toujou yon egzistan menm si li vin yon lòt [egzistan] diferan dapre lòt fòm-nan ki ba li akt egziste-a, konsa li toujou rete verite men yon lòt verite, paske kèlkeswa fòm oubyen privasyon li vin genyen nan chanjman-an, li toujou konfòm dapre sa ak entèlijans Bondye-a ki konnen-l konsa jan-l ye-a dapre nenpòt ki dispozisyon. Men si nou konsidere verite realite-a parapò a entèlijans moun-nan oubyen visvèsa, lè sa-a gen de lè chanjman-an fèt sot nan verite al nan manti, gen de lè menm sot nan yon verite al nan yon lòt.

Anefè kòm « verite-a se adekwasyon realite-a ak entèlijans-la », men si yo retire¹⁷⁶ sa-yo ki egal-la sot nan [realite] ki egal-yo, yo toujou rete egal, menm si se pa ak menm egalite-a, fòk menm jan-an lè entèlijans-la ak realite-a chanje ta rete kèk lòt verite, tankou si lè Sokrat chita yo konprann li chita epi si apre li pa ta chita yo ta kon-

¹⁷² Atik 5.

¹⁷³ Ogusten, *De libero arbitrio*, II, c. 12 (PL 32, 1259).

¹⁷⁴ Atik 2.

¹⁷⁵ Cf. Ansèlm, *De veritate*, c. 2 epi 5 (PL 158, 469 epi 472).

¹⁷⁶ Cf. Euklid, *Elementa geometriae*, I, dapre tradiksyon Adelardus de Bath, Versio II (ed. Veniz 1482, f. 2v).

prann li pa chita. Men, paske si yo ta retire kichòy nan youn nan sa ki egal yo epi [yo pa retire] anyen nan lòt-la, oubyen si yo ta retire nan toulède [sa-yo ki pa egal-yo], nesèsèman se yon inegalite k-ap vin sot la, ki trouve-l parapò a foste-a menm jan egalite-a parapò a verite-a, se sa-k fè si gen yon entèlijans ki nan verite epi realite-a ta chanje san entèlijans-la pa chanje oubyen visvèsa, oubyen ankò toulède chanje men se pa menm jan-an, se yon foste k-ap soti la epi konsa verite-a va chanje an foste : tankou¹⁷⁷ si Sokrat egziste antan li blan epi yo ta konprann li blan, entèlijans-la se vre; men si apre yo konprann li nwa alòske Sokrat rete blan, oubyen visvèsa, Sokrat ta chanje vin nwa alòske yo konprann li blan, oubyen li ta chanje vin pal epi yo ta konprann se rouj li vin ye, ta gen foste nan entèlijans-la. Epi konsa sa parèt ki kalite verite ki kapab chanje epi ki kalite verite ki pa chanje.

1. Pou premye-a, antan n-ap di : la-a Ansèlm t-ap pale osijè premye verite-a poutèt dapre li yo di tout bagay se vre prèske dapre yon mezi sou deyò (*extrinseca*).

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di : paske entèlijans-la reflechi sou pròp tèt pa-l epi li konprann pròp tèt pa-l tankou lòt realite-yo tou jan yo di nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*¹⁷⁸, se pou sa sa ki konsène (*pertinent*) entèlijans-la, nan sa-k gen pou wè ak nosyon (*ratio*) verite-a, yo kapab konsidere-yo nan de fason : yon premye fason dapre yo se yon realite kèlkonk, epi lè sa-a se nan menm fason-an yo di verite-a osijè li tankou osijè lòt realite-yo, tankou paregzanp, yo di realite-a se vre paske li ranpli sa li resevwa nan lespri Bondye-a antan li kenbe pròp nati li, sa ki te distribiye (*dispensata*) ba li-a nan lespri Bondye-a, sa yo pa kapab retire sot nan li-a tout tan enonse sa-a rete la; lòt fason-an se dapre yo konpare-l ak realite-yo konprann yo, epi konsa yo di enonse-a se vre lè li koresponn ak realite-a, epi verite sa-a chanje jan yo di-a.

3. Pou twazyèm-nan, antan n-ap di : verite ki rete lè realite ki vre-yo detwi-a, se premye verite-a, ki pa chanje menm lè realite-yo chanje.

4. Pou katriyèm-nan, antan n-ap di : si realite-a rete, pa gen chanjman ki kapab fèt osijè li parapò a sa-yo ki esansyèl pou li-a (*sunt sibi essentialia*), tankou li esansyèl pou enonse-a vle di sa yo te mete-l pou-l vle di-a : se sa ki fè konklizyon-an se pa [di] verite realite-a pa kapab chanje nan okenn ka, men li pa kapab chanje dapre sa ki esansyèl nan realite-a lè realite-a rete la, - men nan-yo, chanjman

¹⁷⁷ Egzanp sa-a soti nan Aristòt, *Metafizik*, V, c. 9 (1017 a 34).

¹⁷⁸ Aristòt, *De anima*, III, c. 9 (430 a 2).

rive lè realite-a defèt -. Men dapre chanjman aksidantèl-yo, sa kapab rive menm lè [[25]] realite-a rete la : epi konsa dapre sa ki aksidantèl-yo, kapab vin gen chanjman nan verite realite-a.

5. Pou senkyèm-nan, antan n-ap di : lè tout chanjman fèt, verite-a rete men se pa menm nan, jan sa nou sot di-a montre-a (*patet*).

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di : idantite verite-a pa depann tèmman de idantite realite-a men de idantite entèlijans-la, tankou idantite efè-a depann de idantite ajan-an ak sa k-ap sibi-a; donk menm si twa propozisyon sa-yo vle di menm realite-a, konpreansyon-yo pa menm paske nan konpozisyon entèlijans-la yo ajoute tan-an¹⁷⁹; se sa-k fè dapre varyasyon tan-an yo diferan nan konpreansyon-an (*sunt diversi intellectus*).

Setyèm atik

Setyèmman y-ap mande èske nan sa ki konsène Bondye, yo ta di verite-a dapre esans-la oubyen dapre pèrsòn-yo?¹⁸⁰ Epi yo wè se dapre pèrsòn-yo yo ta di-l : anefè, nan nenpòt sa ki konsène Bondye ki enplike relasyon ak prensip-la se dapre pèrsòn-yo yo di-l; men verite-a se konsa li ye, jan sa parèt nan liv Ogusten *Osiyè vrè relijyon-an*¹⁸¹ kote li di verite Bondye-a se « pi ro degre resanblans ak prensip-la san okenn disanblans menm kote foste ta kapab soti »; donk nan sa ki konsène Bondye, se dapre pèrsòn-yo yo di verite-a.

2. An plis, menm jan anyen pa sanble ak pròp tèt pa-l, konsa tou anyen pa egal a pròp tèt pa-l; men resanblans-la nan sa ki konsène Bondye, enplike distenksyon pèrsòn-yo, dapre Ilèr (Hilaire)¹⁸², poutèt anyen pa sanble ak pròp tèt pa-l, donk se menm rezònman-an pou egalite-a tou; men verite-a se yon sèten egalite; donk li pote ak li distenksyon pèrsònèl-la nan sa ki konsène Bondye.

3. An plis, nan sa ki konsène Bondye, tout sa ki enplike emanasyon se dapre pèrsòn-yo yo di-l; men verite-a enplike yon sèten emanasyon paske li vle di sa ki fòme nan entèlijans-la tankou paròl-la tou; donk menm jan yo di paròl-la dapre pèrsòn-nan konsa tou pou verite-a.

¹⁷⁹ Cf. Aristòt, *De anima*, III, c. 11 (430 a 31).

¹⁸⁰ Sen Toma trete kesyon sa-a nan *Summa theologiae*, I, k. 39, a. 8.

¹⁸¹ Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 152).

¹⁸² Ilèr, *De Trinitate*, III, c. 23 (PL 10, 92 B).

Men okontrè, se yon sèl verite pou twa pèrsòn-yo, jan Ogusten di nan uityèm liv *Osiyè Trinite-a*¹⁸³, donk li dapre esans-la, pa dapre pèrsòn-yo.

Repons. Antan n-ap di : yo kapab konsidere (*accipi*) verite-a nan sa ki konsène Bondye, nan de fason : yon fason osans pròp (*proprie*), yon lòt fason osans prèske metaforik. Donk si yo pran verite-a osans pròp, lè sa-a li enplike egalite entèlijans Bondye-a ak realite-a; epi poutèt entèlijans Bondye-a konprann an premye realite ki se pròp esans li-a epi se nan li li konprann tout lòt bagay-yo. Se pou sa tou, verite-a nan Bondye enplike toudabò (*principaliter*) egalite entèlijans Bondye-a ak realite-a ki se esans li-a, epi apre sa, an konsekans, rapò entèlijans Bondye-a ak realite kreati-yo. Men entèlijans Bondye ak esans Bondye pa koresponn (*adaequatur*) youn ak lòt tankou sa k-ap mezire-a ak sa yo mezire-a paske youn pa kòz lòt-la, men yo se menm bagay-la nèt; se sa-k fè verite ki se rezilta egalite sa-a pa enplike okenn nosyon prensip (*principii rationem*), swa si yo ta pran-l sou bò esans-la, swa yo ta pran-l sou bò entèlijans-la, ki se yon sèl epi menm-nan la-a : menm jan-an tou la-a entèlijans-la ak realite yo konprann-nan se menm bagay, konsa tou la-a verite realite-a se menm-nan ak verite entèlijans-la san okenn 'referans' a yon prensip (*connotatione principii*). Men si yo ta pran verite entèlijans Bondye-a dapre li koresponn (*adaequatur*) ak kreati-yo, menm lè sa-a li t-ap rete menm verite-a paske se gras a menm-nan Bondye konprann ni li menm ni lòt-yo, men poutan yo ajoute nan konpreansyon verite-a nosyon (*ratio*) prensip parapò a kreati-yo, yo konpare entèlijans Bondye ak yo tankou mezi ak kòz. Tout non ki pa enplike (*importans*) nosyon (*ratio*) prensip-la oubyen sa ki rapòte a prensip-la nan sa ki konsène Bondye, oubyen menm-si yo enplike nosyon prensip parapò a kreati-yo, se dapre esans-la yo di-l. Se sa ki fè nan sa ki konsène Bondye, si yo pran verite-a osans pròp, se dapre esans-la yo di-l : poutan yo deklare-l an pròp pou pèrsòn Pitit-la tankou art-la ak tout lòt bagay ki an rapò ak entèlijans-la.

Nan sa ki konsène Bondye, yo pran verite-a osans metaforik oubyen dapre yon resanblans lè nou pran-l la-a dapre nosyon sa-a yo jwenn nan [[26]] kreati-yo, kote yo di verite-a dapre realite kreye-a imite prensip li, sa vle di entèlijans Bondye-a : se sa-k fè menm jan-an nan fason sa-a verite-a nan sa ki konsène Bondye, vle di imitasyon prensip suprèm-nan ki koresponn ak Pitit-la; epi dapre aksepsyon

¹⁸³ Ogusten, *De Trinitate*, VIII, c. 1 (PL 42, 948).

verite sa-a, verite-a koresponn (*convenit*) an pròp pou Pitit-la epi yo di-l dapre pèrsòn-nan, epi se konsa Ogusten pale nan liv *Osiyè vrè relijyon-an*.

1. Se konsa repons-la parèt pou premye-a.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di : nan sa ki konsène Bondye, gen de lè egalite-a enplike (*importat*) relasyon ki fè referans a distenksyon pèrsònèl-la, tankou lè nou di Papa-a ak Pitit-la egal, epi dapre non 'egal' sa-a yo konprann yon distenksyon reyèl; gen de lè menm yo pa konprann yon distenksyon reyèl nan non 'egalite'-a men sèlman dapre rezon-an, tankou lè nou di sajès ak bonte Bondye egal, se sa-k fè li pa bezwen enplike yon distenksyon dapre pèrsòn-yo; epi se konsa egalite ki enplike nan non verite-a ye paske li se egalite entèlijans-la ak esans-la.

3. Pou twazyèm-nan, antan n-ap di : menm si se gras a entèlijans-la verite-a vin fèt (*sit concepta*), non verite-a menm pa eksprime nosyon konsepsyon-an tankou non 'paròl'-la, se sa-k fè se pa menm jan-an.

Uityèm atik

Uityèmman y-ap mande èske tout verite diferan de premye verite-a?¹⁸⁴ Epi yo wè se pa konsa : ananfè, se vre sa-a ap fònikè; men sa, se pa apati premye verite-a; donk se pa tout verite ki apati premye verite-a.

2. Men li t-ap di : verite sign-nan oubyen entèlijans-la, sa dapre li yo di 'sa-a se vre', li sot nan Bondye, se pa dapre sa ki fè referans a realite-a. - Men okontrè, an plis premye verite-a non sèlman gen verite sign-nan oubyen entèlijans-la, men tou verite realite-a : donk si verite sa-a pa ta sot nan Bondye dapre li fè referans a realite-a, verite realite sa-a pa ta sot nan Bondye, epi konsa yo ta propoze se pa tout lòt verite ki sot nan Bondye.

3. An plis, [rezòndan] sa-a suiv 'sa-a fònikè, donk fonikè sa-a se verite', pou yo ka desann sot nan verite propozisyon-an rive nan verite sa yo di-a ki eksprime verite realite-a; donk verite nou sot di-a kanpe (*consistit*) paske akt sa-a konpoze sijè sa-a, men verite sa yo di-a se pa apati konpozisyon akt sa-a ak sijè-a sof si yo ta konprann konpozisyon akt-la anba defòmasyon sa ki egziste-a; donk verite realite-a se pa sèlman parapò a pròp esans akt-la men tou parapò a defòma-

¹⁸⁴ Lòt kote kesyon sa-a parèt nan Sen Toma: *Super Sententiarum*, I, d. 19, k. 5, a. 2; *ibid.*, II, d. 37, k. 1, a. 2, ad 1.

syon-an; men yon akt yo konsidere dapre defòmasyon pa kapab soti nan Bondye nan okenn fason; donk se pa nan Bondye verite tout realite soti.

4. An plis, Ansèlm di¹⁸⁵ : yo di yon realite se vre poutèt li jan li dwe ye-a, epi nan pami fason yo kapab di realite-a ta dwe ye, li mete youn kote dapre-l yo di realite-a dwe ye paske li rive poutèt Bondye pèmèt; men pèmision Bondye rive jous nan defòmasyon akt-la; donk verite realite-a rive touche menm defòmasyon-l; men nan okenn fason defòmasyon sa-a pa sot nan Bondye; donk se pa tout verite ki sot nan Bondye.

5. Men li t-ap di, menm jan defòmasyon oubyen privasyon pa egzistan osans pròp (*simpliciter*) men dapre yon sèten rapò (*secundum quid*), se konsa yo pa di li gen verite tou osans pròp (*simpliciter*) men dapre yon sèten rapò, epi verite dapre yon sèten rapò sa-a pa sot nan Bondye. - Men okontrè, verite-a ajoute sou egzistan-an oryantasyon pou entelijans-la; men defòmasyon-an oubyen privasyon-an, menm si nan li menm li pa yon egzistan osans pròp (*simpliciter*), poutan entelijans-la kapte-l osans pròp (*simpliciter*); donk, menm si li pa gen yon egzistans osans pròp, poutan li gen verite osans pròp. An plis, tout sa ki dapre yon sèten rapò vin redui a sa ki osans pròp, tankou lè yo di [[27]] etyopyen-an¹⁸⁶ blan dapre dan li, sa redui osans pròp nan dan etyopyen-an ki blan : donk si kèk verite dapre yon sèten rapò pa sot nan Bondye, se pa tout verite osans pròp ki ta sot nan Bondye, epi sa-a pa gen sans (*absurdum*).

6. An plis, sa ki pa koz ki sot nan koz, li pa koz yon efè, tankou Bondye pa kòz defòmasyon peche-a paske li pa kòz defòmasyon libète chwazi-a (*libero arbitrio*) kote defòmasyon peche-a rive-a; men, tankou akt egziste-a se koz verite propozisyon afirmatif-yo, konsa pa-egziste-a [se koz] negatif-yo; donk kòm Bondye pa koz sa ki se 'pa-egziste'-a jan Ogusten di nan *Katrentwa kesyon-yo*¹⁸⁷, sa ki rete sèke Bondye pa koz propozisyon negatif-yo, epi konsa se pa tout verite ki sot nan Bondye.

7. An plis, Ogusten di nan liv *Solilòk-yo*¹⁸⁸, « sa ki vre-a se sa ki jan yo wè-l la »; men kèk mal se jan yo wè-l la li ye; donk gen kèk mal ki se verite; men pa gen okenn mal ki sot nan Bondye; donk se pa tout verite ki sot nan Bondye.

¹⁸⁵ Ansèlm, *De veritate*, c. 8 (PL 158, 475 D-476 A).

¹⁸⁶ Egzanp Aristòt bay nan *De sophisticis elenchis*, c. 5 (167 a 8 epi 11).

¹⁸⁷ Ogusten, *LXXXIII Quaestionum*, k. 21 (PL 40, 16).

¹⁸⁸ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 888).

8. Men li t-ap di : yo pa wè mal-la dapre espès mal-la men dapre espès byen-an. - Men okontrè, espès byen-an pa janm fè anyen dèt parèt pase byen-an : donk si yo pa wè mal-la sof nan espès byen-an, mal-la pa ta janm parèt men se byen-an sèlman, poutan sa-a fo.

Okontrè, osijè sa *Premye lèt pou Korentyen-yo XII,3* di «Pè-sonn pa kapab di [‘Granmèt Jezu’ si se pa nan Espri Sen] », Anbwaz di « Tou sa ki vre, kèlkeswa moun ki di-l, sa sot nan Espri Sen-an ».

2. An plis, tout bonte yo kreye soti nan premye bonte an deyò kreasyon-an (*bonitate increata*) ki se Bondye : donk pou menm rezon-an tout lòt verite egziste apati premye verite-a ki se Bondye.

3. An plis, nosyon (*ratio*) verite-a vin konplè nan entèlijans-la; men tout entèlijans egziste apati Bondye; donk tout verite egziste apati Bondye.

4. An plis, Ogusten di nan liv *Solilòk-yo*¹⁸⁹ « sa ki vre-a se sa ki egziste-a »; men tout egzistans se apati Bondye; donk tout verite tou.

5. An plis, menm jan-an verite-a kapab chanje plas ak egzistans-an epi tou ak inite-a, epi visvèsa¹⁹⁰; men tout inite se apati premye inite-a jan Ogusten di nan liv *Osijè vrè relijyon-an*¹⁹¹; donk tout verite tou egziste apati premye verite-a.

Repons. Antan n-ap di : nan realite kreye-yo yo jwenn verite-a nan realite-yo ak nan entèlijans-la jan sa parèt apati sa nou di-a, nan entèlijans-la menm dapre li koresponn (*adaequatur*) ak realite li gen nosyon yo-a (*notionem*), nan realite-yo menm dapre inite entèlijans Bondye-a ki se mezi-yo menm jan art-la se mezi tout èv atis-yo (*artificiatorum*) epi yon lòt fason dapre yo fèt natirèlman pou fè entèlijans moun-nan kapte-yo jan yo ye-a, se realite-a ki mezi [entèlijans-la] jan yo di nan dizyèm liv *Metafizik-la*¹⁹². Realite-a menm ki egziste an deyò nanm-nan ak fòm li, li imite art entèlijans Bondye-a epi gras a fòm-nan li fèt natirèlman pou entèlijans moun-nan kapte-l an verite, paske se gras a fòm-nan nenpòt realite gen egzistans-la; se sak fè verite realite ki egziste-yo ranmase (*includit*) nan nosyon li egzistans realite-yo epi li ajoute an plis dispozisyon adekwasyon-an parapò a entèlijans moun-nan oubyen Bondye; men negasyon-yo oubyen privasyon-yo ki egziste an deyò nanm-nan, pa gen kèk fòm ki ta fè swa yo imite modèl art Bondye-a swa yo vin pote nosyon li (*notio-*

¹⁸⁹ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 889).

¹⁹⁰ Cf. Aristòt, *Metafizik*, IV, c. 2 (1003 b 22); *ibid.*, X, c. 3 (1054 a 12).

¹⁹¹ Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 151).

¹⁹² Aristòt, *Metafizik*, X, c. 2 (1053 a 31).

nem) nan entèlijans moun-nan, men sa yo fè koresponn ak entèlijans-la se apati entèlijans-la ki kapte nosyon yo (*ratione*). Konsa donk sa parèt, lè yo di ròch-la se vre oubyen avègleman-an se vre, se pa menm fason-an verite-a ye nan yo de-a : anfefè, verite yo di osijè [[28]] ròch-la kenbe (*claudit*) nan nosyon li egzistans ròch-la epi li ajoute sou li dispozisyon (*habitudinem*) parapò a entèlijans-la, se apati realite-a menm li vin fèt paske li gen kichòy ki pèmèt fè referans a li; men verite yo di osijè avègleman-an li pa kenbe (*includit*) privasyon-an menm nan li, ki se avègleman-an, men sèlman dispozisyon (*habitudinem*) avègleman-an parapò a entèlijans-la, epi li pa gen kichòy apati avègleman-an menm kote li ta soutni (*sustentetur*) paske avègleman-an pa koresponn a entèlijans-la poutèt kichòy li ta genyen nan li. Donk sa parèt klè verite yo jwenn nan realite kreye-yo pa kapab pran avèk li (*comprehendere*) anyen dòt pase egzistans realite-a epi adekwasyon realite-a ak entèlijans-la oubyen korespondans (*aequationem*) entèlijans-la ak realite-a oubyen ak privasyon realite-yo, ki soti toutantye apati Bondye paske ni fòm realite-a menm ki fè-l koresponn-nan se apati Bondye li egziste, ni verite-a [tou] tankou byen entèlijans-la jan yo di nan sizyèm liv *Etik-yo*¹⁹³, - paske byen nenpòt ki realite se pèfeksyon operasyon realite-a menm, operasyon entèlijans-la menm pa parfè si se pa dapre li konnen verite-a, se sa-k fè se nan sa byen li ye dapre fason sa-a -; se sa-k fè, kòm tout byen egziste apati Bondye epi tout fòm, fòk yo di san restriksyon (*absolute*) tout verite egziste apati Bondye.

1. Pou premye-a donk antan n-ap di : lè yo rezone konsa ‘tout sa ki vre se apati Bondye, se vre sa-a ap fònike, donk’ etc., yo tonbe nan erè paraksidan-an¹⁹⁴ : poutèt apati sa yo deja di-a yo kapab montre lè nou di ‘se vre sa-a ap fònike’ nou pa di sa prèske kòm si defo-a menm ki enplike (*implicatur*) nan akt fònikasyon-an ta vin antre (*includatur*) nan nosyon (*ratione*) verite-a, men verite-a sèlman deklare (*praedicat*) adekwasyon li ak entèlijans-la; se sa-k fè yo pa dwe bay kòm konklizyon ‘sa-a fònike se apati Bondye’ men pito ‘verite li-a egziste apati Bondye’.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di : defòmasyon ak lòt defo-yo pa gen verite tankou lòt realite-yo jan sa parèt apati sa nou sot di-a : epi konsa, menm si verite defo-yo egziste apati Bondye, sa pa vle di apati sa yo kapab rive nan konklizyon di defòmasyon-an egziste apati Bondye.

¹⁹³ Aristòt, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 2 (1139 a 27).

¹⁹⁴ « Fallacia accidentis », cf. Aristòt, *De sophisticis elenchis*, c. 4 (166 b 21).

3. Pou twazyèm-nan, antan n-ap di : dapre Filozòf-la nan si-zyèm liv *Metafizik*-la¹⁹⁵, verite-a pa egziste nan konpozisyon ki nan realite-yo men nan konpozisyon nanm-nan fè-a : epi konsa verite-a se pa paske akt sa-a ak defòmasyon li vin rete nan sijè-a, - annefè, sa-a gen pou wè ak nosyon byen oubyen mal -, men paske akt-la ki rete konsa nan sijè-a vin koresponn ak sa nanm-nan kapte-a.

4. Pou katriyèm-nan, antan n-ap di : byen-an, dwe fèt-la, dwat-la ak tout lòt konsa-yo, gen yon dispozisyon parapò a pèmision Bondye-a epi yon lòt fason parapò a lòt sign volonte-a. Annefè, nan lòt-yo li an rapò (*refertur*) swa ak sa ki tonbe anba akt volonte-a, swa avèk akt volonte-a li menm : tankou lè Bondye bay lòd pou onore paran-yo¹⁹⁶, onè paran-yo nan li menm se yon sèten byen ni lòd-la li menm se yon byen. Men nan pèmision-an yo fè referans sèlman a akt sa ki pèmèt-la, yo pa fè referans a sa ki tonbe anba pèmision-an; se sa-k fè li kòrèk pou Bondye pèmèt defòmasyon vin rive; sa pa vle di pou otan defòmasyon-an nan li menm ta kòrèk yon fason.

5. Pou senkyèm-nan, antan n-ap di : verite-a, dapre sa kote negasyon-yo ak defo-yo antre-a, li redui a verite osans pròp-la (*simplificiter*) ki nan entèlijans-la ki egziste apati Bondye-a epi sa fè verite defo-yo egziste apati Bondye menm si defo-yo yo menm se pa apati Bondye yo egziste.

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di : pa-egziste-a se pa koz verite propozisyon negatif-yo kòm si li ta prèske fè yo [egziste] nan entèlijans-la, men se nanm-nan menm ki fè sa antan li konfòme pa-egzistan ki an deyò nanm-nan avèk li : se sa-k fè pa-egzistan ki egziste an deyò nanm-nan se pa koz efisyan verite-a nan nanm-nan men [[29]] prèske tankou modèl; objeksyon-an menm te fèt apati koz efisyan-an.

7. Pou setyèm-nan, antan n-ap di : menm si mal-la pa egziste apati Bondye, poutan pou yo ka wè mal-la jan li ye, se apati Bondye, se sa-k fè verite ki di se vre mal la egziste, se apati Bondye.

8. Pou uityèm-nan, antan n-ap di : menm si mal-la pa aji nan nanm-nan si se pa gras a espès byen-an, men paske se yon byen ki manke [kichòy], nanm-nan dedui nan li menm nosyon (*ratio*) defo-a epi nan sa li konsevwa nosyon (*ratio*) mal-la, epi se konsa yo wè mal-la se mal.

¹⁹⁵ Aristòt, *Metafizik*, VI, c. 4 (1027 b 29).

¹⁹⁶ Cf. *Egzòd*, 20,12; *Matye*, 15,4; 19,19.

Nevyèm atik

Nevyèmman y-ap mande èske verite-a egziste nan [senk] sans-yo?¹⁹⁷ Epi yo wè se pa sa : anefè, Ansèlm di¹⁹⁸ « verite-a se yon dwati yo kapte sèlman ak lespri-a »; men [senk] sans-yo pa nan nati lespri-a; donk verite-a pa nan [senk] sans-yo.

2. An plis, Ogusten prouve nan liv *Katrentwa kesyon-yo*¹⁹⁹ sans kòporèl-yo pa konnen verite-a, epi rezon li-yo nou mete-yo pi ro-a²⁰⁰; donk verite-a pa nan [senk] sans-yo.

Men okontrè, Ogusten di nan liv *Osijè vrè relijyon-an*²⁰¹ « verite-a se sa ki pèmèt montre sa ki egziste-a »; men sa ki egziste-a yo montre-l non sèlman ak entèlijans-la men tou ak [senk] sans-yo; donk verite-a non sèlman nan entèlijans-la men tou nan [senk] sans-yo.

Repons. Antan n-ap di : verite-a egziste ni nan entèlijans-la ni nan [senk] sans-yo, men se pa menm fason-an. Anefè li egziste nan entèlijans-la tankou konsekans akt entèlijans-la epi tankou sa entèlijans-la konnen : epi anefè li se konsekans operasyon entèlijans-la dapre jijman entèlijans-la osijè realite-a jan li ye-a; entèlijans-la konnen [realite-a] paske entèlijans-la reflechi sou akt li, pa sèlman paske li konnen akt li-a, men paske li konnen relasyon li (*proportionem*) ak realite-a, sa li pa kapab konnen sof si li konnen nati akt li-a menm, sa li pa kapab konnen sof si li konnen nati prensip aktif-la, ki se entèlijans-la li menm ki gen nan nati li pou li konfòme-l ak realite-yo : se sa-k fè entèlijans-la konnen verite-a dapre li reflechi sou pròp tèt pa-l. Men verite-a nan [senk] sans-yo tankou konsekans akt li, sa vle di lè jijman [senk] sans-yo fèt osijè realite-a poutèt li egziste, poutan li pa nan sans-la tankou si sans-la ta konnen-l : menm si sans-la jije an verite osijè realite-yo, poutan li pa konnen verite ki pèmèt jije sa ki vre-a; menm si sans-la konnen li santi, poutan li pa konnen pròp nati li epi an konsekans li pa [konnen] ni nati pròp akt li, ni relasyon li (*proportionem*) ak realite-a, epi konsa ni verite li non plis.

Rezon ki fè sa sèke egzistan ki pi parfè-yo, tankou substans entelektyèl-yo, yo retounen sou esans-yo ak retou konplè : anefè antan yo konnen kichòy ki poze an deyò-yo, yo soti an deyò tèt pa yo nan yon sèten fason; men antan yo pran konsyans yo konnen, yo deja

¹⁹⁷ Sen Toma trete kesyon-an nan *Summa theologiae*, I, k. 16, a. 2; *ibid.*, k. 17, a. 2.

¹⁹⁸ Ansèlm, *De veritate*, c. 11 (PL 158, 480 A).

¹⁹⁹ Ogusten, *LXXXIII Quaestionum*, k. 9 (PL 40, 13).

²⁰⁰ Atik 4, ag. 6 epi 7.

²⁰¹ Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 151).

kòmanse retounen sou pròp tèt yo paske akt konesans-la li entèmedyè ant sa ki konnen-an epi sa yo konnen-an; men retou sa-a konplè lè yo konnen pròp esans-yo, se sa-k fè yo di nan liv *Osijè koz-yo*²⁰² « tou sa ki konnen pròp sa-li-ye-a sèke li tounen sou pròp sa-li-ye-a ak yon retou konplè ». Sans-la menm, ki pi pre substans entelektyèl-yo parapò a lòt, li kòmanse retounen sou pròp sa-li-ye-a paske non sèlman li konnen [realite] sansib-la, men tou li konnen li santi; poutan retou li-a pa konplete paske sans-la pa konnen pròp sa-li-ye-a : Avisèn²⁰³ mete kòm rezon pou sa [[30]] se paske sans-la pa konnen anyen sof gras a ògàn kòporèl-la, li pa posib pou ògàn kòporèl-la sèvi entèmedyè ant puisans sansib-la ak pròp tèt pa-l. Men puisans ki pa menm sansib-yo nan okenn fason yo pa ka retounen sou pròp tèt pa-yo paske yo pa konnen y-ap aji, tankou dife-a pa konnen l-ap chofo [kichòy].

Epi apati sa-a solisyon pou objeksyon-yo parèt.

Dizyèm atik

Dizyèmman y-ap mande èske kèk realite ta fo?²⁰⁴ Epi yo wè se pa sa : annefè, Ogusten di nan liv *Solilòk-yo*²⁰⁵ « Sa ki vre se sa ki egziste »; donk ‘fo’ se sa ki pa egziste; men sa ki pa egziste pa okenn realite; donk okenn realite pa fo.

2. Men li t-ap di : sa ki vre-a se diferans egzistan-an : epi lè sa-a, menm jan sa ki vre-a se sa ki egziste-a, sa ki fo-a [tou]. - Men okontrè, okenn diferans ki fè divizyon-an²⁰⁶ pa kapab chanje plas ak sa li se diferans li-a; men verite-a kapab chanje plas ak egzistan-an jan nou te di pi ro-a²⁰⁷; donk verite-a se pa yon diferans ki [met] divizyon nan egzistan-an pou yo ta kapab di yon realite kèlkonk fo.

3. An plis, « verite-a se adekwasyon realite-a ak entèlijans-la »; men tout realite koresponn ak entèlijans Bondye-a paske anyen pa kapab egziste pou tèt pa-l otreman pase jan entèlijans Bondye-a konnen-l; donk tout realite ‘vre’; donk okenn realite pa fo.

4. An plis tout realite gen verite apati pròp fòm li : annefè yo di moun-nan ‘vre’ paske li gen vrè fòm moun; men pa gen okenn

²⁰² *Liber De causis*, prop. 15 (14).

²⁰³ Avisèn, *De anima*, V, c. 2 (f. 23va).

²⁰⁴ Sen Toma trete kesyon sa-a nan: *Summa theologiae*, I, k. 17, a. 1; *Super Metaph.* V, lect. 2; *ibid.*, VI, lect. 4; *Super Perihermeneias*, I, lect. 3.

²⁰⁵ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 5 (PL 32, 889).

²⁰⁶ Cf. Pòrfir, *Isagoge*, dapre tradiksyon Boès-la (ed. Minio-Paluello, p. 16).

²⁰⁷ Cf. atik 1.

realite ki pa gen yon fòm kèlkonk, paske tout akt egziste se apati fòmnan²⁰⁸; donk nenpòt ki realite 'vre', donk okenn realite pa fo.

5. An plis, menm jan byen-an ak mal-la ye se konsa vre ak fo-a ye; men kòm yo jwenn mal-la nan realite-yo, mal-la pa kapab vin tounen substans (*substantificatur*) sot nan byen-an jan Deni²⁰⁹ ak Ogusten di-a; donk si yo jwenn foste nan realite-yo, foste-a pa kapab vin gen substans sof nan verite-a : men yo pa wè sa kapab posib paske konsa vre-a ak fo-a se ta menm, - sa enposib -, tankou moun-nan ak blan-an se menm poutèt blan-an gen substans nan moun-nan.

6. An plis, Ogusten nan liv *Solilòk-yo*²¹⁰ bay objeksyon sa-a : si yo rele kèk realite 'fo' sa fèt swa apati sa-l sanble ak li, swa apati sa li pa sanble ak li : « si se apati sa-k pa sanble-a pa gen anyen yo ta kapab di ki fo : anefè pa gen anyen ki pa disanblab ak kichòy; si se apati sa ki sanble, tout bagay reklame sa ki vre nan sa-k sanblab-yo ». Donk nan okenn fason yo pa kapab jwenn foste nan realite-yo.

Men okontrè, Ogusten defini sa ki fo-a konsa²¹¹ : « Fo se sa yo ranje dapre resanblans kichòy », epi li pa fin dapre (*non pertingit*) sa li pote resanblans li-a; men tout kreati pote resanblans Bondye; donk, kòm okenn kreati pa rive fin dapre Bondye li menm yon fason idantik, yo wè tout kreati fo.

2. An plis, Ogusten [di] nan liv *Osijè vre relijyon-an*²¹² : « Tout kò se yon vrè kò epi yon fo inite »; men yo di sa poutèt li imite inite-a epoutan li pa yon inite; donk kòm nenpòt kreati dapre nenpòt ki pèfeksyon li imite pèfeksyon Bondye-a epi malgre tou li gen distans enfini parapò a li, yo wè nenpòt ki kreati fo. [[31]]

3. An plis, tankou verite-a kapab pran plas egziste-a, konsa tou byen-an; men poutèt byen-an kapab pran plas egzistan-an sa pa anpeche pou yo jwenn kèk realite ki mal; donk menm-si verite-a kapab chanje plas ak egzistan-an, sa pa anpeche yo jwenn kèk realite ki fo.

4. An plis, Ansèlm di nan liv *Osijè verite-a*²¹³, verite propozisyon-an doub : youn « paske li signifye sa li genyen pou-l signifye-a », tankou propozisyon sa-a 'Sokrat chita' sa vle di Sokrat chita swa si Sokrat ta chita swa si-l pa ta chita; dezyèm-nan se lè li signifye sa

²⁰⁸ Cf. Boès, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250 B).

²⁰⁹ Deni, *De divinis nominibus*, c. 4,20 (PG 3, 721 A; Dion. 259); *Enchiridion*, c. 14 (PL 40, 238); cf. Sen Toma, *Summa theologiae*, I, k. 48, a. 3, s. c. epi I-II, k. 85, a. 2, s. c.

²¹⁰ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 8 (PL 32, 891).

²¹¹ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 15 (PL 32, 898).

²¹² Ogusten, *De vera religione*, c. 34 (PL 34, 150).

²¹³ Ansèlm, *De veritate*, c. 2 (PL 158, 470 C).

« li fèt pou li-a », - anefè li fèt pou sa, pou li signifye egziste-a lè li egziste -, epi dapre sa, yo di enonse-a se vre osans pròp. Donk pou menm rezon-an, yo va di nenpòt realite 'vre' lè li ranpli sa li fèt pou li-a, epi li fo lè li pa ranpli-l, men tout realite ki manke nan aboutisman li pa ranpli sa ki rezondèt li; donk kòm gen anpil realite ki konsa, yo wè tou anpil fo.

Repons. Antan n-ap di : menm jan verite-a se (*consistit*) nan adekwasyon realite-a ak entèlijans-la, konsa tou foste-a se nan inadekwasyon yo : paske yo konpare realite-a ak entèlijans Bondye-a epi moun-nan, jan yo di pi ro-a²¹⁴. Yon premye fason li konpare ak entèlijans Bondye-a tankou sa yo mezire ak mezi-a, dapre sa yo di oubyen yo jwenn ki pozitif nan realite-yo, paske tou sa ki konsa vin soti nan art entèlijans Bondye-a; yon lòt fason tankou sa yo konnen-an parapò a sa ki konnen-an, epi konsa, menm negasyon-yo ak defo-yo koresponn a entèlijans Bondye-a paske Bondye konnen tout bagay konsa, menm-si li pa koze-yo, donk sa montre nenpòt kijan realite-a ye, sou nenpòt ki fòm li egziste swa privasyon swa defo, li koresponn (*adaequatur*) ak entèlijans Bondye-a, epi konsa sa montre nenpòt ki realite se verite an konparezon ak entèlijans Bondye-a : se sa-k fè Ogusten di nan liv *Osijè verite-a*²¹⁵ « donk verite-a egziste nan esans tout sa ki egziste, paske yo se sa yo ye-a nan verite suprèm-nan ». Se sa-k fè an konparezon ak entèlijans Bondye-a yo pa kapab di okenn realite fo.

Men dapre konparezon ak entèlijans moun-nan, pafwa yo jwenn inegalite ant realite-a ak entèlijans-la ki vin koze yon sèten fason apati realite-a li menm. Anfefè realite-a mete nosyon li nan nanm-nan gras a sa ki parèt de li sou deyò, paske konesans nou pran kòmansman-li nan sans-la²¹⁶ ki gen pou pròp objè-li kalite sansib-yo : se sa-k fè nan premye liv *Osijè nanm-nan*²¹⁷ yo di « aksidan-yo pote pi gran pati nan fè konnen-an plis pase esans-la »; epi se pou sa, lè kalite sansib ki parèt nan yon realite endike yon nati ki pa egziste nan yo (*eis non subest*), yo di realite sa-a fo : se sa-k fè Filozòf-la di nan katriyèm liv *Metafizik-la*²¹⁸ sa yo di ki fo-yo se « sa ki fèt pou yo wè yo swa jan yo pa ye-a swa sa yo pa ye-a », tankou lè yo di fo-lò poutèt sou deyò koulè lò-a parèt epi kèk lòt aksidan menm jan-an,

²¹⁴ Cf. atik 2.

²¹⁵ Ansèlm, *De veritate*, c. 7 (PL 158, 475 B)

²¹⁶ Cf. Aristòt, *Analytica Posteriora*, II, c. 20 (100 a 10); *Metafizik*, I, c. 1 (981 a 2); cf. Sen Toma, *De veritate*, k. 10, a. 6 epi a. 13; *Summa theologiae*, I, k. 84, a. 6, s. c. 1.

²¹⁷ Cf. Avisèn, *De anima*, II, c. 2 (f. 7ra B); Averoès, *Fizik*, VII, comm. 12 (IV, 317 D).

²¹⁸ Se pito, *Metafizik*, V, c. 29 (1024 b 21).

alòske sou anndan li pa gen (*non subsit*) nati lò-a. Men realite-a pa koze foste nan fason sa-a nan nanm-nan paske nesesèman li koze foste, poutèt verite ak foste-a se sitou nan jijman nanm-nan yo egziste, nanm-nan menm, lè l-ap jije osijè realite-yo li pa 'sibi' anba realite-yo, men nan yon sèten fason li plis an aksyon : se sa-k fè yo pa di realite-a fo paske li toujou koz yon pèsèpsyon ki fo, men paske li fèt pou-l aji apati sa ki parèt de li yo.

Men poutèt jan nou sot di-a²¹⁹, konparezon realite-a ak entelijans Bondye-a egziste nan li dapre esans-la epi dapre-li yo di li vre nan li menm (*per se*), men konparezon ak entelijans moun-nan li aksidantèl pou li, dapre sa yo pa di li vre san restriksyon (*absolute*) men prèske dapre yon rapò epi an puisans, se pou sa si n-ap pale osans pròp (*simpliciter*) tout realite 'vre' epi okenn realite pa fo, men dapre yon sèten rapò (*secundum quid*), sa vle di [[32]] rapò ak entelijans nou-an, yo di kèk realite fo. Epi konsa fòk nou bay repons pou rezon toulède pati-yo.

1. Pou premye-a, antan n-ap di : definisyon sa-a 'sa ki vre-a se sa ki egziste-a' pa eksprime parfètman nosyon verite-a men prèske materyèlman sèlman, sof si [vèb] 'esse'-a (*li esse*) signifye afirmasyon propozisyon-an, sa vle di pou-l ta di 'egzistans' sa ki vre-a yo di oubyen yo konprann ki egziste konsa jan li ye nan realite-yo; epi konsa yo kapab di fo-a se sa ki pa egziste-a, sa vle di sa ki pa jan yo di-l la oubyen konprann li-an : epi sa-a yo pa kapab jwenn li nan realite-yo, sa vle di sa ki pa jan yo di-l oubyen konprann li-a : epi sa-a yo pa kapab jwenn li nan realite-yo.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di : verite-a osans pròp, li pa kapab yon diferans egzistan-an : anefè egzistan-an pa gen okenn diferans jan yo prouve nan twazyèm liv *Metafizik*-la²²⁰; men nan yon sèten fason, verite-a dispoze parapò a egzistan-an nan fason yon diferans tankou byen-an ; sa vle di yo eksprime kichòy osijè egzistan-an non egzistan-an li menm pa eksprime : epi dapre sa konsèp egzistan-an vize-a (*intentio entis*) pa detèmine parapò a sa konsèp verite-a vize-a, epi konsa nan yon sèten fason, yo konpare entansyon [konsèp] verite-a ak entansyon [konsèp] egzistan-an, tankou diferans-la ak kategori-prensipal-la (*genus*).

3. Pou twazyèm-nan, antan n-ap di : nou dakò ak rezònman sa-a : anefè li soti nan realite-a pou-l ale dapre lòd entelijans Bondye-a.

²¹⁹ Cf. atik 4.

²²⁰ Aristòt, *Metafizik*, III, c. 8 (998 b 22).

4. Pou katriyèm-nan, antan n-ap di : menm si nenpòt realite gen kèk fòm, poutan se pa tout realite ki gen fòm sa-a tras sou deyò-yo montre apati kalite sansib-yo : epi dapre sa yo di li fo paske li fèt ak posibilite pou li fè yo fè yon move estimasyon sou li.

5. Pou senkyèm-nan, antan n-ap di : yo di kichòy ki egziste an deyò nanm-nan fo, jan sa parèt apati sa nou sot di-a, nan mezi natirèlman li fè yo fè estimasyon ki fo osijè li; sa-a menm ki pa anyen pa gen nati pou-l fè yo fè okenn estimasyon osijè li paske li pa mete pui-sans konesans-la an mouvman (*non movet virtutem cognitivam*); se sa-k fè fòk sa yo di ki fo-a se yon egzistan kèlkonk li ye; se sa-k fè kòm tout egzistan dapre se sa li ye, li vre, fòk foste ki egziste nan realite-yo fonde sou kèk verite : se sa-k fè Ogusten di nan liv *Solilòk-yo*²²¹ « trajedi-a ki reprezante pèsonaj etranje nan teat-la li pa yon fo Ektòr sof si se pa yon vrè trajedi; menm jan-an tou penti yon cheval se pa yon fo cheval sof si li pa ta yon vrè penti ». Sa pa vle di an konsekans sa ki kontradiktwa-yo se vre, paske afirmasyon ak negasyon ki fè yo di vre ak fo li pa rapòte a menm-nan.

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di : yo di yon realite fo dapre natirèlman li tronpe; men lè mwen di tronpe, mwen signifye yon aksyon kèlkonk ki mennen nan yon defo; pa gen anyen ki fèt pou-l ajì [natirèlman] sof dapre li egzistan, men tout defo se pa-egzistan; chak bagay menm, dapre li se yon egzistan li gen resanblans verite-a, dapre yo pa kapab retire resanblans-la nan li; epi se pou sa mwen di tronpe, paske parapò a sa ki regade orijin aksyon-an li genyen-l apati resanblans-la, men kanta sa ki regade defo-a, kote nosyon (*ratio*) foste-a ye fòmèlman-an, se apati disanblans-la li parèt : epi se pou sa Ogusten di nan liv *Osijè vrè relijyon-an*²²² se apati disanblans-la foste-a soti.

1. Pou premye sa yo te mete kòm objeksyon-an, antan n-ap di : se pa apati nenpòt ki resanblans nanm-nan fèt pou-l tronpe-l (*decepi*) men apati gran resanblans kote yo pa kapab jwenn disanblans fasilman : epi se pou sa apati yon resanblans pi gran oubyen pi piti nanm-nan kapab vin tronpe (*decipitur*) dapre li rive jwenn disanblans-la ak plis ou mwens pèspikasite; ni non plis yo pa dwe deklare osans pròp kèk realite fo paske youn ou lòt kondui nan erè, men poutèt li tronpe plizyè moun oubyen saj. Kreati-yo menm, menm si yo pote kèk resanblans Bondye nan yo menm, poutan gen gran degre disanblans [[33]] ki fèt sot apati gran mank sajès (*insipientia*), sa rive pou resanblans sa-a ta tronpe (*decipiatur*) lespri-a. Se sa-k fè apati resan-

²²¹ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 10 (PL 32, 893).

²²² Ogusten, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 152).

blans ak disanblans kreati-yo parapò a Bondye yo pa kapab rive nan konklizyon yo dwe di tout kreati fo.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di gen sa ki te panse Bondye se yon kò²²³, epi kòm Bondye se inite ki fè tout bagay youn-nan, yo te panse an konsekans kò-a se te inite-a menm poutèt pròp resanblans li ak inite-a : dapre sa donk yo di kò-a se yon fo inite antan li te endui oubyen li te kapab endui kèk moun an erè pou kwè li se yon inite.

3. Pou twazyèm-nan, antan n-ap di pèfeksyon-an doub²²⁴, swa premye swa dezyèm : premye pèfeksyon-an se fòm chak bagay ki fè li gen akt egziste-a, se sa-k fè toutan yon realite rete la li pa janm pèdi-l; dezyèm pèfeksyon-an se operasyon-an, ki se aboutisman realite-a oubyen sa ki fè-l rive nan bout-la, epi pafwa realite-a kapab pèdi pèfeksyon sa-a. Apati premye pèfeksyon-an menm nou rive jwenn nosyon verite-a nan realite-yo : anefè, paske realite-a gen fòm, li imite art entelijans Bondye-a epi li jenere pròp nosyon li nan nanm-nan; men apati dezyèm pèfeksyon-an, sa ki suiv se nosyon byen-an ki vin parèt nan li apati aboutisman-an. Epi se pou sa yo jwenn mal-la osans pròp (*simpliciter*) nan realite-yo, men pa fo-a.

4. Pou katyèm-nan, antan n-ap di dapre Filozòf-la nan sizyèm liv *Etik*-yo²²⁵, verite-a li menm se byen entelijans-la : paske operasyon entelijans-la parfè lè konsepsyon li se vre, epi, poutèt enonse-a se sign entelijans-la, se pou sa verite li se pròp aboutisman-l. Poutan se pa konsa sa ye nan lòt realite-yo, epi poutèt sa se pa menm jan-an.

Onzyèm atik

Onzyèmman y-ap mande èske foste-a egziste nan [senk] sans-yo?²²⁶ Epi yo wè se pa konsa : ‘annefè, entelijans-la toujou dwat’, jan yo di nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*²²⁷; men entelijans-la se pati siperyè nan moun-nan; donk lòt pati-yo suiv dwati li, tankou sou tè-a sa ki pi gran-yo dispoze sa ki pi piti-yo dapre mouvman sa ki siperyè-a; donk ni sans-yo tou, ki se pati enferyè nan nanm-nan, li toujou dwat; donk pa gen foste nan li.

²²³ Sa-yo se Manicheyen-yo, se yo menm Ogusten ap konbat nan *De vera religione*, c. 34 (PL 34, 150).

²²⁴ Cf. Aristòt, *De anima*, II, c. 1 (412 a 10 epi 22), jan Sen Toma di nan *Super Sententiarum*, II, d. 15, k. 3. a. 1; *Contra gentiles*, III, c. 64; *Summa theologiae*, I-II, k. 31, a. 1, ad 1.

²²⁵ Aristòt, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 2 (1139 a 27).

²²⁶ Sen Toma trete kesyon sa-a nan: *Summa theologiae*, I, k. 17, a. 2; *ibid.*, k. 85, a. 6; *Super De anima*, III, lect. 6; *Super Metaph.*, IV, lect. 12.

²²⁷ Aristòt, *De anima*, III, c. 10 (433 a 26).

2. An plis, Ogusten di nan liv *Osijè vrè relijyon-an*²²⁸ « Je-yo menm pa tronpe nou; yo pa kapab kominike anyen dèt bay nanm-nan pase sa ki afekte-yo; epi si tout sans kò-a se konsa yo kominike sa ki afekte-yo, mwen pa konnen kisa nou ta dwe egzije plis de yo ». Donk pa gen foste nan sans-yo.

3. An plis, Ansèlm di nan liv *Osijè verite-a* « Mwen pa wè dapre mwen verite-a oubyen foste-a nan sans-yo, men nan opinyon-an »; epi konsa nou gen sa yo propoze-a.

Men okontrè, gen sa Ansèlm di-a²²⁹ « Gen kèk verite nan sans nou-yo, men pa toutan : anefè yo tronpe nou kèk fwa ».

2. An plis, dapre Ogusten nan liv *Solilòk-yo*²³⁰ « yo abitye di ‘fo’ pou sa ki rete lwen resanblans verite-a, men poutan li gen kèk imitasyon verite-a »; men sans-yo pafwa gen resanblans kèk realite ki pa egziste konsa nan nati realite-yo, jan sa ye pafwa lè se youn epi yo wè de²³¹, tankou lè yo peze je-yo; donk gen foste nan sans-yo. [[34]]

3. Men li t-ap di sans-yo pa tronpe (*decipitur*) nan sansib pròp-yo men osijè [sansib] an komen-an²³². - Men okontrè, pafwa yo kapte kichòy osijè yon bagay lòt jan pase jan-l ye-a, pèsesyon-an fo; men, lè yo wè yon kò blan atravè yon vit vèt²³³, sans-la kapte-l otreman pase jan-l ye-a, paske li kapte-l kòm vèt, epi konsa li jije, sof si ta vin gen yon jijman siperyè ki ta detekte foste-a; donk sans-yo tronpe menm nan pròp sansib-yo.

Repons. Antan n-ap di : konesans nou ki kòmanse apati realite-yo, li progresse dapre lòd sa-a : dabò li kòmanse nan sans-la epi li pèfeksyone nan entèlijans-la, yon fason ki fè yo jwenn sans-la nan yon sèten fason tankou entèmedyè (*medium inter*) ant entèlijans-la ak realite-a : anefè, yo konpare-l a realite-yo kòm si li ta entèlijans-la, epi yo konpare-l ak entèlijans-la kòm si li ta yon realite. Epi se pou sa yo di gen verite ak foste nan sans-la nan de fason : yon fason dapre oryantasyon (*ordinem*) sans-la nan direksyon entèlijans-la, epi konsa yo di sans-la fo oubyen vre tankou realite-a, poutèt yo fè yon estimasyon ki vre oubyen fo fèt nan entèlijans-la; lòt fason-an se dapre oryantasyon sans-la parapò a realite-a, epi lè sa-a yo di gen verite ak

²²⁸ Ogusten, *De vera religione*, c. 33 (PL 34, 149).

²²⁹ Ansèlm, *De veritate*, c. 6 (PL 158, 473 C).

²³⁰ Ogusten, *Soliloquiorum*, II, c. 15 (PL 32, 898).

²³¹ Cf. Aristòt, *De insomnia*, c. 3 (461 b 31).

²³² Cf. Aristòt, *De anima*, III, c. 4 (427 b 11-12) epi *ibid.*, c. 6 (428 b 18). Cf. *De anima*, c. II, 13 (418 a 7 ss).

²³³ Cf. Ansèlm, *De veritate*, c. 6 (PL 158, 473 C).

foste nan sans-la tankou nan entèlijans-la, poutèt li jije sa ki egziste egziste oubyen pa egziste.

Donk si n-ap pale osijè sans-la dapre premye fason-an, lè sa-a dapre yon sèten fason nan sans-la gen foste epi dapre yon sèten fason pa gen foste : anefè sans-la alafwa yon realite nan li menm epi li endike yon lòt realite. Si kounye-a yo konpare-l ak entèlijans-la dapre li se yon realite, konsa nan okenn fason pa gen foste nan sans-la ki konpare ak entèlijans-la, paske dapre jan sans-la dispoze se konsa li demontre dispozisyon-l bay entèlijans-la : se sa-k fè Ogusten di nan pasaj (*auctoritate*) nou te site-a « Yo pa kapab kominike bay nanmnan lòt bagay pase sa ki afekte-yo ». Men si yo konpare-l ak entèlijans-la dapre li reprezante yon lòt realite, poutèt gen de lè li reprezante-l yon lòt jan pase jan-l ye-a, dapre sa yo di sans-la fo paske li kapab fè yon fo estimasyon fèt nan entèlijans-la, menm si se pa nesesèman li ta fè sa, tankou yo di osijè realite-yo²³⁴, paske entèlijans-la jije tankou si realite-yo se konsa epi apati sa sans-yo pote devan-l. Donk konsa lè yo konpare sans-la ak entèlijans-la li toujou fè yon estimasyon ki vre fèt nan entèlijans-la osijè pròp dispozisyon-l, men pa toujou osijè dispozisyon realite-yo.

Men si yo konsidere sans-la dapre yo konpare-l ak realite-a, lè sa-a nan sans-la gen foste ak verite nan fason li ye nan entèlijans-la; nan entèlijans-la menm an premye epi toudabò yo jwenn verite ak foste nan jijman k-ap konpoze epi divize, men nan fòmasyon 'kisa-li-ye-a' (*quiditas*) se sèlman poutèt oryantasyon nan direksyon jijman ki suiv fòmasyon nou sot di-a; se sa-k fè nan sans-la osans pròp (*proprie*) yo di verite ak foste paske li jije osijè sansib-yo, men dapre li kapte sansib-la pa gen verite ak foste la-a osans pròp, men sèlman dapre oryantasyon nan direksyon jijman, poutèt apati tèt pèsèpsyon-an li fèt pou-l suiv tèt oubyen tèt jijman. Konsa jijman sans-yo natirèl osijè kèk bagay, tankou osijè sansib pròp yo, osijè kèk lòt menm prèske gras a yon sèten lyen li etabli (*collationem*), - fòs pou konnen-an fè sa nan moun-nan, paske li se puisans pati sansib-la, nan plas kote estimasyon natirèl-la ye nan lòt anime-yo, - epi konsa fòs sansib la jije osijè sansib komen-yo epi sansib paraksidan-yo; men aksyon natirèl yon realite kèlkonk se toujou yon sèl fason, sof si paraksidan li anpeche oubyen poutèt yon defo entrensèk (sou anndan) oubyen yon anpèchman ekstrensèk (sou deyò); se pou sa jijman sans-la toujou vre osijè sansib pròp-yo, sof si gen yon anpèchman nan ògàn-nan oubyen [[35]] nan mwayen-an (*in medio*), men osijè sansib komen-yo oubyen

²³⁴ Cf. atik 10.

paraksidan, tanzantan jijman sans-la defayi. Epi konsa sa parèt kijan nan jijman sans-la kapab gen foste. Men osijè pèsepsyon sans-la nou dwe konnen li se pafwa yon fòs k-ap kapte (*vis apprehensiva*) ki kapte espès sansib realite sansib ki prezan-an, tankou sans pròp-yo, pafwa menm li kapte li lè realite-a pa la, tankou imajinasyon-an; epi konsa sans-la toujou kapte realite-a dapre li egziste, sof si gen anpèchman nan ògàn-nan oubyen nan mwayen-an, men imajinasyon-an nan laplipa ka-yo (*ut plurimum*) kapte realite-a dapre li pa egziste, paske li kapte-l kòm prezan lè li absan : epi se pou sa Filozòf-la di nan katriyèm liv *Metafizik-la*²³⁵ se pa sans-la ki deklare sa ki fo, men se fantezi-a (imajinasyon-an).

1. Pou premye-a donk antan n-ap di nan mond ki pi gran-an sa ki siperyè-yo pa resevwa anyen sot nan sa ki anba men se lekòtrè; men nan entèlijans moun-nan, ki siperyè, li resevwa kichòy sot nan sans-la, epi konsa se pa menm jan-an.

Pou lòt-yo solisyon-an parèt byen fasil apati sa nou sot di-yo.

Douzyèm atik

Douzyèmman y-ap mande èske gen foste nan entèlijans-la?²³⁶ Epi yo wè se pa konsa paske entèlijans-la gen 2 operasyon, sèta-di youn ki fòme esans-yo (*quiditates*) kote pa gen sa ki fo, jan Filozòf-la di nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*²³⁷; epi yon lòt k-ap konpoze epi divize, epi nan sa-a tou pa gen foste jan Ogusten montre nan liv *Osijè vrè relijyon-an*²³⁸ ki di konsa « Epi pèsonn pa kapab konprann youn jan ki fo »; donk foste-a se pa nan entèlijans-la.

2. An plis, Ogusten [di] nan liv *Katreventwa kesyon-yo*²³⁹, kesyon 32 « Tout moun ki tronpe, sa li tronpe ladan-l nan li pa konprann li »; donk nan entèlijans-la pa kapab gen foste.

3. Menm jan-an, Algazèl di²⁴⁰ ‘Oubyen nou konprann kichòy jan li ye-a oubyen nou pa konprann ditou’; men nenpòt ki moun ki konprann realite-a jan-l ye li konprann dapre verite; donk entèlijans-la toujou vre; donk pa gen foste nan li.

²³⁵ Aristòt, *Metafizik*, IV, c. 14 (1010 b 2)

²³⁶ Sen Toma abòde kesyon-an nan : *Summa theologiae*, I, k. 17, a. 3; *Super Sententiarum*, I, d. 19, k. 5, a. 1, ad 7; *Super Perihermeneias*, I, lect. 3; *Super De anima*, III, lect. 11; *Super Metaph.*, VI, lect. 4.

²³⁷ Aristòt, *De anima*, III, c. 11 (430 a 26).

²³⁸ Ogusten, *De vera religione*, c. 34 (PL 34, 150).

²³⁹ Ogusten, *LXXXIII Quaestionum*, k. 32 (PL 40,22).

²⁴⁰ Algazèl, *Metafizik*, p. I, tr. 3, sent. 11 (ed. Muckle, p. 83).

Men okontrè, Filozòf-la di nan twazyèm liv *Osiyè nanm-nan*²⁴¹ « kote gen konpozisyon entèlijans-la, se la vre ak fo-a deja ye »; donk yo jwenn foste nan entèlijans-la.

Repons. Antan n-ap di : yo pran non ‘entèlijans’-la apati konnen li konnen entimite realite-a : annefè, ‘intelligere’ (konprann) se prèske tankou ‘intus legere’ (‘lir’ anndan). Annefè, sans-yo ak imajinasyon-an konnen sèlman aksidan eksteryè-yo; se sèlman entèlijans-la ki rive atenn jous nan enteryè epi esans realite-a. Men apre sa apati pèsepsyon esans realite-yo li travay nan divès fason antan l-ap rezone epi l-ap chèche. Donk yo kapab pran non entèlijans-la nan de fason : yon fason dapre li rete sèlman nan sa kote yo te ba-l non-an anvan-an, epi konsa nou di ‘entèlijans’ (*intelligere*) osans pròp lè nou kapte esans (*quiditatibus*) realite-yo, oubyen lè nou konprann sa-yo entèlijans-la konnen tousuit lè li konnen esans realite-yo (*rerum quiditatibus*), tankou premye prensip-yo²⁴², sa nou konnen depi nou konnen tèrm-yo, se sa-k fè yo di tou entèlijans-la se dispozisyon parapò a prensip-yo (*habitus principiorum*)²⁴³. Men esans realite-a se pròp objè entèlijans-la : se sa-k fè menm jan sans-la toujou vre pou pròp sansib li-yo, konsa tou entèlijans-la nan konnen sa realite-a ye-a (*quod quid est*), [[36]] jan yo di nan twazyèm liv *Osiyè nanm-nan*²⁴⁴. Men poutan, paraksidan foste ka rive la tou, sètadi lè entèlijans-la konpoze oubyen divize yon jan ki fo, sa kapab rive nan de fason, swa lè li deklare definisyon youn pou yon lòt, tankou si li ta konsevwa ‘animal rasyonèl mòtèl’ kòm definisyon pou bourik, oubyen lè li mete ansanm (*conjugit*) kèk pati definisyon ki pa kapab ale ansanm youn ak lòt, tankou si li ta konsevwa kòm si se ta definisyon bourik : ‘animal irasyonèl imòtèl’ : annefè, sa-a fo [pou yo ta di] ‘gen kèk animal irasyonèl ki imòtèl’. Epi konsa sa parèt definisyon-an pa kapab fo sof si li enplike (*implicat*) yon afirmasyon ki fo : de mòd foste sa-yo yo konsidere-yo nan senkyèm liv *Metafizik*-la²⁴⁵. Menm jan-an tou entèlijans-la pa kapab tronpe-l menm nan premye prensip-yo. Se sa ki montre si yo konprann entèlijans-la dapre aksyon ki fè yo ba li non ‘entèlijans’-la, pa gen foste nan entèlijans-la. Yon lòt fason yo kapab konprann entèlijans-la kouramman (*communter*) se dapre li elaji sou

²⁴¹ Aristòt, *De anima*, III, c. 6 (430 a 27).

²⁴² Cf. Aristòt, *Analytica Posteriora*, I, c. 7 (72 b 23).

²⁴³ Cf. Aristòt, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 5 (1141 a 7).

²⁴⁴ Aristòt, *De anima*, III, c. 11 (430 b 27).

²⁴⁵ Aristòt, *Metafizik*, V, c. 22 (1024 b 26).

tout operasyon-l yo, epi lè sa-a li gen ladan-l opinyon epi rezònman; epi konsa nan entelijans-la gen foste, men pa janm genyen si yo fè rezolasyon kòrèk rive nan premye prensip yo.

Epi gras a sa solisyon-an parèt pou objeksyon-yo.

* * * * *

DIZNEVYÈM KESYON

Osijè konesans nanm-nan apre lanmò-a

Premye atik

Kesyon-an se osijè konesans nanm-nan apre lanmò-a.²⁴⁶ Epi **an premye yo mande èske nanm-nan kapab konprann apre lanmò-a?** Epi yo wè se pa sa : anefè, pa gen okenn operasyon ki an komen pou nanm-nan ak kò-a ki kapab rete nan nanm-nan apre lanmò-a; men konprann se yon operasyon ki komen pou nanm-nan ak kò-a : anefè, Filozòf-la di nan premye liv *Osijè nanm-nan*²⁴⁷ « lè nou di nanm-nan konprann se menm jan ak lè yo di tise oubyen bati »; donk apre lanmò-a nanm-nan pa kapab konprann.

2. Men li t-ap di : Filozòf-la t-ap pale osijè akt konpreansyon-an (*intelligendi*) ki koresponn a (*competit*) nanm-nan dapre fas enferyè li, men se pa osijè sa ki koresponn a (*competit*) li dapre fas siperyè-a. - Men okontrè, se dapre fas siperyè nanm-nan li vire nan direksyon sa ki konsène Bondye; men moun-nan menm lè li konprann kichòy apati revelasyon Bondye-a, ‘konprann’ li-an depann de kò-a, paske fòk konpreansyon sa-a li menm tou fèt gras a vire gade imaj-yo ki nan ògàn kòporèl-la; anefè jan Deni di nan premye chapit *Yerarchi selèst-yo (Caelestis hierarchiae)*²⁴⁸ « Li enposib pou reyon [limyè] Bondye-a briye nan nou lòt fason pase antan-l vlope ak diferan vwal sakre », epi li rele ‘vwal’, fòm kòporèl-yo menm kote realite spirityèl-yo revele nan yo; donk konprann ki koresponn a (*competit*) nanm-nan dapre fas siperyè li depann de kò-a, epi konsa pa gen okenn fason pou nanm-nan konprann apre lanmò-a.

3. An plis, *Eklezyas IX,5* di « Vivan-yo konnen yo pral mouri, mò-yo menm pa konnen anyen pi plis » : esplikasyon (*glosa*) « paske yo pa ‘profite’ pi plis »; donk yo wè se swa nanm-nan pa konnen an-

²⁴⁶ Sen Toma trete kesyon sa-a nan: *Super Sententiarum*, IV, d. 50, k. 1, a. 1; *Summa theologiae*, I, k. 89, a. 1; *De anima*, a. 15; *Quodlibet*, III, k. 9, a. 1.

²⁴⁷ Aristòt, *De anima*, I, 10 (408 b 11).

²⁴⁸ Deni, *Caelestis hierarchiae*, c. 1,2 (PG 3, 121 B).

yen apre lanmò-a si yo pran 'pi plis'-la nan sans tan-an, swa omwen li pa kapab konprann sa-yo li pa-t konprann anvan-an, annefè konsa li ta kapab profite, men sa-a kontrè ak esplikasyon-an (*glosam*).

4. An plis, dapre Filozòf-la nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*²⁴⁹, tankou sans-la ye pou sansib-yo, se konsa nanm entelektif-la ye parapò a imaj-yo; men sans-la pa kapab santi anyen sof si yo prezante sansib-yo ba li, donk nanm moun-nan pa kapab konprann ki-chòy si imaj-yo pa prezante ba li; men imaj-yo pa prezante ba li apre lanmò-a, paske yo pa prezante si se pa nan kèk ògàn kòporèl; donk nanm-nan pa kapab konprann apre lanmò-a.

5. Men li t-ap di : Filozòf-la t-ap pale osijè nanm-nan dapre eta li genyen nan kò-a. [[562]] - Men okontrè, objè-a detèmine puisans-la dapre nati puisans-la menm; men nati nanm entelektif-la se menm anvan epi apre lanmò-a; donk si nanm entelektif-la te oryante nan direksyon imaj yo tankou objè li anvan lanmò-a, yo wè apre lanmò-a tou se menm jan-an, epi konsa menm jan ak anvan.

6. An plis, nanm-nan pa kapab konprann si yo retire puisans entelektif-la sot nan li; men apre lanmò-a puisans entelektif-yo, sèta-di entèlèkt ajan-an ak [entèlèkt] posib-la, pa rete nan nanm-nan; annefè, mòd puisans sa-yo koresponn a li (*competunt*) dapre inyon ak kò-a : annefè si li pa-t fè youn ak kò-a li pa ta gen mòd puisans sa-yo, tankou anj-yo pa genyen-yo; donk apre lanmò-a nanm-nan pa kapab konprann.

7. An plis, Filozòf-la di nan premye liv *Osijè nanm-nan*²⁵⁰ « konprann-nan defèt (*corrumpitur*) lè sa ki anndan-an defèt (*corrupto*) »; 'anndan' sa-a Filozòf-la ap pale-a li defèt nan lanmò-a; donk apre lanmò-a pa gen konprann non plis.

8. An plis, si nanm-nan konprann apre lanmò-a fòk li konprann gras a kèk puisans paske tou sa k-ap ajì li ajì gras a yon puisans aktif, epi sa ki sibi, li sibi poutèt yon puisans pasif. Donk swa gras a menm puisans li te genyen nan lavi tè-a (*in via*) swa gras a yon lòt : si se gras a yon lòt, lè sa-a yo wè lè li separe ak kò-a gen nouvo puisans ki vin fèt nan li, men sa-a yo pa wè li probab; men si se gras a menm-nan, ni sa-a tou yo pa wè-l, paske puisans li gen kounye-a yo anndan li an rezon inyon ak kò-a, epi inyon sa-a sispann ak lanmò-a; donk apre lanmò-a nanm-nan pa kapab konprann.

9. An plis, si puisans entelektif-la rete nan li, swa li rete sèlman dapre li fonde nan substans nanm-nan swa dapre yo konpare-l

²⁴⁹ Aristòt, *De anima*, III, c. 12 (431 a 14).

²⁵⁰ Aristòt, *De anima*, I, c. 4 (408 b 24).

avèk akt-la; men se pa dapre li ta fonde nan substans nanm-nan paske si se sèlman konsa li ta rete, li pa ta kapab konprann lòt bagay pase pròp tèt li; ni non plis dapre yo konpare-l avèk akt-la paske dapre yo konpare-l avèk akt-la li vin akonpli (*perficitur*) gras a dispozisyon (*habitus*) li te posede nan kò-a, epi dispozisyon sa-a (*habitus*) depann de kò-a; donk yo wè puisans entèlektif-la pa rete apre lanmò-a, epi konsa apre lanmò-a nanm-nan pa ta konprann.

10. An plis, tou sa yo konprann swa yo konprann li gras a esans sa k-ap konprann-nan, swa gras a esans realite yo konprann-nan, swa gras a resanblans realite yo konprann-nan ki egziste nan sa k-ap konprann-nan; men yo pa kapab di nanm-nan konprann realite-a sèlman gras a esans pròp realite yo konprann-nan paske konsa se pròp tèt li sèlman li ta konprann epi dispozisyon (*habitus*) ak lòt bagay ki prezan dapre esans li nan li menm. Menm jan-an tou yo pa kapab di li ta konprann sèlman gras a pròp esans sa k-ap konprann-nan paske lè sa-a, si pou li ta konprann sa ki diferan de li, fòk esans li ta modèl (*exemplar*) tout realite-yo, se pou rezon sa-a antan Bondye konprann pròp esans li, li konprann tout lòt bagay, men yo pa kapab di sa osijè nanm-nan. Menm jan-an tou se pa gras a resanblans realite yo konprann-yo ki egziste nan nanm-nan, paske, pi plis ankò, yo ta wè li konprann gras a espès li te vin posede nan kò-a. Ni yo pa kapab di se gras a yo menm sèlman li ta konprann, paske konsa nanm timoun-yo ki pa-t resevwa anyen apati sans-yo pa ta konprann anyen apre lanmò-a; donk yo wè nan okenn fason nanm-nan pa kapab konprann apre lanmò-a.

11. An plis, si yo ta di li konnen apati espès li te deja kreye avèk yo-a, se ta kontrè-a paske tout sa ki kreye ansanm ak nanm-nan koresponn a li (*competit*) menm jan-an antan li egziste nan kò-a oubyen antan li separe de kò-a ; donk si espès ki pèmèt nanm-nan konnen-an yo kreye ansanm ak li, rive konnen gras a mòd espès sa-yo ta koresponn a li pa sèlman lè li ta separe de kò-a, men tou pandan li nan kò-a; [[563]] epi lè sa-a yo ta wè espès li resevwa sot nan realite-yo ta an tròp (*superfluunt*).

12. Men si yo ta di lè li konjwen ak kò-a, kò-a anpeche-l pou-l ta kapab sèvi ak yo, se ta kontrè-a : si kò-a anpeche sèvi ak espès sa-yo swa se ta an rezon yo gen nati kòporèl, swa an rezon defèt yo defèt-la (*ratione corruptionis*); men se pa an rezon nati kòporèl-la paske li pa genyen anyen ki ta kontraryete pou entèlijans-la, pa gen anyen²⁵¹ ki kapab anpeche yon bagay si se pa kontrè li; ni non plis an

²⁵¹ Cf. Aristòt, *De generatione et corruptione*, I, c. 7 (324 a 2); cf. Sen Toma, *Super Sententiarum*, IV, d. 44, k. 2, a. 1, qc. 1, ag. 3.

rezon defèt-la paske konsa nan eta inosans-la lè pa-t gen mòd defèt sa-a, moun-nan ta kapab sèvi ak mòd espès sa-yo li fèt ak yo-a (*innatis*) epi konsa li pa ta bezwen sans-yo paske se gras a yo nanm-nan resevwa espès-yo sot nan realite-yo : yo wè sa-a fo; donk yo wè nanm separe-a pa konprann gras a espès li ta fèt ak yo-a (*innatas*).

13. Men si yo ta di li konprann gras a espès yo vide nan li (*infusas*), se ta kontrè-a : mòd espès sa-yo swa se Bondye ki vide-yo nan li, swa yon anj; men se pa sot nan yon anj paske konsa fòk anj-la ta kreye mòd espès sa-yo nan nanm-nan; menm jan-an tou se pa sot nan Bondye paske yo pa kapab prouve Bondye ta vide don li-yo nan sa-yo ki egziste nan lanfè, se sa-k fè yo ta rive nan konklizyon nanm-nan pa ta konprann lè-l nan lanfè; epi konsa yo pa wè se gras a espès yo vide-yo (*infusas*) nanm separe-a konprann.

14. An plis, nan senkyèm chapit dizyèm liv *Osijè Trinite-a*²⁵², antan Ogusten ap montre fason nanm-nan konnen, li di konsa poutèt nanm-nan « pa kapab pote kò-a anndan-l kòm si pou-l ta pote nati kòporèl-yo anndan rejyon nati enkòporèl-yo, li vlope (*convolvit*) imaj-yo epi li fè yo prizonye anndan li menm apati li menm; anefè, li ba yo kichòy nan substans li antan-l fòm yo, li konsève donk kichòy ki fè-l jije libreman osijè espès imaj sa-yo, epi sa-a se sitou lespri-a (*mens*), sa vle di entèlijans rasyonèl-la, ki konsève epi jije, anefè pati nanm-nan resanblans kò-yo enfòm-a nou panse (*sentimus*) nou genyen-yo an komen ak bèt-yo tou ». Dapre paròl sa-yo li eksprime jijman nanm rasyonèl-la se osijè imaj-yo ki enfòm puisans sansib-la. Men mòd imaj sa-yo pa rete apre lanmò-a paske se nan yon ògàn kòporèl yo resevwa-yo; donk ni non plis jijman nanm rasyonèl-la ki se konpreansyon-li, li pa rete nan nanm-nan apre lanmò-a.

Men okontrè, dapre [Jan] Damasèn²⁵³, okenn substans pa pèdi pròp operasyon li; men pròp operasyon nanm rasyonèl-la se konprann; donk apre lanmò-a nanm-nan konprann.

2. An plis, menm jan²⁵⁴ kichòy vin tounen pasif apati inyon li ak kò materyèl-la, konsa tou gras a separasyon sot [nan kò-a] li vin tounen aktif; anefè sa-k cho-a aji epi li sibi poutèt inyon chalè-a ak matyè-a; men si chalè-a ta san matyè, li ta aji men li pa ta sibi; donk nanm-nan tou gras a separasyon ak kò-a li vin tounen aktif nèt. Men sa puisans nanm-yo pa kapab konnen gras a yo menm menm san objè eksteryè-yo, sa koresponn a yo dèske yo pasif, jan Filozòf-la di osijè

²⁵² Ogusten, *De Trinitate*, c. 5 (PL 42, 977).

²⁵³ Jan Damasèn, *De fide*, II, c. 23 (PG 94, 949 B).

²⁵⁴ Cf. Aristòt, *De generatione et corruptione*, I, c. 7 (324 b 4 ss).

sans-la nan dezyèm liv *Osijè nanm-nan*²⁵⁵; donk nanm-nan ta kapab konprann gras a li menm menm apre li fin separe ak kò-a antan li pa resevwa [anyen] apati kèk objè.

3. An plis, Ogusten di nan nevyèm liv *Osijè Trinite-a*²⁵⁶, « lespri-a li menm menm tankou li ranmase ansanm (*alligit*) enfòmasyon (*notiones*) realite kòporèl-yo gras a sans kò-a, konsa tou pou realite enkòporèl-yo gras a pròp tèt pa-l »; men li menm li toujou prezan pou pròp tèt pa-l; donk li ta kapab konprann omwen realite enkòporèl-yo.

4. An plis, jan sa parèt nan pasaj (*auctoritate*) Ogusten nou site-a, nanm-nan konnen realite kòporèl-yo dapre li vlope epi li kapte imaj-yo nan li menm menm; men li kapab fè sa-a ak plis libète [[564]] apre li fin separe sot nan kò-a, pi plis toujou paske Ogusten ta di li fè sa osijè pròp tèt pa-l nan pasaj nou site-a; donk lè li separe ak kò-a li kapab konprann pi byen.

5. An plis, nan liv *Osijè lespri-a ak nanm-nan*²⁵⁷ yo di lè nanm-nan separe ak kò-a li trennen puisans li-yo avèk li; men poutèt rezon-an, yo di puisans li-yo kapab konnen (*cognoscitiva*); donk apre lanmò-a li kapab konnen.

Repons. Antan n-ap di : jan Filozòf-la di nan premye liv *Osijè nanm-nan*²⁵⁸, si pa ta gen okenn nan operasyon nanm-nan ki ta pou li an pròp, sètadi pou li ta genyen-l san kò-a, li ta enposib pou nanm-nan li menm ta separe ak kò-a : anefè, operasyon nenpòt realite se tankou aboutisman li paske li pi bon nèt nan li²⁵⁹; se sa-k fè menm jan nou kenbe (*sustinemus*) avèk fèmte dapre lafwa katolik-la²⁶⁰ nanm-nan rete apre lanmò-a, separe ak kò-a, konsa tou li nesèsè pou nou kenbe (*sustinemus*) lè li egziste san kò-a li kapab konprann. Men, fason li konprann-nan difisil pou konsidere, poutèt li nesèsè pou mete li gen yon lòt fason pou-l konprann ki diferan de sa li genyen kounye-a, paske kounye-a sa parèt klè li pa kapab konprann sof si li vire nan direksyon imaj-yo, ki pa rete ditou apre lanmò-a.

Gen kèk [moun] menm ki di menm jan kounye-a li resevwa espès realite sansib-yo gras a sans-yo, konsa tou lè sa-a li ta kapab

²⁵⁵ Aristòt, *De anima*, II, c. 10 (417 a 2 ss); Sen Toma, *Super Sententiarum*, III, d. 3, k. 2, a. 1, ag. 5.

²⁵⁶ Ogusten, *De Trinitate*, c. 3 (PL 42, 963).

²⁵⁷ Ogusten, *De spiritu et anima*, c. 15 (PL 40, 791).

²⁵⁸ Aristòt, *De anima*, I, c. 2 (403 a 10).

²⁵⁹ Aristòt, *De caelo*, II, c. 4 (286 a 8).

²⁶⁰ Fo-Ogusten, *De eccl. Dogm.*, c. 16 (PL 58, 984 C-D); cf. Sen Toma, *Contra gentiles*, II, c. 70.

resevwa-yo san entèvansyon okenn sans. Men yo wè sa-a enposib, paske sot nan yon ekstrèm al nan yon lòt pa gen travèse si se pa gras a yon entèmedyè; espès-la menm gen yon egzistans ki materyèl nèt (*maxime materiale*) nan realite sansib-la li menm, nan entèlijans-la menm [yon egzistans] ki spirityèl nan pi ro degre (*summe spirituale*), se sa-k fè fòk li travèse nan sa-k spirityèl-la gras a kèk degre, yon jan ki fè li gen yon egzistans ki pi spirityèl nan sans-la pase sa li genyen nan realite sansib-la, epi pi spirityèl ankò nan imajinasyon-an pase nan sans-la, epi konsa konsa antan l-ap monte.

Se sa-k fè gen kèk lòt²⁶¹ ki di apre lanmò-a li konprann gras a espès realite-yo li te resevwa apati sans-yo lè li te nan kò-a epi li konsève nan nanm-nan. Men opinyon sa-a nenpòt ki moun ki ta suiv li, opinyon Avisèn-nan prouve li fo (*improbatur*)²⁶². Paske kòm nanm entèlektif-la pa sèvi ak yon ògàn kòporèl²⁶³ an rezon (*in ratione*) li se entèlijans-la, pa gen kichòy ki kapab nan pati entèlektif nanm-nan sof an rezon (*in ratione*) li entèlijib. Men nan fakilte (*in virtutibus*) ki sèvi ak ògàn kòporèl-yo kichòy kapab konsève pa an rezon sa ki kone-sab-la men tankou kèk sijè kòporèl, pou rezon sa-a sa rive gen kèk puisans sansib ki pa toujou kapte an akt espès ak entansyon vize ki konsève nan yo-a, jan sa parèt pou imajinasyon-an ak memwa-a : epi konsa yo wè anyen pa konsève nan pati entèlektif-la sof sa yo kapte an akt, epi konsa apre lanmò-a nanm-nan pa gen okenn fason pou-l konprann apati espès li te resevwa anvan-yo. Men yo wè sa-a se pa vre, paske tou sa yo resevwa nan yon lòt yo resevwa-l nan li dapre fason sa k-ap resevwa-a. Epi kòm substans imateryèl-la gen yon egzistans ki pi fiks epi stab pase substans kòporèl-la, nan pati entèlektif-la yo resevwa espès-yo yon jan pi fèm epi ak mwens chanjman pase nan nenpòt ki realite materyèl; epi menm si yo ta resevwa-yo nan li dapre yo entèlijib (*secundum rationem intelligibilis*), sa pa vle di poutan fòk yo toujou konprann-yo an akt, paske yo pa toujou nan li nan yon akt parfè ni nan yon puisans pur men nan yon akt enkonplè ki entèmedyè ant puisans-la avèk akt-la, sa se lè kichòy egziste abityèlman (*habitualmente*) nan entèlijans-la, se sa-k fè menm Filozòf-la vle pou nanm entèlektif-la se plas kote (*locus*) espès-yo ye nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*²⁶⁴, poutèt li kenbe-yo epi li konsève-yo nan li. Men poutan mòd espès sa-yo yo resevwa anvan-an epi yo konsève-yo pa sifi pou

²⁶¹ Sanble se ta Bonavantur, cf. *Super Sententiarum*, IV, d. 50, p. 11, a. 1, k. 1 (p. 1046).

²⁶² Avisèn, *De anima*, V, c. 6 (f. 25vb ss).

²⁶³ Cf. Aristòt, *De anima*, III, c. 7 (429 a 26).

²⁶⁴ Aristòt, *De anima*, III, c. 4 (429 a 27).

konesans yo dwe mete nesèsman nan nanm separe-a, swa poutèt nanm timoun-yo swa tou poutèt gen anpil bagay nanm separe-a pral konnen [[565]] nou menm nou pa konnen kounye-a, tankou soufrans lanfè-a ak lòt bagay menm jan-an.

Epi se pou sa gen lòt ki di menm-si nanm separe-a pa resevwa apati realite-yo, men li ta genyen pouvwa pou-l konfòme pròp tèt li ak realite l-ap konnen-yo, lè li an prezans realite-yo, tankou nou wè imajinasyon-an konpoze kèk fòm apati pròp tèt li, sa li pa-t janm resevwa gras a sans-yo. Men sa-a tou pa kapab kanpe paske li enposib pou kichòy ta menm-nan k-ap kondui tèt li sot nan puisans al nan akt; nanm-nou an puisans parapò a resanblans (*similitudinem*) realite-yo ki fè-l konnen-an, se sa-k fè fòk yo pa vin an akt (*efficientur in actu*) gras a nanm-nan li menm, men gras a kichòy ki gen resanblans sa-yo an akt swa gras a realite-yo menm, swa gras a Bondye kote tout fòm-yo an akt. Se sa-k fè ni imajinasyon-an ni entèlijans-la pa konpoze okenn fòm tou nèf sof apati kèk ki te deja egziste tankou li konpoze fòm yon mòn annò apati resanblans lò ak mòn ki deja egziste.

Epi se konsa gen lòt ki di²⁶⁵ fòm-yo ki pèmèt nanm separe-a konprann-nan se Bondye ki enprime-yo nan li depi nan kreyasyon li, gen kèk ki kwè se gras a yo tou nou konnen kounye-a, yon jan ki fè gras a sans-yo nanm-nan pa vin posede (*acquiruntur*) nouvo espès men sèlman yo eksite nanm-nan pou-l wè (*intuendas*) espès-yo li gen nan li, dapre sa disip Platon-yo te di, yo ki te vle pou aprann se pa ta anyen dèt pase sonje. Men eksperyans-la kontredi opinyon sa-a; anefè²⁶⁶ nou wè moun ki manke yon sans li manke yon syans, kifè sa ki pa gen vizyon-an li pa kapab gen syans osijè koulè-yo, sa pa ta kapab fèt si nanm-nan pa-t bezwen resevwa apati sans-yo espès-yo ki fè-l konnen-yo. Dapre kèk lòt menm, nanm-nan ki ini ak kò-a pa konprann anyen gras a espès sa-yo li kreye ak yo-a, poutèt anpèchman kò-a; li vin konprann gras a yo lè li vin separe de kò-a. Men sa-a tou yo wè-l difisil (*durum*), pou kò-a ta jennen totalman espès ki nan nanm-nan natirèlman alòske inyon (*conjunctio*) kò-a ak nanm-nan pa aksidantèl pou nanm-nan men li natirèl; anefè nou pa jwenn de ki natirèlman se yon sèl realite pou youn ta anpeche lòt-la totalman, joutan pou lòt-la ta san rezilta (*frustra*), pozisyon sa-a tou pa dakò ak opinyon Filozòf-la nan twazyèm liv *Osijè nanm-nan*²⁶⁷ ki konpare entèlijans nanm moun-nan ak yon tablo kote anyen pa ekri.

²⁶⁵ Disip Platon-yo.

²⁶⁶ Cf. Aristòt, *Analytica Posteriora*, I, c. 30 (81 a 38).

²⁶⁷ Aristòt, *De anima*, III, c. 4 (429 b 31).

Epi se pou sa fòk nou di otreman chak bagay resevwa enfliyans apati sa ki siperyè anlè li dapre fason pròp egzistans li. Nan rasyonèl-la menm resevwa egzistans li yon fason entèmedyè ant fòm separe-yo ak fòm materyèl-yo. Fòm separe-yo, sa vle di anj-yo, resevwa egzistans-yo apati Bondye san yo pa depann de kèk matyè ni nan kèk matyè; men fòm materyèl-yo resevwa egzistans apati Bondye antan yo egziste nan matyè-a epi yo depann de matyè-a, paske san matyè-a yo pa kapab konsève; men nanm rasyonèl-la vin gen akt egzistans li sot nan Bondye antan li egziste nan matyè-a poutèt li se fòm kò-a, epi poutèt sa li fè youn ak kò-a dapre egzistans-la, men li pa depann de kò-a paske akt egzistans nanm-nan kapab konsève san kò-a. Epi se pou sa nanm rasyonèl-la resevwa enfliyans apati Bondye yon fason entèmedyè ant anj-yo ak substans materyèl-yo. Annefè li resevwa limyè entelektyèl-la yon fason pou konesans entelektyèl-li gen oryantasyon nan direksyon kò-a poutèt li resevwa imaj-yo apati puisans kò-a epi li dwe vire gade-yo antan li konsidere-yo an akt; nan sa yo jwenn li pi ba (enferyè) anj-yo. Epoutan limyè sa-a pa mare (*obligatum*) ak kò-a kòm si pou se yon ògàn kòporèl ki ta akonpli operasyon-l; nan sa-a yo jwenn li anlè (siperyè) tout fòm materyèl, ki pa opere si se pa nan yon operasyon kote li kominye ak matyè-a. Men lè nanm-nan separe ak kò-a, yon fason pou li gen pròp egzistans li ki pa ni [[566]] depann de kò-a ni egziste nan kò-a, lè sa-a tou li resevwa enfliyans konesans entelektyèl-la pou li pa mare (*obligata*) ni ak kò-a prèske kòm si se ta gras a kò-a li aji (*exerceatur*) ni li pa gen okenn oryantasyon nan direksyon kò-a. Epi konsa lè yo vide (*infunditur*) nanm-nan ki kreye anvan kò-a, yo pa ba li kichòy osijè konesans entelektyèl-la sof atravè puisans kòporèl-yo, sètadi pou gras a entelekt ajan-an li kapab fè sa-yo ki entèlijib an puisans apati imaj-yo tounen entèlijib an akt, epi gras a entèlèkt posib-la pou-l resevwa espès entèlijib-yo yo fin detache konsa (*sic abstractas*). Epi tou se sa-k fè tout tan li egziste an inyon ak kò-a nan eta vwayajè-a (*in statu huius viae*) li pa konnen ditou sa espès-yo konsève nan li-yo si se pa nan gade anndan imaj-yo. Epi poutèt sa tou okenn revelasyon Bondye pa fèt pou li si se pa anba espès imaj-yo, ni non plis li pa kapab konprann substans separe-yo, poutèt yo pa kapab konnen-yo ase gras a espès sansib-yo. Men lè li va genyen egzistans ki separe ak kò-a (*a corpore absolutum*), lè sa-a li va resevwa enfliyans konesans entelektyèl-la nan fason sa-a tankou kote anj-yo resevwa-yo san okenn oryantasyon parapò a kò-a, sètadi li va resevwa espès realite-yo apati Bondye li menm; ni non plis li pap bezwen tounen al nan okenn imaj pou konprann an akt gras a espès sa-yo [Bondye ba li-yo] oubyen sa-yo li te

rive genyen anvan-an; antouka li kapab wè substans separe-yo tou, sètadi anj-yo oubyen demon-yo, ak konesans natirèl menm si li pap [wè] Bondye paske yo pa pèmèt okenn kreati sa san gras-la.

Apati tou sa-yo nou kapab rezime (*colligi*)²⁶⁸ nanm-nan apre lanmò-a konprann dapre twa fason : yon fason gras a espès li te resevwa sot nan realite-yo lè-l te nan kò-a; yon lòt fason gras a espès Bondye vide nan li-yo lè l-ap separe ak kò-a; twazyèm fason-an antan li wè substans separe-yo epi espès realite-yo nan yo. Men dènye sa-a pa anba pouvwa desizyon-l, men pi plis anba desizyon substans separe-yo ki ouvri entèlijans-yo antan yo pale (*loquendo*) epi fèmen-l antan yo pe, nan yon lòt kote nou te di kijan pale sa-a ye (*locutio*)²⁶⁹.

1. Pou premye-a donk n-ap di operasyon entèlijans-la ki an komen pou nanm-nan ak kò-a se operasyon ki koresponn a fason nanm entèlektif-la an rapò ak puisans kòporèl-yo, swa yo konsidere-yo dapre pati siperyè nanm-nan swa dapre enferyè-a. Men apre lanmò-a nanm-nan ki separe ak kò-a gen operasyon li pa fè gras a yon ògàn kòporèl ni tou ki pa gen oryantasyon pou kò-a.

2. Epi konsa solisyon-an parèt pou dezyèm-nan.

3. Pou twazyèm-nan, antan n-ap di sitasyon sa-a (*auctoritas*) pale osijè merit ki gen pou vini-yo, sa parèt apati yon lòt esplikasyon (*glosa*) ki di menm kote-a : « Genyen ki deklare merit-yo grandi oubyen diminye apre lanmò-a » pou yo kapab konprann yo pa progrese nan anyen pi plis parapò a konesans-la, sètadi pou merit-yo ak rekonsans-yo ta pi gran, oubyen yo ta dwe gen konesans ki pi klè osijè yo, men pa yon fason pou sa yo pa-t konnen anvan apre yo ta vin konnen-l. Li konstate pèn lanfè-yo yo pa konnen kounye-a lè sa-a y-ap konnen-yo.

4. Pou katriyèm-nan, antan n-ap di nan twazyèm liv *Osiyè nanm-nan* Filozòf-la ap pale sèlman osijè entèlijans-la lè li ini ak kò-a, anefè otreman konsiderasyon osijè entèlijans-la parapò a sa-k nan nati-a pa ta kenbe la-a.

5. Pou senkyèm-nan, antan n-ap di menm-si se menm nati-a nanm-nan genyen anvan lanmò-a ak apre lanmò-a kanta mezi espès-la, poutan se pa menm fason li egziste, epi an konsekans li pa gen menm mòd operasyon.

6. Pou sizyèm-nan, antan n-ap di puisans entèlektif-la ak entèleksyon-an epi [entèlekt] posib-la rete nan nanm separe-a; anefè, mòd puisans sa-yo se pa apati kò-a yo vin egziste nan nanm-nan,

²⁶⁸ Rive nan konklizyon lojik.

²⁶⁹ Cf. kesyon 9: *De communicatione scientiae angelicae per illuminationes et locutiones.*

menm si antan yo egziste nan nanm-nan ki ini ak kò-a, yo gen yon oryantasyon pou kò-a, [oryantasyon sa-a] yo pa genyen-l nan nanm separe-a.

7. Pou setyèm-nan, antan n-ap di : Filozòf-la pale osijè konprann ki koresponn a nou kounye-a parapò a imaj-yo; anefè sa anpeche lè ògàn kòporèl-la gen anpèchman epi li defèt nèt lè li defèt.

8. Pou uityèm-nan, antan n-ap di menm puisans [[567]] entelektif-la ki nan nanm-nan kounye-a va nan nanm separe-a, paske yo natirèl; fòk sa ki natirèl-yo rete, menm si kounye-a yo òdone parapò a kò-a yo pap genyen apre sa, jan nou te di-a.

9. Pou nevyèm-nan, antan n-ap di puisans entelektif-yo rete nan nanm separe-a ni apati sa kote yo pran rasin nan esans nanm-nan ni apati sa kote yo konpare-l avèk akt-la; li pa nesèsè non plis pou dispozisyon sa-yo li te vin genyen nan kò-a ta detwi, sof petèt dapre opinyon nou te mansyone anvan-an ki di okenn espès pa rete nan entelijans-la, sof pandan yo konprann li an akt. Menm si sa ta rive pou dispozisyon sa-yo pa ta rete, puisans entelektif-la t-ap rete antan li òdone parapò a akt-la yon lòt fason.

10. Pou dizyèm-nan, antan n-ap di : nanm-nan apre lanmò-a konprann gras a kèk espès; epi li kapab konprann gras a espès li te posede nan kò-a, menm-si sa yo pa sifi nèt ale jan objeksyon-an montre-a.

11 – 12. Lòt-de-yo nou dakò.

13. Pou trèzyèm-nan, antan n-ap di vide (enfuzyon) don gras-yo se pa pou sa-yo ki nan lanfè; men yo pa manke patisipe nan sa yo ki koresponn a eta natirèl-la, « anefè pa gen anyen ki pa patisipe nan byen inivèsèl-la », jan Deni di nan dezyèm chapit *Yerarchi selèst-yo*²⁷⁰. Espès yo vide (enfuze) nan moman separasyon nanm-nan ak kò-a jan nou sot di-a, yo koresponn a kondisyon natirèl substans separe-yo, epi se sa-k fè menm nanm sa ki dane-yo pa manke mòd vide (enfuzyon) sa-a.

14. Pou katòzyèm-nan, antan n-ap di nan paròl sa-yo Ogusten te chèche montre ki fason nanm-nan dispoze li osijè resanblans realite kòporèl-yo, pou tanzantan li panse (*se extimet*) li se kò-a, jan sa parèt nan opinyon ansyen filozòf-yo²⁷¹. Yo te di sa kapab rive paske nanm-nan k-ap chèche kò-yo gras a sans eksteryè-yo, yo vin afekte-l, se pou rezon sa-a li eseye entrodui realite kòporèl-yo nan li menm depi sa posib. Men kòm li menm li enkòporèl, li pa kapab entrodui kò-yo nan li menm, men li entrodui resanblans kò-yo prèske

²⁷⁰ Deni, *Caelestis hierarchiae*, c. 2,3 (PG 3, 141 C).

²⁷¹ Cf. Ogusten, *De Trinitate*, X, c. 6-7 (PL 42, 978).

nan domèn nati enkòporèl-la poutèt fòm-yo ki egziste nan imajinasyon-an yo san matyè, men yo poko fin rive jous nan domèn nati enkòporèl-la, poutèt yo poko libere nèt ak matyè ki kole sou yo-a. Yo di li kapte resanblans sa-yo poutèt li abstrè-yo tousuit apati sansib-yo. Yo di tou li vlope-yo ak li poutèt li senplifye-yo oubyen poutèt li konpoze-yo oubyen divize-yo. Men se nan li menm menm li fè yo sa poutèt li resevwa-yo nan puisans nanm-nan, sètadi [puisans] imajinatif-la. Apati li menm menm li fè yo paske se nanm-nan menm ki fòmè mòd imaj sa-yo nan li. Yon fason pou 'apati-a' signifeye (*denotet*) prensip efisyan-an. Epi sa fè nanm-nan bay kichòy ki sot nan pròp substans li nan fòmasyon mòd espès sa-yo, sètadi paske yo remèt travay fòmasyon imaj-yo bay kèk pati nanm-nan ki anrasinen nan substans li. Men paske tou sa k-ap jije osijè kichòy fòk li lib parapò a li, se pou rezon sa-a ki fè dapre Filozòf-la²⁷² entelijans-la fèt pou-l pur epi san melanj pou-l kapab jije tout bagay, se pou sa pou nanm-nan jije osijè imaj sa-yo, ki pa realite-yo menm, men resanblans realite-yo, fòk gen kichòy nan nanm-nan ki siperyè pou imaj sa-yo pa akapare-l epi sa-a se lespri-a (*mens*) ki kapab jije osijè imaj sa-yo. Men sa pa vle di fòk lespri-a jije sèlman osijè imaj sa-yo, men tou pou li jije pafwa osijè sa-yo ki pa ni kòporèl ni resanblans kò-yo. [[568]]

Dezyèm atik

Dezyèmman y-ap mande èske nanm separe-a konnen realite patikilye-yo youn pa youn ?²⁷³ Epi yo wè se pa konsa, paske si li konnen realite patikilye-yo youn pa youn (*singularia*) swa se gras a espès li deja kreye ak yo-a, swa se gras a espès li vin posede-yo : sa pa fèt apati sa li vin posede-yo paske nan pati entèlektif nanm-nan yo pa resevwa espès sengilye men inivèsèl, « epi sa se sèlman kategori (*genus*) nanm-nan ki separe ak kò-a tankou pou tout tan sot nan defèt-la (*a corruptibili*)» dapre Filozòf-la²⁷⁴; menm jan-an tou, se pa apati espès li kreye ak yo-a paske kòm sa ki sengilye-yo an kantite enfini, fòk yo ta mete yon enfinitè espès ki kreye ansanm ak li : sa-a enposib; donk nanm separe-a pa konnen sa ki sengilye-yo.

2. Men li t-ap di li konnen sengilye-yo gras a espès inivèsèl-yo. - Men okontrè, espès endetèmine (*indistinctas*) pa kapab prensip

²⁷² Aristòt, *De anima*, III, c. 7 (429 a 18).

²⁷³ Sen Toma trete menm kesyon-an nan : *Super Sententiarum*, IV, d. 50, k. 1, a. 3; *Summa theologiae*, I, k. 89, a. 4; *De anima*, a. 20.

²⁷⁴ Aristòt, *De anima*, II, c. 2 (413 b 25).

konesans sa ki detèmine-yo (*distinctas*), men espès inivèsèl-la endetèmine (*indistincta*), alòske konesans sengilye-yo se yon konesans detèmine (*distincta*); donk gras a espès inivèsèl-yo nanm separe-a pa ka pab konnen sa ki sengilye-yo.

3. Men li t-ap di nanm separe-a nan prezans sengilye-a konfòmèl a sengilye-a epi konsa li konnen-l. - Men okontrè, lè sengilye-a prezan nan nanm-nan, swa kichòy soti nan sengilye-a al nan nanm-nan, swa anyen : si gen kichòy, donk nanm separe-a resevwa kichòy sot nan sengilye-yo, yo wè sa pa gen sans (*absurdum*); si li [pa resevwa] anyen, donk espès ki egziste nan nanm-nan rete komen epi konsa gras a yo li pa kapab konprann kichòy ki sengilye.

4. An plis, pa gen anyen ki egziste an puisans ki mennen pròp tèt li sot nan puisans al nan akt; men nanm konesab-la an puisans parapò a realite li kapab konnen-yo; donk li menm menm li pa kapab mennen pròp tèt li rive an akt pou konfòmèl pròp tèt li ak yo; epi konsa yo wè nanm separe-a pa ta konnen sengilye-yo lè li an prezans-yo.

Men [okontrè] *Luk XVI,23* di rich-la nan lanfè-a te konnen Abraam ak Laza, epitou osijè frè li-yo ki t-ap viv ankò li te kenbe enfòmasyon (*notitias*); donk nanm separe-a konnen sengilye-yo.

2. An plis, pa gen doulè san konesans²⁷⁵; men nanm-nan pral sibi doulè apati dife ak lòt pèn lanfè-a; donk li pra-l konnen sengilye-yo.

Repons. Antan n-ap di : jan nou te di-a²⁷⁶, nanm separe-a konnen nan de fason : yon fason gras a espès ki enfuze nan li (*sibi infusa*) nan moman separasyon-an menm, lòt fason gras a espès li resevwa nan kò-a. Epi kanta premye fason-an yo deklare pou nanm separe-a yon konesans ki sanble ak konesans anj-yo, se sa-k fè menm jan anj-yo konnen sengilye-yo gras a espès li kreye ak yo-a, konsa tou nanm-nan gras a espès ki enfuze nan li nan moman separasyon-an menm. Anfè kòm ide-yo ki egziste nan lespri Bondye se yo ki fè realite-yo dapre fòm-nan ak matyè-a, fòk yo se modèl-yo epi resanblans-yo dapre toulède. Se sa-k fè gras a yo yo konnen realite-a pa sèlman dapre nati kategori-prensipal-la (*genus*) ak espès-la, kote yo pran posasyon prensip fòmèl-yo, men tou [dapre] sengilarite-yo ki gen prensip nan matyè-a. Fòm-yo menm ki kreye ansanm ak lespri anj-yo epi nanm-nan resevwa nan separasyon li-an, yo se yon mòd resanblans rezon ideal sa-yo ki nan lespri Bondye-a, yon fason pou menm jan realite-a dekoule soti nan ide sa-yo pou-l ka vin egziste nan

²⁷⁵ Cf. Sen Toma, *Summa theologiae*, I-II, k. 35, a. 1.

²⁷⁶ Cf. k. 19, atik 1, kote Sen Toma distenge 3 fason.

fòm-nan ak matyè-a, konsa tou espès-yo dekoule antre nan lespri kreye-yo ki konnen realite-yo swa parapò a fòm-nan swa parapò a matyè-a, sa vle di swa kanta nati inivèsèl-la, swa kanta sengilye-a; epi konsa gras a mòd espès sa-yo nanm separe-a konnen sengilye-yo.

Espès-yo menm li resevwa apati sans-yo [[569]] yo sanble ak realite-yo sèlman dapre realite-yo kapab aji, sa vle di dapre fòm-nan : epi poutèt sa gras a yo yo pa kapab konnen sengilye-yo sof si petèt dapre yo ta resevwa-yo nan kèk puisans ki sèvi ak ògàn kòporèl, kote dapre yon sèten fason yo resevwa-yo materyèlman epi konsa an patikilye (*particulariter*). Men nan entelijans-la ki pa gen matyè ladan-l ditou, pa kapab gen lòt prensip sinon konesans inivèsèl-la, sof petèt gras a yon retounen nan direksyon imaj-yo kote yo abstrè espès entelijib-yo. Men retounen sa-a menm pa kapab egziste apre lanmò-a lè imaj-yo defèt men nanm-nan ta kapab aplike mòd fòm inivèsèl sa-yo pou sengilye-yo li gen enfòmasyon (*notitia*) sou yo gras a lòt konesans.

1. Pou premye-a donk n-ap di nanm separe-a pa konnen sengilye-yo gras a espès li te posede nan kò-a, ni non plis gras a espès li te kreye ak yo, men gras a espès ki vin nan li nan [moman] separasyon-an. Ni non plis yo pa bezwen pou lè sa-a tou yo ta vide espès an kantite enfini nan li pou-l kapab konnen sengilye-yo, swa paske sengilye li gen pou-l konnen-yo yo pa nan kantite enfini an akt, swa paske gras a yon sèl resanblans espès-la substans separe-yo kapab konnen tout endividi espès-la poutèt resanblans espès sa-a fè pròp resanblans chak sengilye-yo dapre pròp konsiderasyon endividi sa-a oubyen lòt-la, tankou yo te di sa osijè anj-yo nan kesyon *Osijè anj-yo*²⁷⁷, epi tankou sa parèt osijè esans Bondye-a, ki se pròp resanblans non sèlman pou endividi chak espès men tou ki se pròp resanblans pou tout egzistan-yo dapre divès konsiderasyon parapò a divès realite.

2. Pou dezyèm-nan, antan n-ap di espès sa-yo [ki pèmèt] nanm separe-a konnen sengilye-yo, menm si yo imateryèl nan yo menm, epi donk konsa inivèsèl, poutan yo se resanblans realite-a ni pou nati inivèsèl-la, ni pou nati sengilye-a; epi konsa anyen pa anpeche pou gras a yo li konnen sa ki patikilye-yo.

3 – 4. Pou lòt-yo nou dakò.

²⁷⁷ Cf. Sen Toma, *De veritate*, k. 8, a. 11.

L'ÉDUCATION SELON MOUNIER :
*UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE
AU SERVICE DU DÉVELOPPEMENT*

*Jacques Nanema*¹

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 222-247

L'éducation est la chose la plus commune au monde; ici et là, elle s'affirme comme la mère de toute société et de l'idée qu'elle se fait de l'humanité. Cependant sa pratique n'est jamais à l'abri des dérives idéologiques de telle sorte que ses protagonistes ne sont pas toujours mieux que des otages inconscients d'une « organisation » ou d'un « système » donné avec ce qu'il comporte de défauts subjectifs et objectifs. C'est contre tous les risques de « mort de la personne » inhérents à tout système idéologique et à la reproduction qu'il organise, que Mounier, dans le sillage de Nietzsche avec qui il entretint une gigantomachie significative, a pensé et écrit une philosophie pratique au service du développement et de l'épanouissement de la personne dans la relation de l'homme à lui-même, à ses semblables, au monde qui l'entoure et à la transcendance.

Mon propos sera de :

- rappeler la vision iconoclaste que Emmanuel Mounier se faisait de la philosophie,
- indiquer la critique qu'il mena contre les dérives idéologiques de l'éducation, afin de démontrer en quoi et comment la dynamique du personnalisme, en tant que philosophie pratique, est au service d'un développement holistique de l'hom-

¹ Jacques Nanema est enseignant, chercheur en philosophie, éducation et développement à l'Université de Ouagadougou. Cet article a fait l'objet d'une communication au colloque de Madrid organisé lors de la célébration du centenaire de la naissance du philosophe Mounier (en Juillet 2005). Il a subi quelques légères modifications.

me, de la société et du monde actuels, en proie à un écartèlement historique sans précédent.

Cent ans après la naissance de Mounier et cinquante ans après sa mort, le personnalisme demeure pour ceux qui savent en goûter la substantifique moelle, une énergie nouvelle qui pousse la civilisation au-delà d'elle-même, à transcender toute forme d'auto-satisfaction et de complaisance, à se dépasser en imaginant et en réalisant dans une synergie inter-personnelle et inter-culturelle un monde toujours plus humain.

I.- Mounier, un philosophe à part (entière) : enjeux pratiques d'une critique de la tradition spéculative.

"Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher (...) il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison" Pascal.

Figure archétypale du doute, de l'examen critique des préjugés et de la remise en cause des évidences premières, convictions et certitudes idéologiques, sociales, morales, religieuses et politiques, le philosophe est un personnage dont l'essence est de déranger. Il dérange en ce sens que la pratique de l'activité philosophique, en tant qu'exercice critique de la raison, faculté polyvalente de présence (à soi, au monde) et de distance (vis-à-vis de soi et du monde), de représentation (raison pure) et d'action (raison pratique), le place aux antipodes d'une société beaucoup plus encline à la reproduction et à la consécration de ce que Nietzsche appelait les « idoles du jour » et que Mounier appelle le « désordre établi ». Par son sens aigu des problèmes, le philosophe représente en effet, une voix qui proteste contre l'état actuel des choses dont ses contemporains semblent se contenter. S'il entre en contradiction avec les valeurs de son pays, de sa communauté culturelle ou de son époque², c'est moins parce qu'il est lui-même armé de certitudes à établir en lieu et place de ce qu'il conteste, que parce qu'il perçoit dans la posture intellectuelle, morale ou politique de ses contem-

² De ce fait, le philosophe n'est jamais fils de son temps, il reste profondément intempestif, inactuel selon le terme de Nietzsche. Philosophie rime avec solitude comme l'ont signifié par leur vie, Nietzsche ou Cioran, et le philosophe est l'orphelin de son pays, de sa communauté, de son époque. Il est un homme à part, à l'écart de la bonne conscience ambiante qui est justement l'objet de son interrogation.

porains une imposture idéologique majeure qui risque, si on n'y prend garde, de compromettre l'idée que le philosophe se fait de l'humanité. Derrière chaque critique formulé par le philosophe à l'encontre de la société se fait audible l'idée selon laquelle, « l'homme est bien mieux que ce que vous donnez à voir, sortez de la suffisance, de l'auto-satisfaction et de la complaisance et soumettez-vous à une plus grande exigence pour devenir des pèlerins de l'excellence ». Chaque communauté met en œuvre un discours, un savoir sur lui-même (et sur ce qui n'est pas lui), qui lui permet de donner corps et sens à l'idée qu'elle se fait de l'humanité³ pour lui-même

Mounier est l'un de ces philosophes qui dérangent, par la corrosivité de son questionnement, sa communauté d'appartenance religieuse⁴, politique⁵, son époque⁶. Ce à quoi la philosophie critique

³ Ce terme doit être entendu non au sens quantitatif général de l'ensemble des hommes peuplant l'histoire, de tous les temps et de tous les pays, mais au sens qualitatif spécifique de l'idée qu'on se fait de ce qui peut et doit être considéré comme étant «humain».

⁴ Lors du colloque de Rome, il avait été signifié que «Ce que Mounier rejette, dans sa polémique contre ces chrétiens bien-pensants, confortablement installés dans leurs possessions de petits bourgeois, c'est l'esclavage de l'homme, dominé par ses désirs de gain et de pouvoir » extrait de « Mounier et le christianisme en France » de Marie-Etiennette Bely, In *Emmanuel Mounier, Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre, nel Centenario della nascita (1905-2005)*, Atti del Convegno di Roma – UPS, 12-14 gennaio 2005, a cura di Mario Toso – Zbigniew Formella – Attilio Danese, vol II, LAS – Roma, 2005, p. 225. Voir aussi les dernières pages du texte sur *Le personnalisme*, consacrées au christianisme.

⁵ Mounier s'est montré critique vis-à-vis de la démocratie libérale de son temps, de son pays, mais aussi de celle qui, à la faveur de régime colonialiste français, promettait de s'exporter et de s'installer dans les territoires sous tutelle. Contre l'expansionnisme colonial qui ne rêvait de que d'étendre les frontières physiques et culturelles de la France jusques en Afrique, Mounier a dénoncé le messianisme de/dans la vision européenne de la démocratie en Afrique, en rappelant un certain nombre d'urgences qu'il ne faut pas voir comme des conditions sine qua non, sinon on tomberait alors dans la politique du pire qui consiste à penser que pour l'Afrique il faut toujours attendre le « kaïros », sinon on laisserait croire que les Africains devraient mûrir pour la démocratie, pour la liberté (ce qui est, comme l'a indiqué Kant, une contradiction dans les termes).

⁶ Même si Mounier opte pour la sympathie à l'endroit du marxisme / communisme, parce que dans cette posture idéologique et politique de lutte contre l'aliénation de l'homme dans l'exploitation de l'homme par l'homme, se cache un humanisme, il a su se démarquer de la violence aveugle qui animait ses appareils de répression des personnes. L'humanisme sans le consentement des personnes n'est pas mieux que la

de Mounier s'en prend, c'est à la fois une communauté chrétienne, catholique, une démocratie libérale, une puissance coloniale qui ronronne de bonne conscience et s'assoupit dans la certitude de la valeur de ses valeurs. Face à ce qu'il appelle le « désordre établi » et qui renvoie à une situation polymorphe, politique, morale, religieuse et intellectuelle⁷, de son pays, de sa communauté et de son époque, il prône la nécessité d'une « renaissance » qui ne sera pas le fait d'un miracle religieux, idéologique, technocratique, mais le fait d'une décision des hommes et des femmes de son temps, de sa communauté et de son époque, de changer l'ordre des choses en changeant la vision qu'ils ont d'eux-mêmes, de leurs relations réciproques, de leur situation/condition globale dans un monde qu'ils ont en partage et de leur avenir. C'est tout le sens du personnalisme que de se préoccuper plus des personnes que des appareils, des systèmes, philosophiques, religieux ou politiques, qui l'appriivoisent dans leur prétention même à le libérer. «*Nous appelons personnaliste toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités matérielles et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement* »⁸.

Mais Mounier ne dérange pas à la manière de certains philosophes ordinaires qui se sont illustrés dans la critique de tout ce qui existe (politique, art, morale, science, religion) sauf de la philosophie elle-même. En effet, un regard rétrospectif sur l'histoire de la philosophie dite européenne, occidentale nous présente une discipline qui dès sa naissance se donne pour objet d'étude et d'interrogation plus ou moins systématiques tantôt l'ensemble des choses qui entourent l'homme (le cosmos), tantôt la singularité constitutive de l'homme en tant qu'être revendiquant une singularité/spécificité ontologique dans la chaîne des choses et des êtres qui peuplent le monde. S'intéressant à l'homme, la philosophie se préoccupe à la fois de sa nature complexe, apparente et réelle, de ses capacités d'action théorique et pratique, intellectuelle et morale. Pour elle, la

barbarie (voir le chapitre sur l'humanisme marxiste dans *Ecrits sur le personnalisme*, p. 50 et sq.).

⁷ «Il l'a fait en réagissant contre la propension des intellectuels à croire que les mots sont des actes et que les raisonnements impeccables suffisent à rendre le monde plus humain» Communication au colloque de Rome, de Olivier Mongin, « Esprit (1932-1950), le combat pour la révolution personnaliste », *op. cit.*, pp. 109 – 125.

⁸ E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil, 2000, p.19.

vérité et la dignité de l'homme tiennent dans sa dotation spirituelle qu'on appelle tantôt, la conscience, tantôt la parole, tantôt la raison, faculté de représentation et de transcendance qui rend possible la distance de l'homme vis à vis du monde et surtout de lui-même. Du fait de la raison, l'homme s'affirme non seulement comme un être capable de connaissance méthodique, sûre, systématique, critique et réflexive, mais encore et surtout comme un être capable de valeurs pour guider sa conduite dans le labyrinthe de l'existence temporelle que l'on a pendant longtemps considéré comme une véritable propédeutique à la vraie vie qui serait, selon le mot du poète Rimbaud, «ailleurs».

Mounier marque sa différence d'avec la tradition philosophique, en retournant le questionnement de la philosophie sur et contre elle-même. *«Ce qui me guide sous le prétexte du problème historique, c'est le souci d'une philosophie humaine contre tous les abstraiteurs de quintessence orgueilleuse et vide, de quelque côté qu'il soit de la barricade (car c'est là une question de méthode, non de doctrine)»*⁹. Pour Mounier, il s'agit de prendre de la distance vis-à-vis de toute vision doctrinaire, dogmatique, «scolastique», universitaire de la philosophie : *«Personnalisme n'annonce donc pas la constitution d'une école, l'ouverture d'une chapelle, l'invention d'un système clos (...). C'est donc au pluriel, des personnalismes, que nous devrions parler ...»*¹⁰. Mounier, on le sait, à la manière de Nietzsche, s'est toujours refusé à embrasser une carrière universitaire, à perpétuer la philosophie comme discipline d'enseignement se nourrissant de sa propre histoire, de sa propre tradition au grand mépris de la vie, de l'histoire réelle. Comme celle de Mounier, la pensée de Mounier annonce et consacre le crépuscule d'une tradition philosophique. Cette tradition philosophique apparaît à ses yeux comme «unilatérale» parce que essentiellement préoccupée de construire une logique idéale, un système du réel que d'embrasser la complexité de l'expérience existentielle de l'homme. Mounier considère la tradition philosophique comme objectivante, peu attentive au vivant, au sujet humain irréductible. Pour lui l'homme n'est pas un objet de pensée mais d'abord et avant tout, et même après tout, un mystère vivant

⁹ Mounier et sa génération, *Lettres, carnets et inédits*, Parole et silence, 2000, p. 23.

¹⁰ E. Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, op. cit., p. 19.

ici et maintenant, en situation, aux prises avec les événements historiques. L'homme n'est pas plus « objet » que le monde n'est « spectacle ». Comme le rappelle Jean Lacroix¹¹, la philosophie de Mounier est entièrement en phase avec la critique hégélienne de la « belle âme », c'est-à-dire, de l'âme sans le monde. Mais, il faut le préciser, Mounier pense aux antipodes de l'hégélianisme qui a promu l'esprit de système comme mode de compréhension rationnelle du réel. En ce sens, sa posture philosophique s'apparente à celle de Kierkegaard et de Nietzsche dont l'intuition majeure était de soustraire la philosophie, la pensée et la vie à la tyrannie de la représentation, à la « folie » du positivisme. Il s'agit pour Mounier, d'évaluer les enjeux pratiques de l'orientation spéculative dominante de la pensée philosophique en tant qu'elle s'appelle métaphysique spiritualiste, et en tant qu'elle s'affirme comme un rationalisme objectivant : « *Conquérir le réel revient ainsi à « déspiritualiser, démoraliser, désabstracter les problèmes* »¹². Face à une pensée qui s'enferme ou se referme dans ses propres catégories, dans ses représentations du réel au lieu de s'ouvrir au réel, la question qu'on peut se poser est de savoir comment le levain peut faire lever la pâte s'il la tient à distance ? C'est là un des paradoxes de la théorie classique de la connaissance que Mounier aide à dissoudre.

Il s'agit par conséquent de s'interroger sur la possibilité et la nécessité de faire autrement la philosophie pour qu'elle intègre une dimension pratique, sociale, existentielle et devienne une théorie de l'action, que dis-je, une théorie de l'éducation, au service d'une promotion de l'humanité, de la personne en chacun de nous. La force de réflexion mise en œuvre par la philosophie en tant qu'exercice critique de la raison prend alors un sens nouveau qui

¹¹ Cf. Préface de *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 8.

¹² Après avoir, dans un de ses premiers textes, refusé de lire les rapports entre Mounier et Nietzsche, autrement que sous le mode exclusif (cf. *Penser avec Mounier, une éthique pour la vie*), Jean François Petit rappelait au colloque de Rome une certaine proximité de vue entre Gabriel Marcel et Mounier dans leur lecture de la tradition philosophique. « *L'approche du réel de Gabriel Marcel est féconde aux yeux de Mounier : elle a le mérite de rompre avec plusieurs siècles d'une tradition philosophique privilégiant l'idée que le seul effort qui vaille serait celui de conquérir le réel au-delà (ou en deçà) des apparences, par un regard plus pénétrant. Comme Gabriel Marcel, Mounier pense que le réel n'a pas à être tenu comme à distance, parce qu'il fait justement partie de nous – mêmes* » *op. cit.*, I, p. 52. On ne peut trouver pensée plus semblable à la critique nietzschéenne de la tradition métaphysique et religieuse de la philosophie.

favorise au sein même de la discipline philosophique comme une sorte de surcroît de conscience qu'on pourrait appeler le sens auto-critique. Par Mounier, dans le sillage des grands critiques de la philosophie classique que l'Allemagne ait offerts à l'histoire des idées (de Kant à Heidegger, en passant par Nietzsche), la philosophie est en quelque sorte « subvertie », retournée de l'intérieur et « reprise » (selon le mot de E. Weil) à nouveaux frais pour déployer ses enjeux pratiques éclipsés par les enjeux spéculatifs classiques. Si pour Mounier, « *L'action est l'épaisseur de notre pensée. Agir, ce n'est pas ébranler des nerfs, dresser des torsos et des alignements. Agir, c'est gouverner et créer* »¹³, cela doit s'entendre comme une volonté de faire de la philosophie une énergie fondamentale pour la vie, pour l'homme vivant ici et maintenant à la recherche de l'expression la plus grande et la meilleure de ses potentialités, de son humanité.

Avec Mounier, à la suite de Montaigne et de Nietzsche, la philosophie cesse, dans le mouvement même qui la constitue comme « fête de la raison », déploiement d'une rationalité spécifique, positive au détriment de toute rationalité de type mythologique, d'organiser la mise à mort du corps, les funérailles de la vie sur terre, l'enterrement de la réalité sous prétexte d'un « arrière-monde » qui renfermerait le sens du réel et de l'existence. Certes Mounier ne renonce pas à la transcendance, bien au contraire, mais il inscrit résolument sa pensée et sa vie aux antipodes de tout spiritualisme / angélisme d'ailleurs suspecté de lâcheté. Avec Mounier, la philosophie tourne en quelque sorte le dos à la complaisance dans la spéculation objectivante (qu'on peut appeler le théorétisme) pour prendre à bras le corps, prendre au sérieux l'homme en tant que sujet vivant parmi d'autres sujets, dans un monde marqué par la finitude mais aussi habité par une possibilité majeure de transfiguration, de spiritualisation. Remettant en cause le spiritualisme facile et idéologique de la philosophie classique, Mounier donne du sens à une philosophie active dans la mesure où celle-ci éduque l'homme en l'éveillant à son humanité : « *Une théorie de l'action n'est donc pas un appendice au personnalisme, elle y occupe une place centrale* »¹⁴. On peut dans ce sens, préciser ici que la relation ico-

¹³ E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, Paris, Seuil, 2000, p. 53.

¹⁴ E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995, p. 96.

noclaste, critique que Mounier entretint avec la tradition philosophique, au lieu d'être la cause de la théorie de l'action, n'en est qu'une conséquence; la charge critique du personnalisme est donc un des premiers effets, une des premières expressions, manifestations de la théorie mouniériste de l'action. L'action n'est pas un appendice de la philosophie de Mounier, mais son âme même. Cependant, elle n'est pas agitation, activisme, mais réalisation pleine de soi, par les autres et des autres par soi, dans une dynamique de réciprocité inter-personnelle. Elle est d'abord et avant tout violence intérieure de l'homme pour ne choir dans la platitude ontologique des choses et des objets, pour réaliser la tension spirituelle qui le constitue dans son être au monde. Mounier a toujours pris soin de démarquer le personnalisme du messianisme politique et moral : *«Au moment où de toutes parts, sous prétexte d'urgence, on nous presse d'agir n'importe comment et n'importe vers quoi, la première urgence est de rappeler ces deux exigences fondamentales de l'action, et d'y satisfaire. Elles nous opposent aux idéologues aussi bien qu'aux politiciens»*¹⁵.

Certes, à l'instar des autres philosophes, les grands classiques qui trônent dans l'agora philosophique européen comme des figures archétypales de la pensée critique, Mounier prend pour objet de son questionnement la société, le vivre-ensemble, la connaissance, la morale et tous les faits de civilisation, mais mieux que ces derniers, il questionne la philosophie elle-même, par exemple en tant qu'activité spéculative cristallisée en discipline d'enseignement, que dis-je, en système de reproduction ou pour employer un terme cher à Nietzsche, de « ruminant universitaire ». Le fait que Mounier ait vite renoncé à une carrière universitaire fait sens et parle en faveur de sa détermination à voir, à comprendre et à faire autrement la philosophie. Avec Mounier, un nouvel horizon de possibilités non encore explorées, se dégage pour la pensée philosophique. Prenant appui sur l'image de la philosophie socratique éclipsée par le soleil éclatant du monde platonicien des Idées, sur l'image des Stoïciens, Epicuriens et Cyniques, soucieux de faire de la philosophie plus un art de vivre qu'un simple système d'abstractions, Mounier fait de la philosophie un véritable levier pour l'éveil de chacun à sa personne et à celle des autres, un levier pour

¹⁵ E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, op. cit., p. 20.

l'éducation de chacun et de tous à l'humanité. En ce sens, on peut entrevoir à l'avance que l'éducation véritable sera moins l'action extérieure d'un système de valeurs, aussi nobles soient-elles, sur le sujet, une violence du groupe sur la personne pour conformer la tenue de son mental, de son langage et de son comportement aux exigences des adultes dominants, qu'une auto-promotion de la personne, s'appuyant sur une inter-promotion des personnes.

En suivant cette ligne de la liberté (ouverture à l'imprévisible) qui prévient contre toute dérive de l'éducation et de la philosophie pratique qui la fonde en système, on peut alors comprendre pourquoi Mounier n'a eu de cesse de prévenir contre toute chute du personnalisme dans l'idéologie : «*Le personnalisme n'est pas un système. Le personnalisme est une philosophie, il n'est pas seulement une attitude. Il est philosophie, il n'est pas un système*»¹⁶. Dans sa préface ci-dessus évoquée, Jean Lacroix avait souligné le fait que la philosophie chez Mounier résistait à la tentation viscérale des philosophes tels que Hegel, Marx et Auguste Comte : «*La philosophie n'était pour Mounier ni la construction d'un système abstrait ni la justification après coup de ce qui a été (...)*»¹⁷. Si la philosophie n'aide pas l'esprit humain à déjouer le piège de l'idéologie, du sectarisme et de l'exclusivisme (c'est le propre de l'idéologie de découper le réel et de l'enfermer dans une vision systématique, cloisonnée, fermée qui délaisse certaines dimensions du réel comme part du feu), alors, selon le mot de Pascal, elle ne vaudrait pas une seule heure de peine, il ne faudrait plus lui consacrer une seule heure de plus. Or telle que la pense Mounier, l'éducation véritable sera celle qui déjouera le piège de l'idéologie pour mettre en œuvre une vision et une pratique holistiques de l'homme et de son devenir. L'éducation ne saurait être un système d'appauvrissement, de mise à mort de telle ou telle dimension de l'homme; bien au contraire elle devra tourner le dos à toute réduction / violence sectaire pour conjuguer les fils visibles et invisibles qui tissent la toile mystérieuse, singulière de l'être humain.

Mounier a dénoncé l'essence objectivante et le parti pris intellectualiste de la philosophie classique (cette caractéristique en faisait une philosophie de l'objet), au profit d'une exigence pour l'homme d'habiter son être entier, dans sa corporéité spirituelle et dans

¹⁶ E. Mounier, *Le personnalisme*, op. cit., p. 4.

¹⁷ Préface de *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 3.

sa spiritualité corporelle, d'habiter la vie dont les vicissitudes tissent la toile de l'événement, à ses yeux, notre « maître intérieur ». Il s'agissait pour lui, en tant que héritier critique de la tradition philosophique, de tourner le dos à un style / type de pensée peu soucieux de son incarnation dans la réalité mouvante et incertaine de l'histoire, pour mettre en œuvre un nouveau type / style de penser qui assume la réalité historique dans ses inépuisables vicissitudes et la réalité humaine dans sa complexité. «*Cessons de nous représenter le « corps » et l'« esprit » comme les personnages d'une figure de danse. L'homme est à chaque moment, et l'un dans l'autre, âme et chair, conscience et geste, acte et expression* »¹⁸. Mounier stigmatise le parti pris spiritualiste qui s'exprime dans la tradition philosophique en préjugé défavorable au corps, au monde; son propos prend en compte et en charge la nécessité d'assumer la complexité (la poly-dimensionnalité) de l'homme. «*Le personnalisme n'est pas un spiritualisme, tout au contraire. Il saisit tout problème humain sur toute l'ampleur de l'humanité concrète, de la plus humble condition matérielle à la plus haute possibilité spirituelle* »¹⁹. Pour Mounier, la personne immerge dans la nature, «*L'homme est un corps au même titre qu'il est esprit, tout entier « corps » et tout entier « esprit » (...)* »²⁰. Contre les spiritualismes d'évasion, l'angélisme arrogant, il affirme, dans une tonalité phénoménologique remarquable l'ancrage viscéral de l'être humain dans le corps, dans le monde, une connexion fondamentale et irréductible entre l'être de l'homme et l'être en général «*Nous sommes embarqués dans un corps, dans une famille, dans un milieu, dans une classe, dans une patrie, dans une époque que nous n'avons pas choisis* »²¹. Face à cette condition / situation de l'homme, « être-embarqué », Mounier dressera une philosophie de l'engagement qui sollicitera à la fois la volonté, la conscience, la lucidité de l'homme et la complexité du réel, du monde, de l'histoire.

¹⁸ E. Mounier, *Traité du caractère*, p. 62.

¹⁹ E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, p. 22.

²⁰ E. Mounier, *Œuvres*, tome III, p. 441.

²¹ E. Mounier, *Œuvres*, III, p. 191. Ici, il est évident que Mounier assume la vision pascalienne de la condition humaine même s'il la mettra en relation avec la perspective existentialiste sartrienne.

Pour Mounier, l'être-corps, et l'être-au-monde de l'homme sont loin d'être un simple vernis, un effet de surface, ce n'est pas un fait accidentel, mais au contraire un fait radical, capital parce qu'il y va de sa vie : «*Etre présent au monde. C'est à la fois un problème de vie spirituelle et de maîtrise psychologique*»²². «*L'homme est un être-dans-le-monde. Sa condition ne peut être saisie sans être aussitôt saisie comme condition incarnée et insérée*»²³. C'est cette intuition première et fondamentale du philosophe soucieux de refaire la philosophie à nouveaux frais qui le rend d'ailleurs comparable à Nietzsche qui s'était aussi lancé dans une grande entreprise de déconstruction du rationalisme, du spiritualisme et du moralisme de la tradition métaphysique qu'il comprenait comme la forme achevée et pernicieuse du ressentiment et du nihilisme européens dans la mesure où un instinct pathologique de dénigrement²⁴ s'est emparé du regard jeté sur le monde, sur le corps, sur la réalité, la disqualifiant du fait même qu'elle n'est pas parfaite, éternelle : «*Un certain spiritualisme irritable et un certain mépris du corps sont toujours le signe d'un ressentiment dominé ou gauchement sublimé*»²⁵. Comme Nietzsche, aux antipodes des spiritualismes platonicien et chrétien, Mounier aura en définitive substitué à la philosophie de la représentation, une philosophie de la présence au monde, à la philosophie de la connaissance (objectivante) une philosophie du sens de l'être, du sens de l'être-au-monde, du sens de l'existence humaine. Philosophier selon la perspective mouniériste, c'est entrer en discussion sérieuse avec le père de la philosophie moderne qui marqua clairement et distinctement la différence entre le corps, substance composée, complexe, et l'esprit, substance simple, homogène : «*Je ne suis pas un cogito léger et souverain dans le ciel des idées, mais cet être lourd (...) je suis un moi-ici-maintenant (...) un moi-ici-maintenant-comme ça-parmi ces hommes avec ce passé*»²⁶. Mounier s'est démarqué clairement de la philosophie sorbonnarde dont il détestait la raideur arrogante : «*Je me crois imperméable à jamais au venin sorbonnard. Cela ne mouille pas, comme dirait Péguy. Il*

²² E. Mounier, *Œuvres*, III, p. 400.

²³ E. Mounier, *Engagement de la foi*, pp. 25-26.

²⁴ Voir le *Crépuscule des Idoles*, éditions Gallimard, coll. Folio essai.

²⁵ E. Mounier, *Traité du caractère*, p. 64.

²⁶ E. Mounier, *Œuvres*, tome III, p. 192.

est subtile, mais il est dangereux surtout, à mon sens, pour ceux que la vie n'a pas suffisamment secoués, ou qui ne se sont pas suffisamment offerts à elle pour avoir un autre souci que le développement (et je précise universitaire) de leur intelligence. Je suis décidément incapable de l'attitude objective de ces jeunes hommes qui se placent devant les problèmes comme devant une pièce d'anatomie, et devant leur carrière comme devant un mécanisme à monter méthodiquement jusqu'au point réglé »²⁷. L'essence même du personalisme et le sens de sa relation critique à la tradition tiennent au fait que penser, loin de signifier une complaisance dans la spéculation désintéressée, désincarnée, ne détourne pas le sujet de la vie où il est en relation avec l'autre : « *Je ne suis attiré par l'intelligence qu'en tant qu'elle aboutit à plus de lumière dans la vie intérieure* »²⁸. Philosophier, ce n'est pas entrer dans un jeu de rôle, dans une pièce de théâtre, c'est s'engager, c'est-à-dire, se déterminer pour comprendre et vivre l'être au monde de l'homme dans sa radicalité singulière, avec les ressources de la raison. Philosophier, ce n'est pas se mettre à la fenêtre et se regarder marcher, passer dans la rue, ou observer le fil de la vie se dérouler depuis je ne sais quelle position extérieure, mais c'est prendre le vivre lui-même à bras le corps, renoncer à n'être qu'une feuille morte à la merci du vent. La philosophie est pratique chez Mounier, en ce sens qu'elle regarde et féconde la vie, l'enracinement de l'homme dans le monde et dans l'histoire. Mounier appartient à la génération des philosophes critiques de la tradition philosophique, mais aussi de la captation universitaire de cette tradition au compte d'un intellectualisme aveugle et méprisant pour le réel. C'est en fuyant le dogmatisme que la philosophie de Mounier se soustrait à la tentation du moralisme facile et pédant dans lequel tombent les illuminés : « *Une philosophie pour qui existent des valeurs absolues est tentée d'attendre, pour agir, des causes parfaites et des moyens irréprochables. Autant renoncer à agir. (...) Nous ne nous engageons jamais que dans des combats discutables sur des causes imparfaites* »²⁹.

²⁷ Mounier et sa génération, *Lettres, carnets et inédits*, extraits de *Œuvres*, tome IV, Parole et Silence, 2000, p. 33.

²⁸ Ibidem, p. 28.

²⁹ E. Mounier, *Le personalisme*, PUF, Que sais-je ?, 1995, p. 105.

Parce qu'il voulait que la philosophie se réconcilie avec le monde, le corps, le sujet vivant, l'action dans l'histoire, parce qu'il dépassait en quelque sorte la philosophie, Mounier s'est affirmé comme un philosophe à part, mais pour les mêmes raisons, comme un philosophe à part entière, à la manière de Nietzsche. Dans son rapport à la philosophie, Mounier s'est, il me semble, mis dans la perspective qui était celle de Péguy selon qui *«On ne voit pas ce que serait une philosophie qui ne serait pas un parti de la raison ... Toute philosophie est évidemment et essentiellement un rationalisme. Même une philosophie qui serait, ou qui voudrait être, contre la raison, serait quand même rationaliste. Une philosophie ne peut jamais apporter que des raisons ... Il n'y a pas plus de philosophie contre la raison qu'il n'y a de bataille contre la guerre, d'art contre la beauté, de foi contre Dieu»*³⁰. Il faudrait cependant mentionner que pour Mounier, même le rationalisme qui constitue l'acte philosophique, reste au service de l'humanité. Quand le travail de rationalisation du monde et de la vie humaine qui manifeste l'activité philosophique se transforme en « culte » des raisons, en culte de la raison, il devient évident que la philosophie perd de vue le fait que la raison elle-même n'est qu'une médiation, qu'elle ne saurait être à elle-même sa fin.

II.- L'éducation selon Mounier : pour un développement de l'humanité.

*«On a pu dire de notre éducation qu'elle était sur une large échelle un « massacre des innocents » : méconnaissant la personne de l'enfant comme telle, lui imposant un condensé des perspectives de l'adulte, les inégalités sociales forgées par les adultes, remplaçant le discernement des caractères et des vocations par le formalisme autoritaire du savoir»*³¹

La réalité humaine dont il est question dans l'œuvre de Mounier, qu'elle soit européenne ou africaine³², n'est rien d'autre qu'un fait éducatif, qu'un fait de l'éducation, que la résultante de systèmes

³⁰ Cité dans *Oeuvres*, tome I, « La pensée de Charles Péguy », Paris, Seuil, 1961, p. 30.

³¹ E. Mounier, *Le personalisme*, PUF, Que sais-je ?, 1995, p. 123.

³² «L'Éveil de l'Afrique noire» in *Œuvres*, III, Paris, Seuil, 1950.

éducatifs donnés que le personnalisme se fait un devoir d'interroger. Ce que sont les hommes ici et ailleurs n'est que la cristallisation d'habitudes culturelles particulières qui, sous le prétexte de sécuriser, apprivoise, domestique et prend en otage les personnes. Contre cette logique massive et fatalitaire des faits, Mounier reste un penseur de la liberté qui interpelle l'homme et la société à une audace majeure. En cela, la philosophie pratique que sa pensée met en lumière comme fondement de l'action éducative prend appui sur la philosophie des Lumières qui reposait elle-même sur le principe de la nécessité pour l'homme de s'émanciper au plus tôt et au mieux de tout état de minorité. Tant que nous ne sommes que les produits du système éducatif en place chez nous, nous ne sommes pas encore des personnes. Nous ne sommes que des otages, des marionnettes plus ou moins conscientes d'un ordre idéologique donné, tant que nous n'avons pas pris la décision de nous parfaire nous-mêmes et nous avec les autres. Mais, Mounier se montre plus réaliste que les philosophes des Lumières qui se sont laissés porter sur les ailes de l'enthousiasme de leur foi en la raison, puisqu'il affronte la pesanteur majeure qui grève le processus de maturation, d'émancipation et de libération des hommes. «*La masse des hommes préfèrent la servitude dans la sécurité au risque dans l'indépendance, la vie matérielle et végétative à l'aventure humaine*»³³. Kant³⁴ et Nietzsche, avaient soutenu que les obstacles favorisant le maintien de l'homme dans l'état de minorité étaient principalement la paresse et la lâcheté de l'homme en ce qu'il préfère toujours vivre, penser et agir par procuration, sous le couvert d'un tuteur réel ou fabulé, plutôt que d'affronter dans la solitude, la liberté et la responsabilité, son droit/devoir d'être homme. Si pour Mounier, renoncer à l'engagement, c'est renoncer à la condition humaine, cela doit s'entendre comme une exigence d'un auto-dégagement de la personne de toutes les situations subjectives ou historiques qui paralysent et compromettent le processus de son auto-réalisation.

Pour Mounier, la personne, du fait de sa connexion fondamentale avec l'histoire, du fait de sa compromission radicale avec le réel,

³³ E. Mounier, *Le personnalisme*, op. cit., p. 65.

³⁴ «Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » in *Opuscules sur l'histoire*, traduction S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1985.

se trouve en quelque sorte prise au piège de ses propres démissions ou même au piège de ses engagements imparfaits dans des causes elles-mêmes imparfaites. Mais il peut en sortir, se libérer du joug qu'il s'est lui-même, dans la lancée de son désir d'épanouissement, imposé. Mounier a foi en l'homme dans toutes ses dimensions, comme un être capable du meilleur alors même qu'il se trouve embourbé ici et maintenant dans la finitude de sa condition, dans le pire. Le pire est visible à plusieurs niveaux, mais il porte le même nom contraire à la dignité, à la liberté, à la responsabilité, à la personne. Contre l'embrigadement culturel, idéologique et politique des personnes, Mounier rappelle que : *« Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être ; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît, à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation »*³⁵. L'éducation doit être rattachée à la renaissance ou à la révolution personaliste en tant qu'elle est mue par la vie de l'esprit que Mounier considère comme *« une conquête sur nos paresseuses »*. S'engager, c'est d'abord et avant toute précipitation dans l'activisme, savoir et pouvoir se dégager, se mettre en mouvement.

La réalité qui structure l'éducation en Europe est celle d'une double tradition, celle de la rationalité philosophique grecque conjuguée à celle du judaïsme et du post-judaïsme que représente le christianisme³⁶, dans le croisement des unilatéralités respectives des différentes chapelles. Mounier comprend cette réalité europée-

³⁵ E. Mounier, *Ecrits sur le personalisme*, p. 67.

³⁶ Guy Coq a, en s'appuyant principalement sur « Feu la Chrétienté », admirablement stigmatisé la captation que le christianisme du temps de Mounier, replié dans l'auto-satisfaction d'un message évangélique qu'il a mis en cage, pris en otage, avait fait de la religion : *« ... le catholique est convié à ne pas masquer sa foi, mais en même temps à admettre qu'il peut beaucoup apprendre des autres, qu'il n'a pas le monopole dans la recherche spirituelle tout en ayant l'obligation de prouver la fécondité humaine de sa foi »*, in « Actualité de la pensée de Emmanuel Mounier », *op. cit.*, tome II, p. 81. Il importe justement de libérer le spirituel (la personne) de cet enracinement temporel qui s'habille du nom de civilisation, de libération alors même qu'il n'est que servitude (in)volontaire.

enne de son temps comme marquée par un certain nombre de défauts :

- elle est bourgeoise en ce sens qu'elle fait le vide autour d'elle en expulsant toute forme de pauvreté, de précarité et en s'emmurant dans une tour de l'avoir et du pouvoir. L'émancipation rime avec individualisme³⁷, propriété et auto-satisfaction; il n'y a pas de place ici pour la solidarité et toute relation est médiatisée par le pouvoir de l'argent, par le pouvoir et l'avoir : «*Souveraine, il y a peu d'années, sur tout le monde occidental, la civilisation bourgeoise et individualiste y est encore fortement installée. Les sociétés mêmes qui l'ont officiellement proscrite en restent toutes imprégnées*»³⁸. La folie bourgeoise est justement celle-là même qui enterre finalement l'idée métaphysique de l'homme; tout n'est plus que chose, objet, seule prévaut la logique des intérêts et du profit. Selon Mounier, «*Le riche, c'est l'homme à qui rien ne résiste ! L'argent a comme laqué sa vie. Il ne sent plus le contact des hommes. Il sent à peine, s'il le veut le contact des événements*»³⁹. Issue d'une insurrection historique de l'individu contre «*un appareil social devenu trop lourd et contre un appareil spirituel cristallisé*»⁴⁰, la bourgeoisie finit par devenir si idolâtre du confort matériel, de la sécurité qu'elle lui subordonne tout jusqu'à l'homme. En ce sens, cette idolâtrie du confort matériel fait de la civilisation le lit d'une médiocrité spirituelle sans nom dans la mesure où l'homme ici perd de sa dignité du fait qu'il est pris au piège d'une vision qui le réduit à un pur et simple instrument, du fait qu'il est asservi à la poursuite ou à la production d'un prétendu bien qui étouffe le bien suprême qu'est la personne elle-même, d'une prétendue valeur qui dévalue et dévalorise la source

³⁷ «*L'individualisme est un système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur ces attitudes d'isolement et de défense (...). Un homme abstrait, sans attaches ni communautés naturelles, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul et la revendication; des institutions réduites à assurer le non-empiètement de ces égoïsmes, ou leur meilleur rendement par l'association réduite au profit : tel est le régime de la civilisation qui agonise sous nos yeux, un des plus pauvres que l'histoire ait connus. Il est l'antithèse même du personnalisme, et son plus prochain adversaire*» in *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, p.31.

³⁸ E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, p. 29.

³⁹ E. Mounier, *Œuvres*, tome I, p. 428.

⁴⁰ E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, p. 30.

même des valeurs. Elle est mercantile à en perdre l'âme : « *Le travail n'est pas une marchandise; il ne peut être traité comme tel* » « *Ce n'est pas l'argent qui est au service de l'économie et du travail, c'est l'économie et le travail qui sont au service de l'argent* »⁴¹. « *L'argent sépare. Il sépare l'homme de la lutte avec les forces, en nivelant les résistances; il le sépare des hommes, en commercialisant tout échange, en faussant les paroles et les comportements, en isolant sur lui-même, loin des vivants reproches de la misère, dans ses quartiers, dans ses écoles, dans ses costumes, dans ses wagons, dans ses hôtels, dans ses relations, dans ses messes, celui qui ne sait plus supporter que le spectacle cent fois réfléchi de sa propre sécurité* »⁴². Dès lors, au regard des exigences mêmes de l'action au service d'une promotion de la personne, le personnelisme ne saurait se constituer en idéologie passiviste, conservatrice sans perdre sa vocation même : « *Le personnelisme n'a pas vocation d'être gardien de musée, qu'il s'agisse du musée occidental, du musée latin, du musée de l'humanisme bourgeois ou de celui des chrétientés révolues* »⁴³.

- elle est violente parce qu'écartée de la dynamique de la lumière : « *Ce n'est pas la force qui fait les révolutions, c'est la lumière* »⁴⁴. Mounier tourne le dos ici à la vision marxiste de la révolution comme résultant d'une dialectique historique et matérialiste, comme résultant de simples rapports de production, résultant de rapports de forces économiques : « *Notre croyance fondamentale est qu'une révolution est une affaire d'hommes, que sa principale efficacité est la flamme intérieure qui se communique d'homme à homme, quand les hommes s'offrent gratuitement aux hommes* »⁴⁵. Au-delà des conditions matérielles et historiques, ce sont toujours des êtres vivants, conscients de leurs conditions de vie et soucieux de se dépasser, qui s'engagent pour eux-mêmes et pour l'humanité : « *... l'homme ne va bien que là où il va avec tout lui-même. L'unité d'un monde de personnes ne peut s'obtenir que dans la diversité des vocations et l'authenticité des adhésions. C'est une*

⁴¹ E. Mounier, *Refaire la renaissance*, p. 191.

⁴² E. Mounier, *Ecrits sur le personnelisme*, pp. 31-32.

⁴³ E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnelisme ?*, p. 36.

⁴⁴ E. Mounier, *Refaire la renaissance*, p. 51.

⁴⁵ E. Mounier, *Communisme, anarchie et personnelisme*, op. cit., p. 79.

voie plus longue que les brutalités du pouvoir... Le totalitarisme est l'impatience des puissants »⁴⁶.

La réalité qui structure l'éducation en Afrique est une ombre pâle de la réalité européenne en ce sens que l'Afrique a été dépossédée de son authenticité par la castration coloniale que Mounier appréhende comme une imposture majeure qui signe la tragédie d'une vision mono-culturelle du monde. L'altérité africaine est comme mise en congé forcé, puisque la plupart des Africains dits évolués qui secondent le Blanc comme son ombre dans sa compréhension de la réalité africaine et sa volonté de re-crée l'Afrique à son image, se voient eux-mêmes et comprennent l'ensemble de leur réalité selon le kaléidoscope idéologique et complexé du colonisateur.

De ce fait, l'éducation en Afrique s'affirme selon les traits suivants :

- elle est grisée, mimétique et reproductrice d'un complexe d'infériorité⁴⁷ par rapport au Blanc. Mounier montre par exemple comment l'école coloniale en Afrique s'est imposée dans une inadéquation totale par rapport aux besoins réels de la société africaine. C'est une école plus au service de l'idéologie de la « blanchitude / dénigrification » que de la résolution des problèmes sociaux, économiques et politiques des Africains. Elle transfère et reproduit servilement l'Europe en Afrique comme on importe l'être dans le néant. Mais cette manière de re-écrire l'histoire de l'Afrique tout en essayant de cacher ses mains prépare une tragédie que la démocratie que les disciples ou premières victimes d'une telle école souhaitent aussi importer comme remède magique à leurs problèmes, ne pourra vaincre. Sur ce point (l'importation de la démocratie⁴⁸), Mounier a prévenu à la fois les Africains et leurs amis d'Europe, si persuadés de la qualité de la trouvaille de la révolution française, qu'ils en deviennent aveugles et dogmatiques, en des termes sans équivoque et sans appel : « *Faire la démo-*

⁴⁶ E. Mounier, *Le personnalisme*, p. 54.

⁴⁷ Aimé Césaire dénonce dans son œuvre le fait que, outre la violence physique de la colonisation, celle-ci ait savamment inculqué en plus en Afrique, un complexe d'infériorité à des millions de gens.

⁴⁸ Voir si besoin, «La démocratie en Afrique : malentendus, ruses et alibis» publié dans les *Annales de l'Université C. A. Diop* de Dakar, 2003.

cratie en Afrique, ce n'est pas y étendre la souveraineté du café du Commerce. C'est d'abord équiper l'Afrique, qui est encore une affaire de mauvais rendement, afin de donner progressivement à tous un niveau de vie honorable. C'est multiplier l'école et ne pas craindre, par esprit de système et sous prétexte de certains abus, de l'adapter aux premiers besoins d'un peuple qui s'éveille, notamment le besoin de cadres paysans. Faire la démocratie en Afrique, c'est donner à partager aux Africains, progressivement et selon les capacités réelles, le pouvoir effectif, et non pas exporter la démagogie, la concussion, le mandarinat électoral, le bavardage de l'impuissance »⁴⁹. Quand on sait par quelles turbulences l'Afrique est passée depuis les indépendances concédées à partir de 1960, on mesure ici la fraîcheur de la pensée de Mounier qui dénonça l'engrenage de l'illusion démocratique dans lequel le colon et ses fidèles serviteurs post-indépendances ont plongé la plupart des pays africains. La fin de sa lettre à son ami africain, en l'occurrence Alioune Diop, est d'une lucidité sans appel; Européens ou Africains, nul ne peut se dérober à l'exigence que symbolise la voix de Mounier sur la condition africaine et sur ce qu'il faut faire pour que le changement prenne corps chez nous au profit des hommes et des femmes : « La démocratie formelle n'est rien sans la démocratie réelle et la démocratie réelle s'appelle en Afrique (...) irrigation, électrification, instruction. L'humeur méridionale a déjà quelque peu pourri la démocratie européenne; ne faites à l'Europe un immense ventre de démagogie; vous basculeriez avec elle »⁵⁰. Il ne faut ni se tromper de combat, ni se contenter de mener de faux combats, de faux-débats, et faire attendre encore plus longtemps les Africains pris au piège des infortunes historiques (esclavage, déportation, colonisation, subordination, domination néo-coloniale) et réduits au simple statut de damnés de la terre.

- elle est caractérisée par un élitisme⁵¹ à double-tranchants (dangereux pour le colon et pour la masse analphabète).

⁴⁹ E. Mounier, *Œuvres*, III, p. 311.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 338.

⁵¹ *Ibidem*, p. 310.

A la veille et aux lendemains des indépendances, en Afrique et sous la pression de l'école⁵² coloniale française, se développe une classe de privilégiés qui ont vite oublié leur devoir historique d'être la locomotive du développement de leur communauté tout entière. Ils ont créé par on ne sait quel génie, une tête sans corps de telle sorte qu'on pouvait prédire un suicide collectif imminent. Mounier s'en est inquiété lors de son périple africain en 1947 et il y a vu une grave menace pour le développement réel du continent. Sur ce point, on peut concéder que Mounier a certes raison de craindre l'érection d'une élite locale sans scrupules, individualiste et bourgeoise dans l'âme, se soucie plus de s'enrichir (même au prix de compromissions inconcevables avec la métropole) que de travailler à un développement solidaire, à l'émancipation effective de la communauté. Mais il nous faut rester prudent dans cette affaire car à craindre systématiquement l'émergence d'une élite, on peut en venir à priver l'Afrique de la locomotive dont elle a besoin pour aller au-delà de la médiocrité. Décourager en Afrique l'érection d'une élite intellectuelle, ce serait comme prescrire à un patient de se soigner par l'auto-décapitation. Tout est une question d'équilibre entre la tête et le corps; selon que l'un ou l'autre est atrophié, l'Afrique restera impotente. Dans sa lettre à Alioune Diop, Mounier reconnaît que : « *Il faut à l'Afrique des cadres techniques, et il lui faut des cadres intellectuels, de tout échelon. Il ne lui faut pas tant d'orateurs. Si révolution il doit y avoir, les révolutions du XX^e siècle se montent à l'atelier, au champ, à l'école, non pas sur la place publique* »⁵³. Tout est donc une question d'éducation de cette élite pour qu'elle comprenne son rôle moteur et sa mission de service. On est en droit de craindre tout aussi bien la constitution d'une élite que son absence, sa mort car on se retrouverait devant une situation de nation « décapitée ». Si le problème de l'élite tient au fait qu'elle est forgée à l'école coloniale, et qu'elle ne sait rien faire d'autre que de reproduire son modèle, alors tournons-nous vers l'idée d'une éducation proprement

⁵² Voir si besoin notre étude sur les enjeux de l'école en Afrique dans « *Philosopher aujourd'hui en Afrique, obstacles et enjeux pour un développement approprié* », in *Pour une pensée africaine émancipatrice*, L'Harmattan, Alternatives Sud, Mars 2004.

⁵³ E. Mounier, *Œuvres*, tome III, *op. cit.*, p. 338.

africaine. Mounier⁵⁴ s'est toujours opposé à la captation scolaire de l'éducation; cela est d'autant plus vrai en Afrique que ce « mors » colonial n'a souvent rien fait d'autre que de la pure et simple instruction, du vernissage des enfants qui lui étaient confiés, les transformant de ce fait en personnages ridicules, ennuyants pour l'Occident et dangereux pour leur pays. C'est alors que l'on rencontre une autre difficulté qui menace la constitution même des Etats et la possibilité d'une conscience nationale. L'éducation traditionnelle en Afrique n'est rien d'autre qu'une éducation de type ethnique, tribal, c'est-à-dire, une éducation fermée, repliée aux seules limites de la famille plus ou moins agrandie, dont nous savons qu'elle porte la guerre dans ses flancs. Ce type d'éducation, du fait de son éclatement géo-culturel, fait de l'homme en Afrique, à la fois un otage et un soldat de son groupe social, une copie de l'ancêtre, du grand-père, du père, l'installe dans une logique du même qui compromet toute ouverture à l'altérité. « *Nous sommes toujours embarqués dans un corps, dans une famille, dans un milieu, dans une classe, dans une patrie, dans une époque que nous n'avons pas choisis* »⁵⁵. On comprend alors tous les dangers qu'il y aurait dans tous les cas à vouloir soit importer en Afrique le système éducatif colonial, soit retrouver en-deçà de l'école coloniale pour la remettre en perspective, une école des traditions proprement africaines.

Face à cette double imposture éducative, le personnalisme représente un appel à se dépasser, à transcender toute position culturelle pour entrer dans une dynamique nouvelle que Mounier désigne par le terme de renaissance. Je signifie par là qu'on ne naît pas personnaliste mais qu'on le devient, tant il y a un travail à faire, d'abord sur soi et ensuite sur la qualité de ses relations avec les autres, avec l'histoire. Là encore, au-delà des choses et des faits, on en revient à l'engagement des personnes à assumer leur responsabilité historique de transfigurer leur condition. « *Nous pouvons dire (...) qu'une civilisation ne tient pas son âme et son style essentiel*

⁵⁴ « Le problème de l'éducation ne se réduit pas au problème de l'école : l'école est un instrument éducatif parmi d'autres, il y a abus et erreur à en faire l'instrument principal ... », in *Le personnalisme*, op. cit., p. 123.

⁵⁵ « Qu'est-ce que le personnalisme ? », chapitre 2, 1947, *Œuvres*, III, p. 194 et sq.

ni du seul développement de ses techniques, ni du seul visage de ses idéologies dominantes, ni même d'une réussite heureuse des libertés conjuguées. Elle est d'abord une réponse métaphysique à un appel métaphysique, une aventure de l'ordre de l'éternel, proposée à chaque homme dans la solitude de son choix et de sa responsabilité»⁵⁶. Ce dont il est question, c'est de montrer que l'éducation en Afrique aujourd'hui, si elle veut s'inspirer de la dynamique du personnalisme, doit se libérer de deux catégories de chaînes :

- d'abord du culte de l'individu (l'individualisme) à l'euro-péenne qui nous séduit quand nous étouffons sous les couvertures de la solidarité africaine qui favorise et entretient le parasitisme des irresponsables (la fraternité-alibi, la famille-sans-frontières), mais qui, au bout du compte, prépare pour le monde entier en passe de reproduire la folie de la modernité européenne, une tragédie sans nom, la non-communication.
- ensuite du culte de la communauté qui nous fascine et nous console de nos mésaventures européennes car il se révèle en réalité comme le cimetière de la personne libre et responsable, ouverte et disponible pour l'autre. Mounier avait prévenu contre la violence des systèmes éducatifs, qu'ils soient politiques, culturels ou religieux : « Par définition, une personne se suscite par appel, elle ne se fabrique pas par dressage. L'éducation ne peut donc avoir pour fin de façonner l'enfant au conformisme d'un milieu familial, social ou étatique, ni se restreindre à l'adapter à la fonction ou au rôle qu'adulte, il jouera. La transcendance de la personne implique que la personne n'appartient à personne d'autre qu'à elle-même : l'enfant est sujet, il n'est ni *Res Societatis*, ni *Res Familiae*, ni *Res Ecclesiae*»⁵⁷. Pour que l'enfant ne soit ni chose de la société, ni chose de la famille, ni chose de l'Eglise, il faut que ce que Nietzsche appelait un «vent de dégel» souffle sur les dites-valeurs qui tapissent les sociétés et les cultures dans leur différences et dont on a tendance à se contenter quand bien même leur valeur est en question, simplement parce qu'elles

⁵⁶ *Ecrits sur le personnalisme*, p. 22.

⁵⁷ E. Mounier, *Œuvres*, III, pp. 521-522.

servent d'alibi à l'impuissance ou à la frilosité collectives, à la peur du changement.

Contre la folie du collectivisme et de ses violences qui ruinent le droit des personnes à disposer d'elles-mêmes, Mounier dans le sillage de l'existentialisme qu'il épousait en certaines de ses vues, avait rappelé en son temps, la nécessité irréductible de défendre la liberté (sans pour autant céder à l'individualisme). En plus de s'être dressé contre l'embrigadement culturel, idéologique ou politique des personnes (le personnalisme est irréductible au communisme, au christianisme), Mounier avait inscrit le personnalisme aux stricts antipodes de l'individualisme⁵⁸. Il s'agit à présent d'imaginer et de réaliser, dans la dynamique rendue possible par le personnalisme entre ces deux excès qui ont ici et là, régi les pratiques éducatives dans le monde, une éducation qui conjugue au mieux à la fois la liberté des personnes et leur solidarité dans l'humanité. Les valeurs dont vivent les hommes et les sociétés sont non des «choses en soi», des réalités impersonnelles, intemporelles, mais des réalités subjectives, intersubjectives que Mounier⁵⁹ dit « transpersonnelles » parce que liées aux personnes vivantes, dans leurs relations réciproques, et parce qu'elles hissent les individus au-dessus de leur isolement, au-delà de leur particularité pour les inscrire dans un engagement plus global, communautaire, universel. C'est dire qu'au-delà des personnes et des relations interpersonnelles, Mounier a pris en compte les sociétés, les cultures et les continents dans la dynamique holistique du personnalisme qui réconcilie l'homme avec lui-même, avec la transcendance, avec les autres hommes et avec le monde qu'ils partagent.

En guise de conclusion, faut-il rappeler que le personnalisme, que Mounier s'était toujours en toute lucidité, refusé d'ériger en système, en doctrine, demeure incompatible avec le fait de prescrire de façon unilatérale et définitive un système éducatif qui devrait s'imposer au risque de réduire la part d'imprévisible reconnu à

⁵⁸ C'est d'ailleurs un point de rupture entre lui et Nietzsche qui craignait l'enveloppement de l'individu dans le troupeau : « nous portons tous en nous des plantations et des jardins secrets ... nous sommes tous des volcans en croissance qui attendent l'heure de leur éruption ... quant à savoir si elle est proche ou lointaine, nul assurément ne le sait, pas même le bon dieu » in *Le Gai Savoir*, I, 9 « Nos éruptions », Paris, CFL, 10/18, 1957, p. 84.

⁵⁹ Voir dans *Le personnalisme*, *op. cit.*, le chapitre VI sur « l'éminente dignité ».

l'humain ? De même qu'il s'inscrivait aux antipodes de la démocratie de son temps qui se défaisait et en faveur de celle à faire, de même, le personnalisme ne s'inscrit-il pas contre l'éducation qui se défait⁶⁰ au profit de celle qui est à faire ? Celle-là même qui prend au sérieux le fait que l'enfant n'est pas à dresser conformément à des idoles du jour ou de nuit, que le but de l'éducation n'est pas de faire, de fabriquer en série des êtres bien sages et malléables à volonté par les pouvoirs culturels, religieux, économiques ou politiques : «*La transcendance de la personne implique que la personne n'appartient à personne d'autre qu'à elle-même : l'enfant est sujet ... Il n'est pas sujet pur ni sujet isolé. Inséré dans des collectivités, il se forme par elles et en elles*»⁶¹. Après la politique et l'économie, l'éducation, en tant que système, serait prétentieuse de vouloir se préoccuper de faire tout l'homme. Celui-ci doit bénéficier d'une marge de liberté et de responsabilité pour se faire lui-même, par et avec les autres dans des relations non soutenues par des rapports de force, non asymétriques. Mais à l'heure de la mondialisation qui est l'autre nom de la nouvelle domination du Nord sur le Sud et plus particulièrement du modèle américain sur le reste du monde, une telle vision de l'éducation ne frise-t-elle l'utopie ?

La reconnaissance de l'irréductibilité métaphysique de l'homme ne doit pourtant pas conduire à un repli sur soi, à un quelconque culte de l'ego. Après Husserl et tout ce que la phénoménologie nous a apporté comme éclairage sur la condition humaine (contemporanéité de la conscience et du monde, pluralité des consciences, intentionalité, être-ensemble au monde), le personnalisme demeure une invitation personnelle à ne pas subir notre co-présence au monde, mais à la vouloir et à la construire chaque jour un peu plus, chaque jour un peu mieux, dans une disponibilité sans pression, consentie et dans une décision solidaire des personnes, pour grandir un peu plus, un peu mieux en humanité. Pensée ouverte à l'événement où se retrouvent et se rencontrent les per-

⁶⁰ A la fois celle reproductrice de la dictature masquée des adultes sur les enfants, et celle bourgeoise, individualiste, libérale, toutes deux tissées de mensonges en ce sens qu'elles promettent une liberté alors même que, la première met la personne à genoux devant les idoles du groupe social, et que la seconde la jette sur les mirages d'un égocentrisme narcissique et suicidaire.

⁶¹ E. Mounier, *Le personnalisme*, op. cit., p. 123.

sonnes dans la cacophonie et ou la symphonie de leurs efforts réciproques pour s'épanouir, en quête de leur dignité, de leur liberté et du sens de leur existence, pensée de l'action au cœur des incertitudes du monde et de l'histoire humaine, le personnalisme ne représente-t-il pas pour nous aujourd'hui, au cœur d'un monde agité par les conflits politiques, économiques, culturels et religieux, le fil d'Ariane, le fil de lumière qui nourrit l'espérance d'une vie meilleure, d'un épanouissement personnel et inter-personnel ?

Pour finir, je reprendrai ici une idée de Guy Coq au colloque de Rome, à propos de la vision que Mounier se faisait du christianisme : « *Il est clair en tout cas que pour Mounier, le christianisme n'est pas lié définitivement à une civilisation. Il va à la rencontre de l'être humain partout et en tous temps quand il essaie de construire une humanité meilleure* »⁶². Si cela est vrai pour le christianisme (on peut en douter si tant est que nous autres Africains pouvons accuser d'avoir été, dans sa complicité historique et idéologique avec le système colonial de castration qui embrigada les peuples dits primitifs, une religion expansionniste, conquérante, catholique au sens grec du terme), ça l'est encore plus pour le personnalisme qui, parce qu'il n'est pas lié définitivement à un patrimoine culturel, encore moins à une patrie politique, ne saurait être capté, pris en otage par les Français en particulier, ou même par les Européens, alors que Mounier vivait de partir, de sortir de chez lui, de France et d'Europe, à la rencontre de l'autre, du monde, des personnes où qu'elles se trouvent, là où elles vivent et manifestent leur humanité : « *La personne est un dedans qui a besoin du dehors* »⁶³.

Jacques Nanema

Références bibliographiques

1. Centre tricontinental, Alternatives Sud, *Pour une pensée africaine émancipatrice*, Paris, L'Harmattan, 2004.
2. KANT Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, traduction S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1985.

⁶² *Op. cit.*, II, p. 80.

⁶³ *Le personnalisme*, p. 56.

3. MOUNIER Emmanuel, *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966.
 4. MOUNIER Emmanuel, *Ecrits sur le Personnalisme*, Paris, Seuil, coll. Essais, 2000.
 5. MOUNIER Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995.
 6. MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, tome I, 1931-1939, Paris, Seuil, 1962.
 7. MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, tome II, *Traité du caractère*, Paris, Seuil, 1947.
 8. MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, tome III, 1944-1950, Paris, Seuil, 1961.
 9. MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, tome IV, *Recueils posthumes, Correspondances*, Paris, Seuil, 1951.
 10. *Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, Paris, Parole et Silence, 2000.
 11. NANEMA Jacques, *La démocratie en Afrique : malentendus, ruses et alibis*, Annales de l'Université C .A. Diop, Dakar, 2003.
 12. NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1988.
 13. NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, CFL, 10/18, Paris, 1957.
 14. PASCAL Blaise, *Pensées*.
 15. TOSO Mario, FORMELLA Zbigniew, ATTILIO Danese, *Emmanuel Mounier, Persona e umanesimo relazionale, Mounier e oltre, nel Centenario della nascita (1905-2005)*, Atti del Convegno di Roma – UPS, 12-14 gennaio 2005, vol I et II, Roma, LAS, 2005.
-

À CHACUN SA VÉRITÉ :
À PROPOS DE L'AFFAIRE ARISTIDE

P. Jacques Mésidor, sdb

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 248-264

A la demande de la Rédaction de « *Moun* », mon article se veut un écho tardif à « *La vérité en vérité* », titre de la plaidoirie que Jean-Bertrand Aristide¹ aurait présenté à Rome en 1989². Il avait été renvoyé de la congrégation des Salésiens de Don Bosco le 8 décembre 1988, en vertu des canons 696-699 du *Code de Droit Canonique*³.

¹ Né à Port-Salut le 15 juillet 1953, ordonné prêtre le 3 juillet 1982, expulsé de la Société de Saint François de Sales (Salésiens de Don Bosco) le 8 décembre 1988, devenu président d'Haïti le 7 février 1991, exilé le 30 septembre de la même année, il fut ramené par les forces armées américaines le 15 octobre 1994 après 3 ans d'embargo cruel imposé au pays. Il revint au pouvoir le 7 février 2001 après avoir cédé la place à son ancien premier ministre, René Garcia Préval lors des élections de décembre 1995. En 1996 il a épousé Mildred Trouillot. Il fut forcé de démissionner et de quitter Haïti le 29 février 2004.

² *La vérité en vérité: dossier de défense présenté à la Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers* (1989).

³ *Code de Droit Canonique*, Can. 696 - § 1. Un membre peut aussi être renvoyé pour d'autres causes, pourvu qu'elles soient graves, extérieures, imputables et juridiquement prouvées, comme sont par exemple: la négligence habituelle des obligations de la vie consacrée; des violations répétées des liens sacrés; la désobéissance obstinée aux prescriptions légitimes des Supérieurs en matière grave; le grave scandale causé par le comportement coupable du membre; la défense ou la diffusion obstinées de doctrines condamnées par le magistère de l'Église; l'adhésion publique aux idéologies infectées de matérialisme ou d'athéisme; l'absence illégitime dont il s'agit au can. 665, § 2 prolongée jusqu'à un semestre; d'autres causes de gravité semblables que le droit propre de l'institut aurait déterminées.

§ 2. Pour le renvoi d'un profès de vœux temporaires, des motifs même de moindre gravité établis par le droit propre suffisent.

Can. 697 - Dans les cas dont il s'agit au can. 696, si le Supérieur majeur, après avoir entendu son conseil, estime devoir entreprendre la procédure de renvoi:

1 il réunira ou complétera les preuves;

2 il adressera au membre une monition écrite ou en présence de deux témoins avec menace explicite de renvoi, s'il ne vient pas à résipiscence, en lui signifiant clairement la cause du renvoi et en lui donnant pleine faculté de présenter sa défense; si la monition demeure sans effet, il procédera à une seconde monition, après un délai de quinze jours au moins;

Ce faisant, Aristide a exercé le privilège que lui accorde le canon 700 du *Code*⁴.

Ce genre de plaidoirie, compte tenu du contexte de passion, de colère, du désir d’en découdre avec l’adversaire, ne pouvait ne pas pécher par manque d’objectivité et des déniés de vérité.

La thèse d’Aristide a voulu faire mal, très mal à l’Eglise, à ses représentants locaux, diplomates et hiérarchies, à l’institution religieuse dont il était membre.

Malgré une dialectique brillante et caustique, la thèse demeure un large tissu de non-dits, de silences calculés, de déclarations d’intention, contraires en somme à la vérité.

La vérité, qu’est-ce à dire ?

Ce numéro de « *Moun* » entièrement consacré à ce thème sera très éclairant, et me dispense de dissenter sur la question. Je dirai seulement que la vérité, pour notre humaine intelligence, n’est pas une chose en soi, un absolu, mais plutôt une recherche incessante, une

3 si cette monition n’a pas non plus d’effet et si le Supérieur majeur avec son conseil estime l’incorrigibilité du membre suffisamment établie et les défenses du membre insuffisantes, après un délai de quinze jours écoulé en vain depuis la dernière monition, il transmettra au Modérateur suprême tous les actes signés par lui-même, Supérieur majeur, et par le notaire avec les réponses du membre signées par ce dernier.

Can. 698 - Dans tous les cas dont il s’agit aux cann. 695 et 696, le droit du membre de communiquer avec son Modérateur suprême et de lui envoyer directement ses défenses demeure toujours intact.

Can. 699 - § 1. Le Modérateur suprême avec son conseil qui, pour la validité, doit compter un minimum de quatre membres, procédant collégalement, pèsera très attentivement les preuves, les arguments et les défenses; si, à la suite d’un vote secret, le renvoi est décidé, le Modérateur suprême en portera le décret qui, pour sa validité, devra exprimer au moins de manière sommaire, les motifs en droit et en fait.

§ 2. Dans les monastères autonomes dont il s’agit au can. 615, il revient à l’Évêque diocésain, auquel le Supérieur aura présenté les actes vérifiés par son conseil, de décréter le renvoi.

⁴ *Code de Droit Canonique*, Can. 700 - Le décret de renvoi n’a pas d’effet à moins d’avoir été confirmé par le Saint-Siège, auquel doivent être transmis le décret et tous les actes; s’il s’agit d’un institut de droit diocésain, la confirmation appartient à l’Évêque du diocèse où est située la maison à laquelle le religieux est assigné. Cependant, pour être valide, le décret doit indiquer le droit que possède le membre qui est renvoyé de former un recours auprès de l’autorité compétente dans les dix jours qui suivent la réception de sa notification. Ce recours a effet suspensif.

Can. 701 - Par le renvoi légitime prennent fin par le fait même les vœux ainsi que les droits et les obligations découlant de la profession. Cependant, si le membre est clerc, il ne peut exercer les ordres sacrés tant qu’il n’a pas trouvé d’Évêque qui, après une mise à l’épreuve convenable selon le can. 693, le reçoive dans son diocèse ou du moins lui permette l’exercice des ordres sacrés.

connaissance progressive: le « *noverim te, noverim me* » de Saint Augustin. Elle est une quête, celle de sa vérité propre qui libère, comme dit l'évangile de Jean (8,32) : « Si vous demeurez fidèles à ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ; alors vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres ».

Cette liberté qui configure le disciple, l'apôtre, le prophète à Jésus Christ, modèle de vérité et de liberté. Celui que personne ne pouvait prendre en défaut: ni confondre, quelle que soit la stratégie employée. Seul Dieu est vrai, parce que possédant la plénitude de l'être et que rien ne lui échappe.

A « *La vérité en vérité* », nous disons « à chacun sa vérité », dans une démarche dialectique qui n'a d'autre ambition, que la poursuite sereine d'un long, très long débat, dont l'enjeu réel et définitif, n'est ni un individu, ni une institution, mais le peuple haïtien, avec ses 5 millions de ruraux, ses 6 millions de chômeurs et ses 7 millions d'appauvris, dont la clameur pour la liberté et la survie interpelle de façon dramatique.

C'est cette vérité qu'on ne peut ignorer en se voilant pudiquement la face.

L'article comprend deux chapitres : « le jeu des medias » (la vérité selon les médias), et « l'autre face de la médaille » (notre approche de la vérité).

Puisse cette modeste contribution faire avancer le projet de la Rédemption et du Sauvetage de notre pays dont la souveraineté est en péril.

1.- LE JEU DES MÉDIAS – LA VÉRITÉ SELON LES MÉDIAS

Le 14 juin 1988 est sorti un document d'une huitaine de pages intitulé : « Dossier de presse ». C'était la présentation faite par J.-B. Aristide, sous forme de communiqué, de son recours à Rome, contre sa radiation de la Congrégation salésienne.

Les lignes qui suivent ne concernent pas le « Dossier », mais le rôle fondamental joué par la Presse dans ce que nous appelons « l'Affaire Aristide ».

Tout au long de cette affaire, les medias ont joué un jeu où curieusement, ce ne sont pas les vrais protagonistes qui ont gagné, mais bien l'homme qui tenait le sifflet en arbitre partial et partisan, la Presse.

En effet dès le départ, elle a campé d’un côté, le personnage de la victime, du martyr, du bon petit diable, de l’enfant incompris et maltraité, du prophète méconnu, menacé de bannissement, finalement rejeté et sacrifié. De l’autre, elle a projeté la figure de la mégère, du bourreau d’enfant, de l’Institution frigide, insensible, paternaliste, discriminatoire, distante des pauvres, complice des riches et du pouvoir, suppôt de l’impérialisme.

Tour à tour en effet, on a fait défiler des boucs émissaires: le confrère rancunier en mal de vengeance, le supérieur local jaloux de son autorité, drapé dans ses préjugés de classe, menant ses confrères à la « baboukèt »⁵; le Provincial qui a le tort de venir du pays voisin et qui apparaît comme le « vil dominicain » ; le supérieur Régional originaire du Vénézuéla présenté comme « le vieux blanc » raciste, sans aucune considération pour le petit nègre d’Haïti à la révolution duquel il ne comprend goutte.

Les médias vont surprendre un salésien américain à New York, P. Cappelletti, un confrère francophone à Rome, P. Aubry, respectivement présentés pour la circonstance comme grand dignitaire de l’Ordre et grand théoricien de la Congrégation⁶.

Les deux religieux sont pris au piège de l’interview impromptu par téléphone. On leur fait déclarer que les Supérieurs ont pris leur décision, « à la demande des Evêques d’Haïti ». Tout ceci sert à étayer la thèse du complot impérialiste ourdi à Washington, approuvé à Rome et exécuté en Haïti, au mépris et au détriment de la lutte du peuple haïtien dont les ennemis se rencontrent tous azimuts.

Finalement les protagonistes salésiens disparaîtront pour céder la place à la « Hiérarchie catholique » et au « Vatican », visualisés par le Nonce Apostolique et les Evêques, quelques-uns cités nommément. Car il ne s’agit plus, en effet, d’une simple affaire domestique, entre les membres d’une petite communauté locale « sans projet », mais du « Procès de l’Église », qui a trahi une cause nationale, celle du peuple trahi et contré dans sa quête d’émancipation, dans sa lutte de libération.

Une évidence s’impose: les médias, métier oblige, font leur boulot, on ne peut pas les en empêcher!

⁵ Le “mors” en créole.

⁶ Tous deux de regrétté mémoire. Le P. Capelletti (américain) était responsable des Salesian Missions à New Rochelle et le P. Aubry (suisse) travaillait à la Maison Générale des Salésiens à Rome (Pisana).

Au lendemain de février 1986, le peuple n'avait pas fini de crier: « Vive l'Eglise », « Vive l'Armée », que ces deux institutions sont tombées en crise. Crise de l'Eglise, latente ou étalée, affaire Aristide débutant, une bonne aubaine que la Presse aurait eu tort de ne pas exploiter pour l'édification de l'opinion. Son travail après tout, c'est de capter l'événement et de servir de relais à ceux qui le font, au risque même de prendre l'initiative et de mener l'événement.

La force du quatrième pouvoir est redoutable, elle peut briser les individus quels que soient leur rang et qualités, comme elle peut déstabiliser les institutions en apparence les plus solides.

Mais une question se pose: Pourquoi les Salésiens n'ont-ils pas fait usage des medias, pour contre-attaquer, clarifier, rectifier, se défendre en somme? Toute question d'objectivité, d'impartialité ou non de la Presse mise à part, on se trouve devant une option.

D'emblée nous avons opté pour la discrétion sereine. Nous n'avions pas un adversaire à combattre, ni notre propre cause à défendre du bec et des ongles. C'est sciemment que nous avons évité le piège des démentis et des mises au point, la guerre des communiqués, la stratégie du coup pour coup, même quand nous avons reçu des coups bas et des coups dans le dos toujours très durs à encaisser.

On nous fera difficilement changer d'attitude! Nous avons conscience de vivre un moment très difficile de notre vie de peuple, un moment d'effervescence, d'apprentissage fébrile de la démocratie, de prise universelle de la parole où chacun parle sans bride de tout et opine péremptoirement sur tout. Une nouvelle société est en train de naître dans laquelle bien des choses ne seront plus comme avant. Mais cela ne va pas sans que cette période de mutation, de gestation, se voit baigner dans un climat d'insécurité, d'agressivité. Pour notre part, nous refusons de contribuer à exacerber ce climat de tension qui a presque atteint son point de rupture. On parle de notre pays comme une bombe, une marmite sur le point d'exploser.

D'aucuns peuvent aussi se demander: Quand il est devenu évident que ce n'était plus un contentieux entre Salésiens, mais une affaire d'Eglise, pourquoi les fils de Don Bosco ont-ils maintenu le silence et n'ont rien dit à l'adresse de la Nonciature ou de la Conférence Episcopale?

Là encore le piège était visible à l'oeil nu, gros comme la poutre de l'Evangile! Nous avons été l'objet de tous les soupçons: ambiguïté, double jeu; nous avons été accusés de causer du préjudice à l'Eglise

en impliquant les Evêques dans la prise de décision des Supérieurs de Rome, de déstabiliser la vie religieuse en donnant des obédiences contradictoires. Nous étions livrés seuls dans l’arène entourés d’un public qui ne pardonnait rien.

Une fois de plus nous n’avons pas cédé à la tentation de nous défendre, pas plus que d’étaler au grand public ou à l’édification de la majorité silencieuse, les injures, les menaces, les provocations continues dont nous sommes encore la cible.

Nous avons évalué jusqu’à quel point l’hypocrisie, la méchanceté, la colère, la fureur mêlée au sang, à la fumée et au feu pouvaient aboutir! Nous avons pris très au sérieux la menace que les pneus enflammés qui se consumaient avec les suppliciés devant l’église saint Jean Bosco, pouvaient tout aussi servir à l’un de nous. « Salezyen se atache Nons la. Si nou manyen Titid n’ap boule »⁷ nous criait-on.

Pourtant nous n’avons pas rompu le silence pour crier à l’aide, au secours, ou nous défendre. Nous n’avons pas non plus préparé nos passeports et bouclé nos valises.

Nous voulons garder intactes nos énergies, nos forces, pour poursuivre sans aigreur et sans découragement le travail auprès de notre peuple.

L’épreuve de ces dernières années et qui ne date pas de février 86, pour dure et longue qu’elle soit, n’aura pas été vaine. Elle comporte une grande leçon. Le service des pauvres et des appauvris est exigeant, il est crucifiant. Mais pour le croyant qui veut s’inspirer des Béatitudes, ces croix sont des germes féconds de résurrection.

Haïti n’a pas lutté en vain, elle vivra! Et tant qu’elle vit, nous l’aiderons à faire l’Histoire sans la trahir et sans nous renier.

2.- L’AUTRE FACE DE LA MÉDAILLE - EN MARGE DE L’AFFAIRE ARISTIDE

Comme me le disait au téléphone, Alain Picard de Radio Canada, l’Affaire Aristide est un fait sociologique contre lequel on ne peut rien. Que Aristide soit devenu un symbole, un symbole exploitable et exploité, qui en disconviendrait?

⁷ « Les salésiens, vous êtes les mercenaires du Nonce. Si vous touchez à Aristide vous serez brûlés vifs ».

Toutefois, la liberté et la responsabilité du confrère restent entières relativement à son option et à ses engagements religieux, dans ses rapports avec la Congrégation Salésienne d'une part, avec ses amis, ses alliés et ses fans d'autre part, dans le cadre de ses activités et prises de position.

Aristide manifestait un charisme très fort qui l'a poussé à un engagement et une insertion tout aussi forts. La Congrégation dont il est membre, a aussi son charisme, sa forme d'insertion, son style d'engagement non moins forts. Deux voies ni opposées, ni parallèles, entre lesquelles cheminait le confrère depuis trois ans.

Déjà qui dit charisme et insertion, dit implicitement éventualité de tensions, de conflits, de malaises. Le charisme, malgré l'éclairage de Saint Paul, achoppe facilement au discernement, au pouvoir à l'intérieur de l'institution. Une réalité aussi dynamique et conflictuelle qu'est l'insertion du religieux dans la ligne de son charisme, avait retenu l'attention de la CLAR⁸, qui en a fait un thème majeur pour sa réflexion théologique.

Aujourd'hui on parle de plus en plus de l'insertion des religieux dans le monde des pauvres, dans des pays et dans un continent peuplés en majorité de jeunes et de pauvres, et où semble s'être amorcé un processus de paupérisation quasi irréversible qui inquiète et révolte.

L'insertion parmi les pauvres est même perçue, non seulement comme une tendance grandissante de la Vie Religieuse, mais comme l'avenir, la chance de celle-ci, dans le contexte caraïbéen et latino-américain.

Disons d'emblée que ces assertions ne sont pas des considérations de pure rhétorique, mais qu'elles sont basées sur des données sociologiques solides, provenant de consultations et d'enquêtes réalisées à l'époque auprès des plus de 175 mille religieux et religieuses du contexte géographique susmentionné.

Cette insertion n'avait rien à voir avec une prétendue stratégie révolutionnaire émanant de la Théologie de la Libération, qu'un certain secteur recouvrait de toute sorte d'étiquettes. Dictateurs, militaires et pouvoirs publics qui, à ce sujet, se montraient plus catholiques que le Pape⁹.

⁸ Conférence Latino-américaine des Religieux.

⁹ Entre-temps l'Église s'est prononcée : Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, Instruction sur quelques aspects de la «Théologie de la libération» – *Libertatis nuntius*

L'insertion est le fait d'une option prioritaire pour le pauvre qui n'implique aucune exclusion du riche mais sa conversion au pauvre. L'inséré lui-même doit être converti à l'esprit de pauvreté. L'insertion est évangélique, en tant qu'elle est bonne nouvelle annoncée aux pauvres.

Le religieux inséré se veut avant tout un témoin de l'Évangile, un porteur d'une bonne nouvelle, celle de la dignité du pauvre comme Fils de Dieu et Frère des Hommes en Jésus-Christ. Cette bonne nouvelle devient une parole provocatrice et subversive, quand elle se heurte à la réalité infra-humaine du pauvre faite de misère, d'insécurité et d'oppression. Elle devient plus provocatrice encore et subversive, quand on l'annonce en exigeant ce qu'elle implique, quand on dénonce à la manière des prophètes: ce qui l'infirmes.

2.1.- *Insertion et tension*

L'insertion suscite toujours des tensions et des conflits au niveau structurel entre l'inséré et sa communauté d'origine; entre l'inséré ou la communauté insérée et l'Église locale; entre l'inséré ou la communauté insérée et les pouvoirs publics. Cela se produit, quand une nouvelle forme de présence et une expérience nouvelle ont lieu dans certains milieux pauvres, et ne sont pas perçues comme une incarnation pour un service, mais comme une intrusion suspecte, gênante, à la limite comme un foyer de désordres et une source de dérapages.

Conflits et tensions ne sont pas un mal en soi. La conflictualité est inhérente à toute vie sociale, toute vie en communauté. Elle a la faveur de nous interpellier, de remettre en question nos schèmes de pensée, nos structures, non pas pour les démolir malgré les apparences de déstabilisation, mais pour les porter à se rénover, à s'adapter à l'histoire et aux besoins des personnes pour lesquelles ces structures ont été créées.

Cependant, ce processus de rénovation ne peut se dérouler à sens unique, mais dans le dialogue; un dialogue long, patient, respectueux de la nature, du caractère et du rythme de chaque interlocuteur.

(*Instructio de quibusdam rationibus «Theologiae Liberationis»*), 6 août 1984, AAS 76 (1984) 876-909; *Documentation Catholique* 81 (1984) 890-900; Instruction sur la liberté chrétienne et la libération – *Libertatis conscientia (Instructio de libertate christiana et liberatione)*, 22 mars 1986, AAS 79 (1987) 554-599; *Documentation Catholique* 83 (1986) 393-411.

Tensions et conflits sont là pour être assumés, dans le discernement le plus perspicace et être gérés avec adresse pour les rendre productifs. Ils doivent aboutir à un dépassement qui satisfasse l'individu dans ses aspirations légitimes et son épanouissement, en même temps qu'il sauvegarde les droits de l'institution dans la poursuite de sa mission en toute fidélité à son charisme.

Les critères de ce dépassement sont la Foi qui suppose le sens de Dieu et de l'homme; le sens de l'appartenance à l'Église; l'humilité qui fait prendre la mesure des limitations individuelles; la vérité, seule capable de nous libérer de nos préjugés, de nos outrances, de notre tendance au radicalisme : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres » (Jean 8,32).

La Vérité ne se présente pas toujours comme un dépôt dont on peut se disputer la détention de la clé. Elle n'est pas un acquis, un tout cuit mais recherche commune, concertation, discernement.

Sans vouloir tomber dans un relativisme de mauvais aloi, surtout dans un domaine aussi dynamique que la praxis pastorale de l'engagement avec les pauvres, on doit admettre que là, justement, la vérité n'est pas singulière, mais plurielle. Sans doute un principe demeure un principe. Mais dans le domaine de la praxis pastorale, il faut compter avec la complexité de l'individu, la mouvance des situations, la multiplicité des facteurs qui influencent celles-ci. Toute chose qui nous fait modérer notre jugement et nous interdit d'être ni catégorique ni excessif.

2.2.- *Un héritage obligé*

Personnellement¹⁰, j'avais hérité d'un cas à l'origine duquel j'étais entièrement étranger. Je me voyais contraint de le gérer avec des moyens et des possibilités qui sont allés s'amenuisant à chaque rebondissement jusqu'à devenir nuls. Aux uns et aux autres j'ai toujours demandé une chance, c'est-à-dire une certaine marge de manoeuvre, un minimum d'écoute et de docilité, ce que je n'ai pas obtenu.

¹⁰ Le P. Jacques Mésidor, né le 24 juillet 1928, ordonné prêtre le 13 juillet 1958, fut successivement : délégué du Supérieur provincial des Antilles pour Haïti, de 1967 à 1972, de 1975 à 1981, de 1987 à 1992, puis Supérieur de la Vice-Province Bienheureux Philippe Rinaldi des Salésiens d'Haïti, érigée le 31 janvier 1992, de 1992 à 1998. Au début de la crise Aristide, c'est le P. Louis Kébreaux qui était délégué du Provincial, il est l'actuel évêque de Hinche. [Note de la rédaction]

Au début on avait affaire à quelque chose de purement domestique relevant de la dialectique mission/communauté, communauté/style de ministère. Comme signalé plus haut, le dynamisme de la communauté est en lui-même source de tensions, qu’on ne peut supprimer par l’élimination d’un de leurs pôles. Si nous avons admis que nos communautés deviennent apostoliques et missionnaires, le défi à relever dans la pratique quotidienne, c’est que la communauté porte la mission, et que la mission dynamise en permanence la communauté.

L’Affaire Aristide prenait d’autres dimensions, elle était devenue ecclésiale et nationale. L’on pouvait constater une identification, une projection généralisée au symbole qu’était devenu Aristide, dont la cause était devenue celle de nombreux individus et groupes qui l’ont manifesté de la manière et avec les moyens que l’on sait.

2.3.- Une affaire d’Eglise

De « principal animateur », « chef de file », « pape des Ti-legliz », « curé de la paroisse de St Jean Bosco » (inexistante)¹¹, par la toute puissance des médias, Aristide était devenu le « Pape de l’église populaire », avec pour fief, la Saline. Les graffiti le clamaient « Rome pour le Pape, La Saline pour Aristide ». On le criait, on le chantait dans les manifestations, les processions/marches destinées à protester contre « l’exil » et le « bannissement » du prophète, défenseur des pauvres et des opprimés. Manifestations destinées également à déchouquer les macoutes dans l’Eglise, Nonce, Archevêque, Evêques, Prêtres et autres Religieux accusés de s’opposer à l’« Eglise populaire », d’être des ennemis du peuple et des pauvres, de vouloir freiner le processus de libération nationale. On prônait la réforme dans l’Eglise comme celle réalisée dans l’Armée. L’Affaire Aristide était le prétexte, l’occasion favorable pour y arriver.

La tentative de « Rome » d’exiler Aristide, la réaction de la Conférence Episcopale contre l’église populaire, les propos prêtés à un « grand dignitaire salésien » des U.S.A. (F. Cappelletti) tout cela - selon une certaine presse - constituait une manoeuvre impérialiste qu’il fallait déjouer à tout prix. Aristide ayant à maintes reprises dénoncé l’imperialisme yankee, rien d’étonnant à ce que Rome et les U.S.A. se mettent d’accord pour avoir sa tête!

¹¹ L’Eglise Saint Jean Bosco au Boulevard Jean-Jacques Dessalines est une chapelle semi-publique des Salésiens de Don Bosco sur le territoire de la Paroisse de Saint Joseph à Port-au-Prince.

2.4.- *Une affaire politique*

La chute et l'exil de Manigat¹² et de Namphy¹³ ne semblent pas avoir revêtu autant d'importance, encore moins avoir suscité autant de remous que la perspective de « bannissement » d'Aristide par la « Haute hiérarchie catholique et Rome » (La presse dixit). Selon cette presse, celles-ci ont perdu toute juridiction sur Aristide. « Aristide n'appartient plus à l'Eglise mais au peuple ». C'est le peuple souverain qui doit décider là où Aristide doit travailler, et non plus ses Supérieurs qui ont pourtant reçu ses vœux d'obéissance, de pauvreté et de célibat consacré, ainsi que son serment de fidélité.

Pareilles considérations sont ignorées ou carrément mises entre parenthèses par : syndicats, partis et organisations politiques, groupements paysans, groupes de jeunes, médias qui, - avec une surprenante unanimité et une synchronisation qui donnent à réfléchir, - s'opposent aux Supérieurs d'Aristide, manifestent, menacent, crient haro sur le baudet !

Ils veulent du même coup réformer l'Eglise, l'Armée et le Pouvoir, établir un pouvoir populaire qui érigeria des tribunaux populaires où tous les ennemis du Peuple viendront rendre compte de leurs méfaits, où le pays pourra enfin se faire justice!

2.5.- *Un symbole piégé*

Tout le monde reconnaît que si la chose publique et la politique marchent mal, c'est en partie, à cause de l'absence de vrais leaders. Aristide serait-il le leader tout trouvé? Il disait vouloir rester prêtre, religieux, haïtien. Car, selon lui, ce que le peuple et les jeunes voyaient et qui les intéressait, ce n'est pas le citoyen Aristide, mais le prêtre, le religieux symbole ! Tout le dilemme était là !

Aristide avait beau dire « Je ne veux pas sacrifier la majorité (le peuple) à la minorité (sa communauté) », le drame de conscience demeurait. Car, il ne pouvait pas si facilement gommer ce qu'impliquaient sa consécration/mission, et le sens de son appartenance à une communauté bien déterminée dans l'Eglise.

¹² Le président François Leslie Manigat a été renversé le 20 juin 1988 après 134 jours de présidence par le coup d'état des Forces Armées d'Haïti en représailles pour la destitution et l'incarcération du général Henri Namphy.

¹³ Le général Henri Namphy a été déposé le 17 septembre 1988 par le coup d'état du général Prosper Avril.

Aristide était devenu un prisonnier : prisonnier de son personnage, de la cause qu’il symbolisait, de ses « fans » de ceux que l’on peut soupçonner d’avoir voulu profiter du « train Titide »!

Les Supérieurs quant à eux ont parlé. Mais le procès d’intention qu’on leur a fait dès le début faussait d’emblée toute perspective de dialogue. Don Vigano, Supérieur Général des Salésiens à l’époque, était un Latino-américain. En Amérique Latine la Congrégation est bien implantée. Ce qui laisse supposer que le dossier Latino-américain n’est pas mince sur les bureaux du Conseil Supérieur de la Congrégation, et que les éléments pour aborder le cas Aristide dans le contexte haïtien ne devaient point manquer.

Par ailleurs, « la marine n’étant pas le métier de Bouqui même s’il a fait la philosophie », il doit admettre que les principes sur lesquels repose la vie religieuse, ne sont pas négociables, surtout, au niveau où l’on voudrait placer la négociation.

Le mot de la Vérité revenait à Aristide qui ne s’est pas vraiment prononcé jusqu’ici. Tant qu’il ne le fera pas, le suspense et l’ambiguïté persisteront, avec toutes les conséquences prévisibles ou non.

Mais pouvait-il vraiment le faire? Était-il vraiment libre? Avait-il intérêt à se radicaliser et à polariser à ce point la cause du peuple qu’il croyait défendre?

2.6.- Les Salésiens d’Haïti

En ce qui nous concerne, nous étions bel et bien les otages des jeunes et d’une opinion qui feignait d’ignorer que nous avons notre charisme propre, notre style, celui même de Don Bosco, fait de simplicité, d’humble acharnement au labeur quotidien combien harassant, de fidélité soutenue aux pauvres. Céder aux pressions quelle qu’elles soient c’est nous renier nous-même.

Les pauvres furent nos destinataires prioritaires avant même que Puebla en ait fait un choix préférentiel pour l’Eglise Latino-américaine. Présents à la Saline depuis 1936 avec l’Ecole Nationale des Arts et Métiers, nous nous sommes identifiés à cette population que nous avons suivie et accompagnée dans ses pérégrinations de la Cité Bouteille à Cité-Simone/Soleil, Brooklyn, Boston, Lintho.

Nous n’avions jamais imaginé qu’un jour viendrait où l’on nous disputerait nos destinataires; qu’on nous contesterait le droit de les servir dans ces lieux que sans paternalisme nous n’avons pas baptisés Cité Don Bosco ou Cité Marie Auxiliatrice.

Toute révolution n'est pas forcément sanglante et violente, n'en déplaise aux faiseurs d'omelette toujours prêts à casser les œufs et les os... des autres! Nous avons opté pour la révolution lente, non-violente de l'éducation, de la formation humaine et chrétienne, à la mesure de nos moyens. Nous voulons éduquer et former des croyants chrétiens convaincus, des citoyens aimant leur pays en protagonistes du changement significatif désiré par tout le peuple.

Notre option n'est pas mauvaise par le seul fait d'être différente de celle des autres que nous respectons.

Nous ne sommes pas paternalistes par le seul fait que nous nous esquintons à donner à manger à une clientèle scolaire pauvre et sous-alimentée. Car, en même temps que nous donnons à manger aux élèves, que nous leur servons du poisson à la cantine, nous leur apprenons à pêcher dans nos ateliers les mieux équipés du pays!

Nous ne faisons pas du caritativisme par le seul fait que nous sommes toujours prêts à répondre aux urgences de sinistrés à vie dans un pays en état permanent de détresse ! Si caritativisme il y a, il est en lui-même dénonciateur d'une situation injuste. Et nous sommes en droit de nous demander si cette dénonciation tacite n'explique pas tous les coups durs et répétés dont nous avons été les victimes solitaires depuis plusieurs décennies !

Nous acceptons dans la cohérence des Béatitudes d'être un signe de contradiction. Nous voulons continuer à servir dans la droiture et la vérité. Nous réclamons seulement que la justice et la vérité trouvent leur compte, mais non le mensonge et la calomnie gratuits dans tout procès que l'on nous intente, à quelque fin que ce soit.

Nous sommes solidaires du peuple haïtien dans sa souffrance, jamais nous ne serons son ennemi. Sa lutte est juste, son espérance en la victoire est fondée. Puisse cette victoire venir promptement et de façon définitive!

P. Jacques Mésidor, sdb

Annexe I : Déclaration du bureau de presse salésien en 1988

Le texte suivant envoyé par les Supérieurs des Salésiens de Don Bosco pour expliquer à la presse les raisons qui ont motivé l’expulsion de Jean-Bertrand Aristide n’a pas été publié intégralement en Haïti. Les moyens de communication même de l’Eglise l’ont passé sous silence en décembre 1988 et après.

DÉCLARATION DU BUREAU DE PRESSE SALÉSIEN SUR LE CAS DE JEAN-BERTRAND ARISTIDE DE HAÏTI¹⁴

Le Supérieur général des Salésiens de Don Bosco, avec le consentement unanime de son Conseil, selon les can. 696-699, a publié en novembre 1988, le décret de renvoi de son Institut du prêtre Jean Bertrand Aristide, de la Province des Antilles. La Congrégation vaticane des Religieux et Instituts Séculiers a confirmé ce décret le 7 décembre 1988.

A propos de cette douloureuse mesure, la Direction générale des Salésiens, par l’intermédiaire du directeur de son Bureau de Presse, Don Joseph Costa, précise ce qui suit.

1. Les Salésiens sont présents en Haïti depuis plusieurs décennies, insérés et solidaires, parmi la jeunesse laborieuse des couches les plus pauvres, selon l’esprit et la mission de leur Fondateur. Ils comptent déjà de nombreuses vocations autochtones et se sont toujours considérés comme partageant de façon vivante les idéaux et les souffrances du Peuple et de l’Eglise d’Haïti. Leur option préférentielle pour les pauvres les engage concrètement en faveur de la justice et de la paix selon les orientations ecclésiales de non violence.

2. Le comportement du Père Jean B. Aristide, profès depuis 1975, a provoqué, ces dernières années, de délicats problèmes en opposition avec sa vocation salésienne et sacerdotale. Cette attitude a pesé de façon négative sur ses confrères locaux et sur l’authenticité de la Vie religieuse dans l’Eglise d’Haïti.

3. Ses Supérieurs ont fait tout ce qui était possible pour éviter de prendre des mesures radicales face à cette situation, usant de patience fraternelle et temporisant aussi en vue de la conjoncture socio-politique changeante. Mais leurs rencontres répétées, leurs dialogues et leurs entretiens destinés à comprendre, aider et orienter leur confrère n’ont abouti à rien; par défaut de la part de l’intéressé aussi bien de sincérité que de cohérence religieuse et sacerdotale.

¹⁴ Traduction de P. Prou.

4. D'août à octobre 1987, un Visiteur extraordinaire (le prêtre vénézuélien Ignace Velasco, membre du Conseil général) envoyé tout exprès par le Supérieur général, s'est trouvé devant une situation objectivement grave au point de devoir prendre des mesures concrètes en conformité avec les Constitutions de l'Institut, en recherchant le plus grand bien personnel de l'intéressé et le renforcement de la communion dans l'Eglise locale. Furent également envoyés deux prêtres salésiens spécialistes (un Ecosais et un Français) pour un cours de formation permanente destiné à tous les confrères de Haïti sur l'identité dans le renouvellement et un théologien compétent (le P. Joseph Aubry, Suisse) qui recherche des contacts avec le confrère pour dialoguer sur les positions critiquées.

5. Toute tentative se montrant vaine, le Visiteur extraordinaire, d'entente avec le Supérieur général et son Conseil, reconnu la nécessité de déplacer temporairement le P. Aristide à une communauté salésienne du Canada, d'où il aurait pu ensuite se mettre en rapport direct avec le Supérieur général à Rome. Avant de donner cette obédience formelle dans le sens indiqué, le Visiteur fit personnellement une dernière tentative pour convaincre le confrère de se rendre au Canada. Ayant constaté l'impossibilité d'un dialogue sincère et fructueux, il fit parvenir au confrère l'obédience formelle qui, non exécutée, allait donner lieu au processus de renvoi.

6. C'est ainsi que l'on est arrivé à cette mesure que l'on cherchait à éviter par tous les moyens. Les Supérieurs compétents l'ont considérée comme de leur devoir, compte tenu de la responsabilité qui leur est confiée de promouvoir la fidélité constante des confrères au charisme du Fondateur et de les aider dans leur participation et leurs apports pastoraux à la communion de l'Eglise locale. Mais avant que ne soit publié le décret de renvoi, le Visiteur voulut encore une fois faire une ultime tentative de démarche personnelle: en vain.

7. En particulier, les déviations que l'on voulait corriger sont les suivantes:

- a. Le choix de vie et d'action de Jean B. Aristide s'est placé toujours plus en dehors des exigences communautaires concrètes explicitement indiquées par les Constitutions salésiennes.

- b. Le type d'engagement politique qu'il a pris est en grave opposition avec la claire volonté du Fondateur. En outre, l'incitation à la haine et à la violence, l'exaltation de la lutte des classes s'opposent directement à cette fidélité au Magistère qui forme une part vivante de l'esprit salésien.

- c. La désacralisation de la liturgie par laquelle il semble vouloir placer l'Eucharistie et les Sacrements au service de la politique, disqualifie l'exercice de son ministère sacerdotal, ordonné par sa nature à promouvoir l'unité et l'amour.

- d. La rupture de la communion dans la vie ecclésiale, en opposition explicite avec les Pasteurs légitimes, fait de lui un facteur de déstabilisation de la communauté des fidèles et cela d’une manière constante, publique et incisive au point d’être désigné par des organes de presse et par des groupes de diverses origines comme « le chef de file de ‘l’église populaire’ en Haïti ». Les idées qui l’inspirent, les positions doctrinales, la stratégie concrète et les finalités de cette « église populaire » ont été énergiquement dénoncées et condamnées par la Conférence Episcopale d’Haïti elle-même (7 octobre 1988).

8. De nombreuses remarques sur chacun de ces points ont été plusieurs fois présentées à Jean B. Aristide pour l’accompagner dans une action de discernement, de confrontation avec les engagements pris lors de sa Profession religieuse, de reprise de réflexion sur ses responsabilités presbytérales et ecclésiastiques. L’on s’est trouvé face à une option personnelle de fond désormais substantiellement différente et résolument prédominante. Il est évidemment libre de vouloir la suivre, mais non comme salésien.

9. Pour le Supérieur général, pour son Conseil et pour tout l’Institut cette mesure a été très douloureuse, mais désormais inéluctable; elle a été prise en fidélité aux grandes valeurs de la vie consacrée par un amour sincère du Peuple haïtien et en faveur de la communion de l’Eglise locale.

10. Les Salésiens continuent de prier pour Jean B. Aristide en nourrissant encore l’espérance d’une sincère accolade fraternelle dès que lui-même le désirera.

Rome, 8 décembre 1988

Annexe II : Profil religieux du P. Jacques Mésidor, sdb

Moun – Revue de philosophie remercie le P. Jacques Mésidor d’avoir bien voulu accepter de rendre publique cette réflexion, un témoignage qui sera certainement utile aux nouvelles générations. Il a souscrit à ce profil que la rédaction de la Revue a proposé et l’a complété.

Le Père Jacques Mésidor, salésien de Don Bosco, a fait des études de philosophie et de théologie en France : Paris, Lyon. Il est détenteur d’une licence en catéchèse et pastorale de l’Institut Lumen Vitae affilié à l’Université Catholique de Louvain, Belgique.

Père Mésidor aujourd’hui septuagénaire, a une longue praxis pastorale. Il a exercé deux mandats de Président de la Conférence Haïtienne des Re-

ligieux (CHR). A ce titre il a participé en 1970 à la 3^{ème} Conférence Générale de l'Episcopat Latinoaméricain (CELAM) à Puebla au Mexique.

On lui doit des traductions des documents de Puebla et de Santo Domingo.

Il est familier du monde religieux latinoaméricain qu'il a fréquenté durant de longues années, comme président de la CHR et comme membre de l'équipe de réflexion théologique de la Confédération Latinoaméricaine des Religieux (CLAR). Il a contribué à la venue en Haïti du Père Marins, brésilien et de son équipe, pour le lancement des Communautés ecclésiales de base, chez nous Ti-légliz.

Il fut un membre très actif avec d'autres prêtres - dont les Pères Jean Marie Vincent, Jean Pierre Louis, morts assassinés - du Groupe des Religieux et Laïcs insérés dans les Milieux Populaires (GRIMPO).

L'insertion des religieux dans les milieux populaires est une praxis pastorale qui illustre combien depuis Vatican II, Medellin, Puebla et Santo Domingo, la vie religieuse et ses options évangéliques est devenue risquante! La libération intégrale prônée par le Christ pour qui nous avons opté est à ce prix!

Le Père Mésidor a longtemps dirigé les destinées de la communauté salésienne d'Haïti. Il a vécu en première loge, surtout avec l'affaire Aristide, des événements nationaux, qui ont fortement interpellé l'Eglise et les religieux dans leur fidélité à la sequela Christi et la cohérence de leurs options évangéliques.

Diminué par la maladie et le poids des ans, le Père Mésidor n'est pas moins disponible à servir l'Eglise et sa communauté, fidèle à son option définitive pour le Christ.

Il est convaincu et affirme à tout venant que l'Eglise est l'unique et la véritable amie du peuple haïtien dans sa quête de libération définitive.

Au pays des songes et des mensonges

Marlène Rigaud Apollon¹

Moun - Revue de philosophie 3 (2006) 265

Au pays des songes et des mensonges,
La nuit, pas un chat ne rôde
Et quand vient le matin
Les chauve-souris se métamorphosent
En cadavres de jeunes gens.

Au pays des songes et des mensonges,
Le concert nocturne des crapauds et des cigales
A fait place à celui des pétarades et des rafales

Au pays des songes et des mensonges,
On dort un œil ouvert, un œil fermé
Et le cœur battant, battant à éclater.

Au pays des songes et des mensonges,
Les mères ne chantent plus «Dodo, titit, krab nan kalalou»
Car, aujourd'hui, les crabes mangent les petits enfants
Dans leur sommeil.

Au pays des songes et des mensonges,
Ce que les yeux voient
Ce que les oreilles entendent
La bouche n'ose répéter.

Au pays des songes devenus mensonges,
Et des mensonges devenus Vérité
A force d'être répétés,
L'inimaginable est désormais l'ordinaire.

Au pays des mensonges devenus Vérité
Il n'y a de réel que la misère et la mort
Qui, lentement, étouffent l'espoir
Et demain reste en veilleuse.

¹ Texte publié par l'auteure dans le recueil *Si je n'avais que des regrets*, Paris, Librairie-Galerie Racine, 1997, p. 23 (Collection Saint-Germain-des-Prés). Repris ici avec son aimable autorisation.

Liv ki sin yo. Labib nan lang Kréyòl Ayisyin : Nouvo Téstaman-an, traduction de Mgr Frantz Colimon, imprimée par les soins de l'Institut de Philosophie Saint François de Sales, Port-au-Prince, 2005, 1344 pp.

La traduction des Saintes Ecritures et des textes liturgiques a toujours été une préoccupation majeure pour l'Eglise en Haïti. Dans la fidélité à la saine Tradition et au Magistère, dans l'attention à l'évolution de la langue créole qui doit de plus en plus exprimer les richesses de la foi et de la vie chrétienne, le travail de traduction et d'inculturation réalisé par de nombreux pasteurs au long des années est un précieux héritage que l'Eglise se doit de conserver et de développer.

En 1974, Monseigneur Frantz Colimon, monfortain, évêque de Port-de-Paix a publié son « Nouvo Téstaman ak Sòm yo » qui a fait époque en particulier pour sa fidélité à la lettre et à l'esprit du texte biblique. Trente ans après, fort de sa longue expérience de Pasteur très proche de la vie et de la culture populaire, de Professeur des Saintes Ecritures, de Prédicateur soutenu par un vécu très profond de la « lectio divina », de Maître de vie spirituelle, de Traducteur inlassable du Missel Romain et du Lectionnaire ainsi que de la Liturgie des Heures en créole, sans oublier ses qualités reconnues comme Compositeur d'hymnes liturgiques et de chants qui font maintenant partie du patrimoine culturel de l'Eglise et du pays, Mgr. Colimon a repris sa traduction du Nouveau Testament en y ajoutant les introductions et les notes qui manquaient totalement dans la première édition.

L'Institut de Philosophie Saint François de Sales a voulu encourager cette oeuvre, estimant qu'elle sera très utile non seulement pour nourrir les fidèles de l'Eglise mais aussi pour aider au progrès de la langue créole elle-même. La qualité scientifique du travail de Mgr Colimon est reconnue ainsi que la qualité du langage utilisé qui permet une réflexion sur le texte même. La fidélité au texte de la Parole de Dieu implique parfois certaines lourdeurs dans une traduction toujours perfectible, mais les notes et les introductions à chaque livre ouvrent des pistes de recherche et d'approfondissement d'une grande richesse. Renvoyant au grec, à l'hébreu et au latin, il offre un appareil critique d'un niveau technique appréciable surtout dans notre milieu où l'accès aux sources n'est pas aisé. Peu importent les difficultés, la traduction d'un texte aussi fondamental ne peut se faire au rabais dans notre langue.

La question de l'orthographe rappelle que le créole haïtien est en pleine phase de croissance et qu'il a besoin beaucoup plus d'être enrichi que d'être bridé ou freiné. Il est remarquable que l'ambiguïté des pronoms de la première et deuxième personne du pluriel en créole soit correctement abordée et une solution pratique offerte en plaçant un indice après les « nou » surtout dans les Epîtres : 1 pour la première personne; 2 pour la deuxième; 0 quand c'est inclusif.

Notre langue est encore orale et peut-être que l'effort extraordinaire réalisé jusqu'à maintenant par les linguistes devrait porter aussi sur cette dimension orale où les liaisons (indiqués dans le texte par les traits d'union), les ressources euphoniques, la mélodie et la gestuelle, les regroupements de sens, les arrêts nécessaires pour la compréhension, ont besoin d'être notés. La simplification à outrance n'est pas une solution dans ce domaine et le maintien du trait d'union pour un texte destiné à la lecture publique semble nécessaire.

Enfin, à part les cartes géographiques, les références pour le lectionnaire liturgique en fin de volume, il faut noter aussi la section des mots-clé du Nouveau Testament qui constitue un embryon de « concordance » ou de « table pastorale » permettant de suivre des thèmes non seulement dans le texte mais aussi dans les notes mettant en relief leur richesse parfois très abondante.

Cette traduction tant attendue et maintenant disponible est une promesse d'avenir. A quand l'Ancien Testament? Certains fascicules ont déjà paru ainsi que d'autres textes de Mgr Colimon commentant l'Ecriture, nous vous offrons une première bibliographie à la fin de cette note qui invite à la lecture, à l'écoute, à la méditation et – qui sait ? – à la rencontre du Dieu inconnaissable qui nous est dévoilé dans le Crucifié-Ressuscité dont témoignent ces pages.

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Une première bibliographie de Mgr Frantz Colimon, smm

An	m - j	Collection + Titre	Support	Format	Pages
AU FIL DES JOURS					
1995	04 - 17	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	98
1997	10 - 01	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	42
1998	02 - 14	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	136
1999	05 - 30	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	72
1999	10 - 15	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	45
2000	11 - 30	<i>Pour lire Marc au fil des jours avec l'Eglise</i>	Livret	5 ½ x 8 ½	267
2001	06 - 24	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	71
2002	01 - 01	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	75
2002	05 - 01	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	28

2003 06 - 08	<i>Au fil des jours (Expansion missionnaire)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	54
2004 01 - 19	<i>Au fil des jours (Contemplation en action)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	98
2004 03 - 19	<i>Au fil des jours (Rayon de ténèbres)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	29
2004 04 - 16	<i>Au fil des jours (Pèlerinage de la Paix)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	15
2004 05 - 08	<i>Au fil des jours (Sur les sentiers de la Sagesse)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	28
2004 05 - 20	<i>Au fil des jours (Rose effeuillée)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	15
2004 07 - 16	<i>Au fil des jours (Au souffle de l'Esprit)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	55
2004 09 - 08	<i>Au fil des jours</i>	Polycopie	8 ½ x 11	274
2004 10 - 01	<i>Au fil des jours (Le sentier escarpé)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	34
2005 08 - 26	<i>Au fil des jours (Intériorité)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	106
2005 11 - 09	<i>Au fil des jours (Elan missionnaire)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	24

TRADUCTIONS BIBLIQUES

Nouvo Téstaman-an

1974 05 - 31	<i>Nouvo Téstaman ak Sòm yo</i>	Livre	5 ½ x 8 ½	718
2000 03 -	<i>Liv ki sin yo: Mark</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	76
2000 10 - 18	<i>Liv ki sin yo: Luk</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	119
2001 03 - 25	<i>Liv ki sin yo: Jan – Evanjil la ak lèt yo</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	151
2001 05 - 24	<i>Liv ki sin yo: Epit katolik yo (Jak, Piè, Jud, Apokalips)</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	167
2001 07 - 29	<i>Liv ki sin yo: Matié</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	137
2001 12 - 08	<i>Liv ki sin yo: Travay Apot yo</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	136
2002 12 - 27	<i>Liv ki sin yo: Lèt Sin Pòl yo</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	353
2003 03 - 19	<i>Liv ki sin yo: Ebré</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	54
2004 02 - 14	<i>Liv ki sin yo: Nouvo Téstaman-an</i>	Livre	5 ½ x 8 ½	101 3
2005 09 - 14	<i>Liv ki sin yo: Nouvo Téstaman-an</i>	Livre	4.73x 7.09	1344

Ansyin Téstaman-an

1980 02 - 22	<i>Izayi</i>	Polycopie	8 ½ x 11	
1986 07 - 11	<i>Egzòd</i>	Polycopie	8 ½ x 11	
1987 06 - 07	<i>Jénèz</i>	Polycopie	8 ½ x 11	75
2000 01 - 31	<i>Liv ki sin yo: Provèb – Koèlèt (Ékléziyas) - Kantik</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	148
2000 02 - 29	<i>Liv ki sin yo: Jozué, Jij, Rut</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	147
2000 03 - 31	<i>Liv ki sin yo: Izayi</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	197
2000 06 - 30	<i>Liv ki sin yo: Oze - ... - Malachi</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	192

TRADUCTIONS LITURGIQUES

1980 01 - 25	<i>Liturgia Horarum (Bréviè / 4 sémèn yo)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	166
1980 12 - 06	<i>Liturgia Horarum (Bréviè / Tan lavan – 24 désannm – Ofis léktu)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	115
1981 03 - 17	<i>Liturgia Horarum (Béviè / Tan Karèm – madi Pak – Ofis léktu)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	240
1985 12 - 08	<i>Misèl Romin I + Leksyonè</i>	Livre	8 ½ x 11	697
1987 05 - 31	<i>Misèl Romin II + Leksyonè</i>	Livre	8 ½ x 11	740
1996 04 - 28	<i>Bréviè kréyòl</i>	Livre	5 ½ x 8 ½	1499

ETUDES EXEGETIQUES

1991 02 - 02	<i>Témoins – Spiritualité de St Paul</i>	Polycopie	8 ½ x 11	25
1994 07 - 16	<i>Sur les sentiers de la sagesse</i>	Fascicule	8 ½ x 11	35
1995 03 - 01	<i>Le Deutéronome (Sous le signe de l'Alliance)</i>	Fascicule	8 ½ x 11	40
2000 05 - 7	<i>Les écrits de Sagesse</i>	Fascicule	8 ½ x 11	14
2001 01 - 31	<i>Evangile selon St. Jean</i>	Polycopie	8 ½ x 11	19
2001 03 - 25	<i>Arche d'Alliance</i>	Fascicule	5 ½ x 8 ½	83

2001	06 - 22	<i>Apocalypse</i>	Polycopie 8 ½ x 11	22
2002	Pent.	<i>St. Paul Apôtre</i>	Polycopie 8 ½ x 11	64
2003	01 - 25	<i>St. Paul, hérault, Apôtre et Docteur (réimp.)</i>	Polycopie 8 ½ x 11	69
2005	02 11	<i>St. Jean</i>	Polycopie 8 ½ x 11	23

HOMELIES

1989	11 - 27	<i>Prèch pou Mès Dimanch yo – Ané A-B-C</i>	Polycopie 8 ½ x 11	496
2004	11 - 27	<i>Prèch pou Mès Dimanch yo – Ané A-B-C</i>	Livre 5 ½ x 8 ½	918

RETRAITES

1990	11 - 01	<i>Eglise</i>	Polycopie 8 ½ x 11	36
1990	12 - 08	<i>Sagesse. -Les Antinomies du ministères apostolique - La sainteté sacerdotale</i>	Polycopie 8 ½ x 11	37
1992	02 - 22	<i>Les harmoniques sacerdotales</i>	Polycopie 8 ½ x 11	33
2003	04 - 11	<i>Sacerdoce: à l'écoute de St Jean Chrysostome et de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus</i>	Polycopie 8 ½ x 11	68

ETUDES SUR LA VIE SPIRITUELLE

1989		<i>Message de la paix – Paul VI – Jn-Paul II</i>	Polycopie 8 ½ x 11	
1989	05 - 08	<i>Bèl lansègnman Rozè ki sin anpil – Sekrè Mari</i>	Polycopie 8 ½ x 11	24
1991	06 - 27	<i>La pauvreté</i>	Polycopie 8 ½ x 11	34
1991	10 - 31	<i>Culture et inculturation (Culture haïtienne et inculturation)</i>	Polycopie 8 ½ x 11	47
1992	11 - 18	<i>Cinquième centenaire de l'évangélisation de l'Amérique Latine</i>	Polycopie 8 ½ x 11	100
1995	01 - 02	<i>Nouvelle évangélisation – Promotion humaine – Culture chrétienne</i>	Polycopie 8 ½ x 11	33
1997	09 - 08	<i>Notre-Dame du Perpétuel Secours</i>	Polycopie 8 ½ x 11	11
1997	09 - 24	<i>Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face – « Ange de Paix ».</i>	Polycopie 8 ½ x 11	20
1997	12 - 03	<i>Ste Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face (Enfance évangélique, Dynamisme missionnaire, Science d'Amour)</i>	Polycopie 8 ½ x 11	33
1998	02 - 18	<i>Esprit Saint. A – Catéchèse du Pape Jean Paul II sur l'Esprit Saint.</i>	Polycopie 8 ½ x 11	18
		<i>B – Du Pape Léon XIII au Pape Jean Paul II</i>		
1998	04 - 16	<i>L'amour de la Sagesse éternelle</i>	Polycopie 8 ½ x 11	34
1998	05 - 08	<i>La très Sainte Vierge Marie</i>	Polycopie 8 ½ x 11	48
1998	05 - 31	<i>Mystère de Marie</i>	Polycopie 8 ½ x 11	8
1998	09 - 15	<i>Le Culte Marial aujourd'hui – Marialis cultus, Pape Paul VI, 22 mars 1974.</i>	Polycopie 8 ½ x 11	40
1998	11 - 09	<i>Bienheureuse Elisabeth de la Trinité</i>	Polycopie 8 ½ x 11	74
1998	12 - 08	<i>Sainte Bénédicte de la Croix – « Edith Stein »</i>	Polycopie 8 ½ x 11	40
2002	10 - 07	<i>Le Très Saint Rosaire</i>	Polycopie 8 ½ x 11	22
2002	11 - 08	<i>Le repos en Dieu</i>	Polycopie 8 ½ x 11	29
2003	02 - 02	<i>Vivre d'amour</i>	Polycopie 8 ½ x 11	18
2003	03 - 17	<i>Miséricorde</i>	Polycopie 8 ½ x 11	27
2003	03 - 25	<i>Reine des Apôtres</i>	Polycopie 8 ½ x 11	29
2003	09 - 24	<i>Audace apostolique: « Duc in altum » Lc 5,4</i>	Polycopie 8 ½ x 11	46
2005		<i>Lignes pastorales</i>		
2005	07 - 08	<i>Eucharistie – Congrès Eucharistique du Diocèse de Port-de-Paix</i>	Polycopie 8 ½ x 11	27

CHANTS

1983	<i>Lapasion dapré Sin Luk</i>	Fascicule	8 ½ x 11	19
1983	<i>Lapasion dapré Sin Jan</i>	Fascicule	8 ½ x 11	13
1985 03 - 25	<i>Chanté Monséyè F. Colimon (Mizik - Flanbo)</i>	Polycopie	8 ½ x 11	344
1987 03 - 25	<i>N-ap réglé tout bagay an chantan (17èm éd.)</i>	Livre	5 ½ x 8 ½ [703]	
1987 10 - 13	<i>Flanbo</i>	Livre	5 ½ x 8 ½	435
1988	<i>Lapasion dapré Sin Mark</i>	Fascicule	8 ½ x 11	7
1991 03 - 19	<i>Lapasion dapré Sin Matié (5 avril 1987)</i>	Fascicule	8 ½ x 11	10
2001 08 - 15	<i>Flanbo – Paròl ak mizik</i>	Fascicule	8 ½ x 11	80
2005 03 -17	<i>Lapasion dapré Sin Matié</i>	Fascicule	8 ½ x 11	10

Sans oublier les commentaires d'évangile parus dans *Képhas*, Paris, Fayard – Le Sarment / Abbaye de Solesme, 1999. Le missel *Képhas* en trois volumes est composé par 210 auteurs chrétiens répartis sur 56 pays du monde.

Bernard Lecomte, *Jean-Paul II*. Paris, Gallimard (= Biographies), 2003, 638 p.

Un livre de plus sur Jean-Paul II ! Que pouvons-nous encore écrire ou lire qui n'ait été écrit ou lu : sur son *action politique* et le rôle qu'il a joué dans la chute du communisme, sur l'impact des grands textes de son pontificat et le combat qu'il a mené pour la paix, la justice et la dignité de l'homme, sur l'écho contradictoire qu'il a renvoyé à la société moderne pour ses choix de non-respect de la vie et de consumérisme, sur l'influence de ses voyages auprès de foules immenses de tous les continents, surtout des jeunes, mobilisées par sa personne et sa parole, sur ses gestes prophétiques comme ceux d'Assise, de Jérusalem, ou de réconciliation à Rome en l'année du Grand Jubilé ?

Face à cet ensemble, que peut encore apporter un livre sur Jean-Paul II ? Au lecteur de répondre, qui, au gré de sa curiosité, l'aura abordé à partir de n'importe quel chapitre. Emporté par un style allègre, plein d'humour malicieux qui convient au personnage et qui s'appuie à la fois sur de longues et minutieuses enquêtes historiques et sur une connaissance respectueuse et de proximité du personnage, ce lecteur éventuel pourra découvrir non seulement « le pontificat d'un pape exceptionnel, mais le destin d'un homme hors du commun, qui aura épousé toute l'histoire de son temps avec ses drames politiques, ses folies idéologiques, ses utopies sanglantes, ses horreurs guerrières mais aussi ses succès technologiques, ses avancées scientifiques ». S'il est vrai qu'aucun humain ne grandit, ne vit et n'agit en dehors du terreau familial et national dans lequel sont enfoncées ses racines, c'est bien le cas de ce *géant du XXème siècle* que fut Jean-Paul II.

De plus, premier pape de l'Histoire venu de Pologne, étudiant studieux, sportif, comédien, poète, écrivain, journaliste, ouvrier, aumônier, philo-

sophe, professeur, évêque participant au Concile Vatican II, Archevêque de Cracovie, la vie de Karol Wojtyla fut, avant tout et profondément, marquée du sceau de la foi. Mais alors, comment un biographe peut-il « intégrer au récit d'une vie ce qui touche aux convictions les plus intimes ? » S'il lui est toujours possible de « rapporter les expressions, les signes, les symptômes, les témoignages d'une foi prégnante, comment aller aux sources de cette inspiration ? » En particulier, dans le cas de ce pape, comment l'auteur peut-il rendre compte que c'est dans la prière qu'il puise cette inspiration quand il doit, par exemple, prendre une décision de voyage, signer un texte officiel qui engage l'Eglise, faire une nomination, mobiliser toutes les religions du monde au service de la paix, comme il l'a fait à Assise ? Bref, comment l'auteur peut-il faire part de ce dialogue avec Dieu ?

En présentant le récit de la vie de Jean-Paul II, Bernard Lecomte a pu raconter dans la même venue, l'événement et *le mystère de la foi* qui l'habitait, tant on trouve unifiées, dans le personnage lui-même, l'action et l'inspiration. Si les gestes se multiplient, c'est que les appuis évangéliques eux-mêmes s'inscrivent en filigrane dans ces gestes. Si les voyages deviennent pèlerinages, c'est qu'ils sont apostoliques et qu'ils s'inscrivent dans une perspective pastorale car *le monde est sa paroisse*. Si les textes se succèdent, c'est que « la vérité le presse » et « le besoin d'affermir ses frères dans la foi ». Si les rencontres et les audiences s'organisent, nombreuses et diversifiées, c'est qu'il a *mondialisé* l'institution ecclésiale. Et sans vouloir clore cette liste de *la geste* de cet *athlète de Dieu*, ajoutons que, s'il fut le *champion* du nombre de béatifications et de canonisations, c'est que « les saints constituent aux yeux de ce pape slave, les jalons spirituels de l'histoire des hommes et des nations dans laquelle Dieu s'inscrit ».

Une vie exceptionnelle qui s'intègre dans l'Histoire de son temps, une vie dont l'ancrage de la foi et la dimension spirituelle sont également exceptionnels, ainsi est présentée la vie de Jean-Paul II dans l'ouvrage de Bernard Lecomte.

J'ai essayé d'en décrire ici le contenu, de manière certainement très incomplète. Je laisse au lecteur le soin d'y découvrir « la mise en perspective constante de la vie et de l'action de Jean-Paul II. Elles sont, souligne l'auteur, indissociables et composent la destinée unique d'un pape extraordinaire. »

Sr Marie-Roseline Joostens, Susc.

B. Lecomte, journaliste, est spécialiste de l'Europe de l'Est et du Vatican.

Victor Hugo, *Bug-Jargal*, Préface, notices et notes de Roger Borderie, Paris, Gallimard, 1970, pp. 249.

Dans *Ainsi parla l'oncle*, (Imprimeur II, P.-au-P., 1998, pp. 174-175), Jean Price-Mars exprime son amertume face au fait que Demesvar Delorme, considéré par lui comme le plus grand littérateur haïtien du dix-neuvième siècle, n'ait choisi aucune opportunité du terroir comme sujet de ses récits ou de ses romans. Nous ne savons pas s'il a été possible à Price-Mars de lire *Bug-Jargal* de Victor Hugo. Auquel cas, son amertume aurait été double devant le constat du ratage de notre compatriote et de la prouesse précoce, honorant le sol et l'histoire de notre nation, d'un des plus grands écrivains de tous les temps. Toutefois, son enchantement consécutif n'en aurait été pas moins démesuré.

En effet Victor Hugo réussit un authentique coup de maître quand il compléta en 1826 à vingt quatre ans la seconde édition de sa deuxième tentative dans le genre romanesque après la rédaction de *Han d'Islande* en 1823. Il s'est alors décidé à s'intéresser à une question d'actualité récente : la question coloniale et plus particulièrement celle de la lutte de libération des esclaves de Saint-Domingue, laquelle a eu trois mondes pour protagonistes, « l'Europe et l'Afrique pour combattants, l'Amérique pour champ de bataille », p. 24). Une histoire extraordinaire à vous couper le souffle et à vous faire verser des larmes intarissables à la manière de celles de son conteur qui ne voulut les essuyer tant qu'il n'aurait retrouvé son épouse donnée pour morte, à la suite de son enlèvement le jour de leur mariage après la destruction des plantations par incendie du père de la jeune femme et de l'extermination de la quasi-totalité de ses parents.

Pour plus d'informations, disons que le conteur est un capitaine d'un des régiments de maintien de l'ordre à Saint Domingue à l'époque de l'administration du duc de Blanchelande. Il est fiancé à sa cousine Marie, fille d'un riche propriétaire de huit cents esclaves, de vastes plantations occupant la majeure partie des plaines de l'Acul du Nord avec des habitations « voisines du fort Galifet » (p. 36). Il s'appelle Léopold d'Auverney et il a pour fidèle compagnon un sergent de sa garnison du nom de Thadée. Il est royaliste, courageux, avec un esprit chevaleresque, légitimiste à l'instar de Victor Hugo lui-même un tantinet dédaigneux et condescendant à l'égard de la race noire.

Néanmoins le héros véritable du récit n'est pas lui le capitaine d'Auverney, ni sa douce âme-sœur, la belle et innocente Marie par ailleurs si semblable aux premières figures de jeunes femmes attrayantes et rayonnantes du romantisme français, telles que la Nouvelle Héloïse, Atala ou la propre fille de Hugo, la Léopoldine des *Contemplations*. Il n'est point de

la race de ces êtres exceptionnels, de ces enfants prodiges qui ont entretenu l'économie de l'imaginaire européen d'Ulysse à Roland, de Didon à Hamlet ou d'Antigone à la Princesse de Clèves. Il est plutôt noir, mais inimaginable, comme aurait dit la Sulamite du *Cantique des Cantiques*.

Écoutons son observation tandis que l'intraitable capitaine s'interrogeait obstinément sur son identité mystérieuse après avoir été vaincu sans aucune discussion par sa force herculéenne dans un corps-à-corps mémorable dans l'obscurité : « Je ne suis pourtant pas d'un rang inférieur au tien! » (p. 69).

En effet, il est noir et son père a été roi au pays de Kakongo. « Il rendait la justice à ses sujets devant sa porte; et, à chaque jugement qu'il portait, il buvait, suivant l'usage des rois, une pleine coupe de vin de palmier. Nous vivions heureux et puissants » (p. 202). Trahi par un capitaine espagnol qui lui promit monts et merveilles s'il le suivait sur la route des Indes, il fut vendu comme esclave en pâture à l'appétit et à la curiosité sadiques des spectateurs sur la roue du supplice d'Ogé. Le conteur l'appelle Pierrot, le héros redoutable et magnanime (p. 205) mais, pour ses indéfectibles partisans et admirateurs, il est Bug-Jargal, le chef des révoltés de la région du Morne-Rouge, lequel partage avec les célèbres Boukman, Jean François, Biassou et Jeannot le leadership de l'insurrection générale des esclaves de Saint Domingue.

A travers Bug-Jargal, Hugo nous assure la description de la splendeur de Saint Domingue avec ses riches plantations, ses fleurs et ses buissons sauvages, ses falaises, ses halliers, ses coteaux et même ses cérémonies vaudouesques que malheureusement une documentation trop partisane n'a pas permis à l'auteur de la *Légende des Siècles* de dégager de la proximité de l'odieuse sorcellerie. Il semble aussi comprendre et maîtriser toutes les subtilités de la société coloniale en décomposition, les susceptibilités épidermiques, la morgue des propriétaires blancs, l'opportunisme des affranchis, la rivalité entre royalistes et révolutionnaires ou entre *pompons blancs* et *pompons rouges* se transposant à Saint Domingue et atteignant son paroxysme à travers les déchirements entre les membres de l'Assemblée provinciale du Nord et ceux de l'assemblée coloniale de l'ouest. Bug-Jargal est un petit chef-d'œuvre réjouissant pour notre terroir toujours tiraillé que nos littérateurs auraient intérêt à explorer, approfondir et l'ensemble de nos lettrés à lire.

P. Pierre Castel Germeil

Vie de l'Institut***Année académique 2005-2006****Ouverture de l'année académique*

Comme de tradition, l'ouverture de l'année académique 2005 – 2006 a eu lieu le 7 octobre 2005 en la fête de Notre-Dame du Rosaire. Le T. R. P. Jacques Charles, Supérieur de la Vice-Province des Salésiens en Haïti a présidé la Célébration Eucharistique. Les supérieurs des différentes communautés religieuses ont participé après la messe avec les professeurs à la réunion présidée par le R. P. Pierre Ernest Bazile, sdb, qui assure la direction de l'Institut en l'absence du R. P. Maurice Elder Hyppolite, sdb, en voyage d'étude.

Journée Mondiale de la Philosophie célébrée en Haïti

A l'invitation de M. Jean Coulanges, secrétaire permanent de la Commission Nationale Haïtienne de Coopération avec l'UNESCO, la Journée Mondiale de la Philosophie a été célébrée conjointement à l'Institut et à l'École Normale Supérieure le 20 décembre 2005. Le R. P. Gabriel Blot à coordonné les activités.

Plus de 150 étudiants se sont retrouvés avec les nôtres dans la salle de conférence de l'Institut. Ils venaient du Grand Séminaire Notre-Dame, de l'École Normale Supérieure, et d'autres facultés de l'Université d'État d'Haïti.

Le R. P. Maurice Elder Hyppolite, sdb, a été invité, après les mots de bienvenue du R. P. Pierre Ernest Bazile, à présenter la Revue « *MOUN* ». Vous trouverez en fin de chronique le texte de sa présentation. Le R. P. Jorel François, op, a tenu la conférence sur « *Le concept de Bonheur en Haïti* », reprenant ses recherches publiées au deuxième numéro de Moun – Revue de philosophie.

Un court débat à la fin de la conférence permit aux étudiants d'échanger différents points de vue et d'amorcer ce dialogue si nécessaire pour que la philosophie finalement parle haïtien et pour que chaque Haïtien puisse approfondir sa réflexion jusqu'aux questions ultimes. Les étudiants ont bénéficié d'une subvention de l'UNESCO pour se procurer les deux

premiers numéros de *Moun – Revue de philosophie*. La journée s'est prolongée ensuite dans l'après-midi à l'École Normale Supérieure.

Promenade à Marchand-Dessalines

Le 21 décembre a eu lieu la promenade des étudiants à Marchand-Dessalines, au bas de la chaîne de montagne des Cahos. C'est la première capitale d'Haïti après l'indépendance, le premier janvier 1804. Les étudiants ont visité les ruines du palais de l'empereur Jean-Jacques Dessalines et de son épouse, l'impératrice Claire Heureuse. Il ont exploré quelques-uns des forts qui entourent la ville et permettaient d'en protéger les entrées principales. Le génie militaire de Dessalines s'y manifeste.



En dialoguant avec le curé, les religieuses et certains notables ils ont mieux compris l'importante historique et touristique de cette ville qui garde la mémoire de nos héros entre la Petite Rivière de l'Artibonite (fort de la Crête-à-Pierrot) et Gonaïves, où fut proclamé l'Acte d'Indépendance.

Sur la route nationale # 1, avant d'entrer dans la vallée de l'Artibonite, ils s'étaient arrêtés à l'église paroissiale de la ville de Saint-Marc pour la visiter et connaître l'endroit d'où partirent en 1779 les volontaires de Saint-Domingue qui luttèrent pour l'indépendance des États-Unis d'Amérique et versèrent généreusement leur sang à Savannah et à Yorktown en Géorgie, sous les ordres du Comte d'Estaing.

Fête de Saint François de Sales le 24 janvier 2006

Pour la fête de Saint François de Sales, le 24 janvier 2006, nous avons eu l'honneur d'accueillir pour la première fois à l'Institut S. E. Mgr. Joseph Lafontant, Evêque Auxiliaire de l'Archidiocèse de Port-au-Prince. Il a présidé l'Eucharistie et participé avec les Supérieurs des communautés de formation à la réunion d'évaluation du semestre. Il nous a invités à travailler pour la qualité de la formation des futurs pasteurs de l'Eglise

d'Haïti en regardant le modèle de sainteté qui nous est proposé en la personne de Saint François de Sales: « *Si iste et ista cur non ego* ».

Les étudiants

Au nombre de 71, ils sont ainsi répartis pour l'année 2005-2006 :

- Année prodédeutique :	23
- Première année de philosophie :	18
- Deuxième année de philosophie :	27
- Année de pédagogie (Salésiens de Don Bosco) :	3
<i>Camilliens</i>	13
<i>Clercs de Saint-Viateur</i>	5
<i>Congrégation de la mission de St. Vincent de Paul (Lazaristes)</i>	10
<i>Missionnaires de St. Charles Borromée (Scalabrinien)</i>	10
<i>Missionnaires du Coeur Immaculé de Marie (Scheut)</i>	10
<i>Missionnaires du Sacré-Coeur</i>	5
<i>Ordre des Frères mineurs (Franciscains)</i>	1
<i>Petits Frères de l'Incarnation</i>	2
<i>Société de Saint François de Sales (Salésiens de Don Bosco)</i>	12
Diocèse de Hinche	2
Laïcs	1
TOTAL	71

Les professeurs

Notre corps professoral s'enrichit de la présence de :

- P. Gabriel Blot, du diocèse de Jérémie, qui assure les cours de Sociologie et d'Anthropologie.
- P. Yves André Saint-Félix, des Missionnaires du Coeur Immaculé de Marie (Scheut), qui assure le cours d'Anglais en l'absence du Mme Gloria Noustas de Baboun.

Publications

L'Institut a soutenu avec l'aide des « Salesian Missions » de New Rochelle (USA) la publication du Nouveau Testament traduit en créole par Mgr Frantz Colimon, smm, évêque de Port-de-Paix (*Liv ki sin yo. Labib nan lang Kréyòl Ayisyin : Nouvo Téstaman-an*). Un petit volume de poche sur papier bible qui activera l'effort de réflexion de nos professeurs, de nos étudiants et de tout créolophone. La théologie, l'exégèse, le Magistère et la Tradition de l'Eglise passent dans les introductions et les notes nous indiquant une voie à suivre pour que la réflexion philosophique en créole favorise la rencontre de la foi et de la raison dans notre culture.

* * *

Le *site internet* de l'Institut est déjà en ligne à l'adresse :

www.philosophiehaiti.org

Une fenêtre ouverte pour un premier contact avec notre centre d'étude.

Il est encore inachevé dans la section sur la réflexion philosophique en Haïti et d'Haïti dans la réflexion philosophique. C'est un espace de dialogue offert aux « amis de la sagesse » en Haïti.

Congrès de Ouagadougou

A la fin de l'année centenaire de la naissance d'Emmanuel Mounier avec le concours, entre autres, de l'Université Pontificale Salésienne, un congrès s'est tenu à Ouagadougou, du 24 au 25 novembre 2005 avec pour thème: « L'Afrique et l'Europe selon Emmanuel Mounier: *Personnalisme communautaire et défis de l'interculturalité* ». Nos professeurs n'ont pas pu participer, mais notre Revue, en dialogue avec le Professeur Jacques Nanema de l'Université de Ouagadougou, a offert sa contribution financière pour l'impression des actes de ce colloque.

CHARLES DE FOUCAULD :
CHERCHEUR DE LA VÉRITÉ ET FRÈRE UNIVERSEL
Son engagement et son oeuvre

Sr Luisa Dell'Orto, pse¹

(Allocution prononcée à l'Institut Français d'Haïti le 28 novembre 2005, à l'occasion de la béatification de Fr. Charles de Foucauld. L'exposé a été précédé d'une séquence de photos historiques retraçant la vie de Charles de Foucauld)

Les quelques images que nous venons de voir nous permettent de saisir, même très brièvement, le parcours spécial de la vie de cet homme : Charles de Foucauld, noble d'origine et pourtant aujourd'hui appelé très simplement : « frère Charles ».

¹ Sr. Luisa Dell'Orto, petite soeur de l'Évangile, est professeur d'Histoire de la philosophie ancienne à l'Institut de Philosophie Saint François de Sales. Le texte a été reproduit en gardant son caractère oral avec quelques corrections.

La richesse de sa personnalité rend difficile de le présenter en quelques lignes et en peu de minutes puisque son œuvre ne cesse de trouver de nouvelles illustrations aujourd'hui encore.

Très simplement et humblement, nous essayerons de reprendre les lignes de forces de l'engagement et de l'œuvre de Charles de Foucauld à travers les étapes plus importantes de sa vie.

1.- LA VIE DE CHARLES DE FOUCAULD

Elle peut être schématisée en quatre grandes étapes² :

I - De 1858, la naissance, à 1873 : les 15 ans de l'enfance marquée par la perte des parents, mais aussi par la présence d'une famille qui l'aime et qui l'entoure.

Dans les écrits et la correspondance de Charles, ce sont de doux souvenirs de tranquillité et d'une ambiance sereine, sans angoisse, qui reviennent.

II - De 1874 à 1886 (13 ans) : la période de l'adolescence et de la jeunesse marquée par la mort du grand-père en 1878 : Charles a à peine vingt ans. Dans les lettres qu'il écrit à un de ses amis, il est possible de percevoir la douleur ressentie et le vide qu'elle laisse dans la vie du jeune Charles. Rien ne sera comme avant : l'angoisse et le sentiment d'être désormais seul s'installent dans son cœur.

Ce sont les années à l'Ecole Militaire de Saint-Cyr marquées par l'ennui, la recherche de la vérité, la lecture d'ouvrages de philosophie, les fêtes dispendieuses. Ce sont des années difficiles caractérisées par l'incroyance et que Charles définira plus tard comme une « descente vers la mort ».

Charles voudrait arrêter ce processus et divers événements l'aideront à opérer un changement :

- le désir de ne pas gaspiller sa vie dans l'ennui de la garnison le conduira à rejoindre ses frères d'armes engagés dans la guerre en Algérie ;
- la réalisation d'un voyage en solitaire là où personne n'était encore allé. Faire ce que les autres n'avait pu faire : voilà l'esprit d'aventure qui le conduit au Maroc, pays alors inaccessible aux Français, de 1883 à 1884.

² Cette répartition de la vie de Charles de Foucauld reprend l'approche proposée par Antoine Chatelard de la congrégation des Petits frères de Jésus, la première branche de la famille foucauldienne, fondée par R. Voillaume, reprenant les intuitions de frère Charles. Cf. Antoine Chatelard, *Charles de Foucauld. Le chemin vers Tamanrasset*, Paris, Karthala, 2002.

Ces onze mois de voyage auront comme fruit le premier ouvrage de Charles : « *Reconnaissance au Maroc* » qui recevra le prix de la Société de Géographie.

Ce temps consacré à l'exploration produira aussi le mûrissement de la réflexion de Charles sur le sens de la vie. Une question surgit dans sa pensée et dans son cœur : 'Et si Dieu existait ?'

La fin octobre 1886 verra ce que Charles appelle le moment de sa 'conversion'. Il a 28 ans et il est au milieu du parcours de sa vie.

III - De 1887 à 1901, 15 ans : Charles les passe à chercher « le Dieu qui lui a pris le cœur » en s' « éloignant des hommes ». Ce sont les années de la Trappe (7 ans) à Notre Dame de Neige (France) et ensuite à Akbès en Syrie.

De 1897 à 1900 - 3 ans - il est domestique du monastère des Clarisses à Nazareth : ses journées s'écouleront aux pieds du Saint Sacrement et dans la méditation de l'Évangile.

IV- De 1901 à 1916, les derniers 15 ans : il accomplit la démarche 'inverse' de celle qu'il a vécue dans les années précédentes : il se rapproche, même physiquement, des hommes, jusqu'à devenir le frère de tous, le « frère universel ».

Face à une vie si diversifiée, si changeante, est-il possible de tracer les lignes fondamentales de son engagement et de son œuvre ?

2.- SON ENGAGEMENT ET SON OEUVRE

Le terme « engagement » trouve sa racine dans le verbe « s'engager » qui signifie : « tenir sa promesse », mais aussi « prendre part à ». Pris dans cette deuxième acception le terme « engagement » correspond pleinement à la vie de Charles de Foucauld. Lui-même a fait de sa vie un engagement ferme et constant, même dans les années d'apparent 'désengagement' de l'École Militaire.

Charles ne s'est pas laissé vivre, il n'a pas subi la vie et ses événements. Face aux situations difficiles, il ne s'est pas résigné, mais il a 'pris part', il a 'donné sa part', il est intervenu avec sa touche, sa marque dans tout ce qu'il a entrepris. (C'était bien lui l'organisateur des fêtes, même s'il s'y ennuyait, l'organisateur de ses voyages, l'acteur premier de tous les bouleversements qui ont marqué sa vie). Cet « engagement » n'est pas seulement l'expression de la fibre de commandant ou de leader qui était en lui ; la source de ce « prendre part à... » se trouve aussi dans la passion pour l'homme qui habitait son cœur. Elle est bien visible, manifeste dès l'âge de 22 ans, s'exprimant déjà à travers un sens aigu de

la responsabilité et de la proximité à l'autre. Jeune officier, réintégré dans l'armée, il se révèle un commandant très proche de ses hommes, attentif, soucieux d'eux jusqu'à se priver de sa ration d'eau pour que ses soldats puissent se désaltérer.

A la Trappe d'Akbès, il ne reste pas indifférent ni à la situation de pauvreté des habitants qui l'entourent, ni aux massacres des chrétiens qui s'effectuent sous le regard des gouvernements européens de l'époque: il dénonce ce silence. Sa passion pour l'homme ne peut tolérer l'hypocrisie.

A Nazareth, il se laisse toucher par la situation misérable d'une veuve à tel point qu'il pensera quitter les Clarisses pour aller travailler à l'hôpital gagnant ainsi un salaire qui permettrait à cette dame de vivre dignement.

Lorsqu'il se prépare à la prêtrise, il ne se demande pas « pourquoi » il désire devenir prêtre, mais « pour qui ? ». Alors, le souvenir des populations du désert de l'Afrique du Nord qu'il avait connues, vingt ans auparavant, le souvenir de ces populations démunies, isolées, éloignées de tout, revient à sa mémoire et c'est à elles qu'il décide de porter l'Évangile, non en missionnaire conquérant, mais par une présence attentive, aimante, permettant à l'autre de se sentir valorisé.

Et une fois à Bèni-Abbès, découvrant la pratique toujours en vigueur de l'esclavage, il se mobilise pour que les autorités interviennent et arrêtent ce crime. Lui-même travaille pour affranchir ceux qu'il rencontre. De nouveau il dénonce. Il dira :

« Nous n'avons pas le droit d'être des « 'sentinelles endormies' des 'chiens muets', des 'pasteurs indifférents' »³.

L'injustice le révolte jusqu'au plus profond de lui-même. Il s'est fait le prochain de tous : les pauvres, les malades, les soldats comme les officiers. Ce qu'il cherche, c'est d'aimer tout homme comme un tendre frère'.

Nous sommes en 1903. A la fin de ce même XX^e siècle, la philosophie contemporaine parlera de la « responsabilité envers l'autre ». Certains philosophes affirmeront : 'je suis responsable de mon frère', retrouvant ainsi les premiers versets de la Genèse là où Dieu demande à Caïn :

« Qu'as-tu fais de ton frère ? » (*Gn* 4, 10)

Charles, comme d'autres saints, a ainsi anticipé et l'intuition philosophique et le mode de relation éthique qui se développera dans la pensée du vingtième siècle.

³ Lettre à dom Martin, 7 février 1902, *Cette chère dernière place. Lettres à mes frères de la Trappe*, Paris, Cerf, 1991, pp. 276-277.

A Béni-Abbès, il est sollicité par son ami le général Laperrine à quitter le désert et aller plus loin, au Sud de l'Algérie, à la rencontre des Touaregs, peuple nomade habitant des contrées isolées et sans ressources. Et c'est un nouveau départ : Foucauld restera 11 ans chez les Touaregs, les dernières onze années de sa vie.

L'engagement de Charles envers ce peuple assume un nouveau visage : celui de l'approche et de la connaissance de sa culture, de ses traditions, de son patrimoine historique et littéraire.

Pour entamer des relations sincères, amicales, l'élément essentiel est le respect de l'autre, individu ou peuple. Il est nécessaire d'avoir de l'estime pour l'autre et de faire grandir en soi ce sentiment pour être à mesure de découvrir ce qui fait la richesse humaine et morale de la personne rencontrée. La correspondance de Charles de Foucauld déborde de ces sentiments positifs envers les Touaregs.

Au cours de ces longues années en terres étrangères, Foucauld a appris que seul le travail patient de l'approche de l'autre et le désir d'entrer en relation avec lui permettent d'en découvrir la valeur et la dignité.

Ainsi, Charles s'attelle à un travail - immense - d'étude de la langue tamasheq, des coutumes, des traditions des Touaregs. Il travaille 10h 45 par jour à l'élaboration du dictionnaire touareg-français / français-touareg, à la traduction d'un ensemble de textes en prose et d'un recueil de poèmes, il terminera trois jours avant sa mort. Travail de précision, exécuté avec la rigueur scientifique apprise lors de sa première découverte du peuple du Maroc.

L'exactitude des renseignements, la précision des dessins qui ont caractérisé « *Reconnaissance au Maroc* » se retrouvent trente-cinq ans après, dans le souci, cette fois-ci, non seulement de produire une œuvre scientifique de valeur, mais de faire connaître au monde, tout spécialement à la France, à « sa » France et à son gouvernement, la grande dignité des peuples du Sahara. C'est bien pour cela - selon Foucauld - que la France aurait dû jouer davantage un rôle d'exemple morale et civil à travers les personnes qui la représentaient.

Ainsi, l'engagement pour l'homme prend son expression dernière dans la réalisation d'une œuvre linguistique.

Voilà le fruit de ce qu'au commencement nous avons appelé « la passion pour l'homme » de Charles de Foucauld.

Nous ne pouvons pas oublier toute l'activité, l'énergie, les forces déployées par de Foucauld pour aider les populations rencontrées à sortir de leur conditions de pauvreté. Son intérêt pour le progrès est remarquable,

surtout si l'on pense que avait choisi de vivre très sobrement en partageant ce qu'il possédait ou recevait.

Il s'intéresse au développement agricole des oasis, à la recherche de sources d'eau. Il encourage le développement des communications routières, le Transsaharien (chemin du fer à travers le Sahara) et l'ouverture des pistes. Il appuie l'installation du télégraphe sans fil et même l'étude du climat en s'engageant personnellement dans le relèvement des données météorologiques.

Tout ce qui pouvait améliorer la vie des habitants du pays (ne serait-ce que des aiguilles pour coudre), leur santé, leur instruction, tout cela était sujet de réflexion pour Charles, réflexion et échange avec les responsables du pays, autochtones et étrangers, avec sa famille et tous les laïcs qu'il essayait de sensibiliser en France en faveur de ces populations⁴.

L'intuition principale de Charles de Foucauld a été celle de travailler à *apprivoiser l'autre* par l'amitié, la simplicité, la relation côte-à-côte. Se faire *l'un d'eux* et, encore plus, devenir le *petit frère*.

Ni la force, ni le pouvoir, ni les grands moyens ne permettent de construire une fraternité : ces éléments produisent plutôt la méfiance, le soupçon...

L'évangélisation non plus - une autre intuition de Charles - ne peut se réaliser à travers les conversions de masse ou la sacramentalisation généralisée, mais par l'annonce silencieuse, le témoignage discret de la vie. Il écrit à l'Abbé Caron le 8 avril 1906 :

« Mon œuvre n'est ici qu'une œuvre de préparation, de premier défrichement :
C'est d'abord mettre au milieu d'eux Jésus.
C'est enfin de mettre les âmes en confiance, en amitié, de les apprivoiser, de s'en faire si possible des amis...afin qu'après ce premier défrichement, d'autres puissent faire plus de bien à ces pauvres âmes »⁵.

Charles de Foucauld parlera aussi de l'« apostolat de la bonté ». Malgré son tempérament de chef et d'organisateur il écrira et mettra en pratique ces paroles :

« Soyons délicats sans fin dans notre charité ; ne nous bornons pas aux grands services, ayons cette tendre délicatesse qui entre

⁴ Charles de Foucauld, de 1909 à 1916, a beaucoup travaillé pour constituer une association de laïcs en vue de préparer l'évangélisation du pays. Il l'a appelée « Union des frères et sœurs du Sacré Cœur ».

⁵ Charles de Foucauld, *Ecrits spirituels*, Paris, Gigord, 1951, pp. 254-255.

dans les détails et sait par des riens mettre tant de baume dans les cœurs ».⁶

3.- SA RECHERCHE SPIRITUELLE

Le feu qui brûle au cœur de Charles de Foucauld, ce savant, cet explorateur, qui porte un habit grossier ayant comme insigne une grande croix rouge implantée dans un cœur, ce feu n'est pas de ce monde.

Ce qui le pousse à se faire proche de chaque personne, à être « frère universel », c'est Quelqu'un qu'il a rencontré aux derniers jours d'octobre 1886, Quelqu'un que lui même appelle « Frère aîné universel », Jésus de Nazareth, l'Homme-Dieu, l'Emmanuel (Dieu-avec-nous), le Dieu qui, ayant tant aimé le monde, « ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais s'est anéanti, prenant la condition de serviteur » (*Ph 2,6-7*).

Dieu qui prend la « dernière place » : Foucauld en est bouleversé et il ne peut pas rester indifférent à ce mouvement accompli par Dieu, à cette 'descente' par amour pour l'homme, descente vue, touchée sur les rues de Nazareth lors de son pèlerinage en Terre sainte en 1888-1889.

« C'est à Nazareth qu'il découvre l'existence humble et obscure du 'divin ouvrier'. C'est un choc déterminant, une sorte d'appel et surtout une réponse à la question qu'il se pose depuis le jour de sa conversion :

« Que faut-il que je fasse ? »⁷

Et Charles répond en s'engageant. L'inquiétude des années de la jeunesse trouve enfin son apaisement. Le voyage au Maroc (juin '83-mai '84) lui avait permis de rencontrer des juifs et des musulmans. Au contact de leur vie quotidienne, il découvre que ces peuples sont imprégnés de la présence de Dieu et que chaque musulman et chaque juif se sentent en présence de Dieu. Voir prier ces hommes plusieurs fois par jour, entendre l'appel du muezzin qui invite à tout laisser pour se retourner vers La Mecque, suscite des interrogations dans le cœur et l'intelligence de Charles :

« Et si Dieu existait ? »

Nous savons qu'à son retour en France, l'accueil de sa famille, et tout spécialement de sa cousine Marie de Bondy, lui ouvre le chemin favorable pour continuer la recherche de l'Absolu, de ce qui pourrait - enfin - donner un sens à sa vie. « *Mon Dieu, si vous existez, faites que je vous connaisse* » : c'est la prière silencieuse et constante de ces longs mois de recherche.

⁶ Charles de Foucauld, *La bonté de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1996, pp. 124-125.

⁷ A. Chatelard, *op. cit.*, p. 42.

Fin octobre 1886, à 28 ans, Charles de Foucauld retrouve sa foi et trouve sa vocation religieuse⁸.

Le croyant, le moine, le missionnaire, le frère universel, l'ami des Touaregs puise sa source, son origine dans cette foi en Dieu, dans la certitude de son existence, dans l'amour de Celui que lui-même a appelé le '*Bien-aimé Frère et Seigneur Jésus*'.

Mais le philologue, l'ethnologue, le savant qu'était Charles de Foucauld plongeait aussi ses racines et puisait sa force dans cette même source : la passion pour Jésus de Nazareth.

C'est parce que Dieu a tant aimé le monde qu'il faut tant aimer son frère. « Ce que vous faites à une de ces petits c'est à moi qui vous le faites » dit Jésus. Et frère Charles en retour : « Comment ne pas chercher à aimer Jésus en chacun de ces petits... »

Le philosophe Jacques Maritain qui, après la mort de sa femme Raïssa, se fera Petit frère de Jésus, première famille religieuse s'inspirant de la vie de Charles de Foucauld, dans de simples notes de cours (1950), commentant la première lettre de saint Jean 4,7-8, exprime clairement ce lien indissociable entre l'amour de Dieu et l'amour fraternel :

« L'amour pour le prochain est le même amour que l'amour pour Dieu. Par conséquent l'amour fraternel nous unit à Dieu en nous faisant plus semblable à lui. Quand nous essayons d'aimer les autres comme Jésus les a aimés, en les regardant avec les yeux de Jésus, l'amour fraternel devient, mieux que toute idée, un chemin pour s'unir à Dieu obscurément et expérimentalement, dans l'ampleur sans limites de cet Amour. Cela suppose une approche évangélique des autres, une attitude de vraie gratuité, qui n'attend rien en retour. On les écoute, on est prêt à les servir, on se rend avant tout attentif à ce qu'ils sont, à leur valeur infinie d'être aimés par Dieu. C'est cela une attitude contemplative envers le prochain. Cela appelle une dépossession de soi, un détachement véritable, on ne s'appartient plus en propre. L'amour fraternel est alors aussi exigeant et impitoyable que l'amour de Dieu. Cela exige que l'on existe avec les autres. Exister avec. C'est là une contemplation véritable, mais d'une espèce particulière. C'est la contemplation sur les chemins par où Jésus de Nazareth nous mène, à sa suite, vers les petits, pour nous faire découvrir avec eux le visage aimant du Père »⁹.

⁸ A. Chatelard, *op. cit.*, p. 41.

⁹ A. Chatelard, *op. cit.*, p. 298.

Dieu est la raison ultime de tout choix, de toute décision, de toute orientation de la vie de Charles. Par amour pour Jésus et pour l'Évangile, - son directeur spirituel, l'Abbé Huvelin disait de Charles qu'il avait fait de la religion un amour -, il a su s'ouvrir et rencontrer cultures et religions différentes, accueillir chaque homme en découvrant sa richesse. A l'époque où la conquête territoriale était encore accompagnée par la conviction qu'il fallait christianiser les colonies, Charles de Foucauld écrit à un ami protestant :

« Je suis certain que le bon Dieu accueillera au ciel ceux qui furent bons et honnêtes, sans qu'il soit besoin d'être catholique romain.

Vous êtes protestant, d'autres incrédules et les Touaregs sont musulmans.

Je suis persuadé que Dieu nous recevra tous si nous le méritons »¹⁰.

Le pape Paul VI, dans son encyclique *Populorum progressio* (n° 12), citera Charles de Foucauld comme exemple, modèle d'accueil de tout homme en l'appelant '*LE frère universel*'.

Les longues heures de prières passées devant l'Eucharistie, le Saint Sacrement du Corps et du Sang de Jésus, ont transformé, modelé Charles comme la glaise dans la main du potier et peu à peu 'frère Charles', dans le lent travail de dépossession de soi, s'est configuré à son Seigneur.

Son sang versé a arrosé et fécondé le désert du Hoggar. Le professeur Gautier (1864-1940), qui se disait mécréant et qui a connu Charles de Foucauld à Béni-Abbès et surtout dans le voyage du 8 juin au 4 septembre 1905, résume ainsi la vie de Charles :

« Il est allé au bout de lui-même, il s'est réalisé tout entier, il était un type humain complet jusqu'à l'absurde. C'est peut-être le secret du bonheur.

Ses yeux étaient éclatants de calme et de joie silencieuse »¹¹.

Puissent nos yeux aussi briller un jour de joie et de la vraie Paix.

¹⁰ Cité par L. Leheureaux, *Au Sahara avec le père de Foucauld*, Paris, Saint-Paul, 1946, p. 115.

¹¹ A. Chatelard, *op. cit.*, p. 291.

Journée mondiale de la philosophie

célébrée par l'UNESCO

et la Commission Nationale Haïtienne de Coopération avec l'UNESCO

le 20 décembre 2005

à l'Institut de Philosophie Saint François de Sales

Présentation de *Moun – Revue de philosophie*

Mesdames et Messieurs,

Nous remercions le P. Pierre Ernest Bazile, Directeur de l'Institut de Philosophie Saint François de Sales, de nous avoir offert l'opportunité de vous présenter *Moun – Revue de philosophie* au cours de cette première célébration de la Journée Mondiale de la Philosophie en Haïti sous l'égide de l'UNESCO.

Cette initiative est certainement bienvenue et stimulante pour les ouvriers de la pensée dans le monde et dans notre petit pays, creuset où se forge, dans la déréliction, une humanité (nouvelle peut-être), et miroir où les paramètres globaux révèlent leur hideuse inhumanité concentrée sur cette péninsule qui prétend affirmer la dignité et la liberté des noirs.

Le projet de *Moun – Revue de philosophie* est né avec la fondation de l'Institut de Philosophie Saint François de Sales en 1996. Il a fallu attendre huit ans pour que l'enfant puisse voir le jour. Si vous lisez l'éditorial et le manifeste au premier numéro, vous en comprendrez les enjeux, les défis et l'engagement pour citer la trilogie de M. Duchemin, un de nos professeurs, lors de sa prestation de serment au Conseil Electoral Provisoire le 6 janvier 2005.

1. Voyons d'abord les enjeux :

Il s'agit d'aller jusqu'au bout de notre conviction que c'est « par la tête que pourrit le poisson », puisque le frêle roseau qu'est l'homme, au dire de Pascal, est un « roseau pensant », nous devons admettre l'urgente nécessité de développer une réflexion systématique allant jusqu'aux questions ultimes dans notre milieu haïtien.

Il n'est pas normal que la réflexion philosophique soit restée embryonnaire dans notre pays. Ne serait-ce pas une des causes de notre débâcle sociale, économique et politique ?

Il n'y a pas d'hommes sans la pensée, donc il n'y a pas de société sans une pensée qui la sous-tend implicitement. Il n'y a pas d'homme mûr, achevé, sans une pensée articulée embrassant la totalité des éléments des problèmes, donc sans une philosophie. De même, il n'y aura pas de so-

ciété tendant vers l'épanouissement de ses membres sans cette vision explicite de l'humain et du projet d'homme auquel nous voulons travailler. Une pensée qui ne s'explique pas risque de s'atrophier et d'être à la merci du premier sophiste.

2. Puis les *défis*

Pour nous, il ne s'agira pas seulement d'un effort d'assimilation des acquis de l'humanité, mais surtout d'arriver à penser, à repenser les questions de par nous-mêmes. Puisqu'il n'y a pas de philosophie qu'on puisse apprendre, dit-on, on ne peut qu'apprendre à philosopher, il faudra non seulement que les Haïtiens parlent « de » philosophie, mais encore qu'il parlent « philosophie » dans leur langue et que la philosophie parle « Haïtien » à partir de notre spécificité.

Double mouvement nécessaire pour une harmonisation de l'être haïtien : Accueillir toute la richesse de réflexion accumulée au long des siècles par d'autres cultures, l'exprimer dans notre langue créole et en même temps repenser les questions de par nous-mêmes, à partir de nous-mêmes. Réception, assimilation, élaboration, transmission. Nous laisser féconder et stimuler pour concevoir et produire un fruit qui soit nôtre.

D'où le titre « *Moun* » qui renvoie aux langues africaines (culture bantoue), à l'Europe (« monde ») et à notre île pour dire la « personne humaine » en créole.

Ainsi il nous faudra apprendre à penser :

- dans notre contexte bouleversé qui ne se prête pas au calme et au recul nécessaires pour approfondir les données;
- dans notre langue maternelle qui sort à peine de son oralité pour s'assumer dans l'écriture;
- dans la diminution constante de nos ressources intellectuelles par l'exode des cerveaux;
- dans l'inexistence d'une école de pensée qui fasse tradition dans notre milieu, au point qu'il n'existe pas encore une faculté de philosophie dans nos universités et que pour avoir une licence ou un doctorat dans ce domaine il faut partir, laisser le pays.

En constatant cela, il nous faut néanmoins féliciter l'*Ecole Normale Supérieure* et le *Grand Séminaire Notre-Dame* d'avoir maintenu la flamme de la réflexion philosophique dans notre société.

3. Et enfin l'*engagement*

Voilà pourquoi la naissance en Haïti de cette revue qui en est déjà à son troisième numéro en préparation, n'a pu être et ne peut être que le fruit

d'un engagement désintéressé des Professeurs de l'Institut offrant ainsi un espace de dialogue aux ouvriers de la pensée chez nous.

C'est au prix d'une ascèse, d'une discipline pratiquement « héroïque » dans notre milieu, que chaque numéro naît, profitant de l'exemple laissé par les revues scientifiques qui ont tenu bon chez nous :

- la *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie* (1925);
- le *Bulletin du Bureau National d'Ethnologie* (1942);
- la revue *Conjonction* (1946).

Voici donc l'engagement concret de nos professeurs pressés par l'urgence de la charité intellectuelle pour raconter la « bénédiction » haïtienne aux fils de notre terre, aux nouvelles générations et au monde entier, en commençant par les penseurs, les amis de la sagesse. Ces Sages aussi nécessaires que les Héros pour bâtir une société qui regardera vers les Saints qui seuls révèlent aux hommes leur dimension ultime, fondement de tout le reste.

La figure écologique et évangélique du P. Farnèse Louis-Charles nous a interpellés, lui qui pleurait en voyant les rivières en crue emporter la terre arable vers la mer et qui annonçait en prophète - invitant à changer de direction pour éviter le pire - le désastre que nous vivons maintenant. Il dénonçait aussi l'autre érosion - sociale - engendrée par la pratique de l'avortement prévoyant que nous finirions par tuer les abeilles-reines qui auraient pu donner vie à la ruche, lui permettre de se renouveler et d'essaimer. Il annonçait que si nous continuons sur cette pente, nous aurions une société de crétins. A son écoute nous voulons nous battre pour la vie et l'épanouissement de nos frères.

Nous avons été stimulés aussi par les exploits des organisateurs du premier Congrès international ou panaméricain de philosophie réalisé sur notre continent en septembre 1944, à Port-au-Prince, par le Dr. Camille Lhérisson sous la présidence d'honneur du professeur Jacques Maritain.

- A ces dignes devanciers, nos hommages;
- aux ouvriers qui peinent avec nous, notre reconnaissance;
- en vous, jeunes qui arrivez sur le seuil de la réflexion philosophique, notre espérance, l'avenir d'Haïti et d'un monde où l'humain, la personne humaine sera valeur première et absolue : *Pou tout moun ka Moun !*

Et maintenant je vous invite à dialoguer « au sujet » de *Moun*, et surtout à dialoguer « avec » *Moun*.



Remplir, cocher, découper et envoyer cette fiche d'abonnement à l'une des adresses indiquées avec le chèque correspondant au total.

ABONNEMENT « MOUN » - REVUE DE PHILOSOPHIE (semestriel)

NOM _____ Prénom _____
 Rue _____
 CODE POSTAL _____ VILLE _____
 ETAT _____ PAYS _____

Abonnement (tarif 2006 – numéros 3 et 4) :

mounphilo@yahoo.com / moun@philosophiehaiti.org

En Haïti:

- abonnement de soutien à partir de HTG 350.00
- abonnement ordinaire HTG 300.00
- numéro simple HTG 150.00
- Moun # 1* HTG 150.00
- Moun # 2* HTG 150.00

TOTAL : HTG _____

Autres pays:

- abonnement de soutien à partir de US\$ 30.00
- abonnement ordinaire US\$ 20.00
- numéro simple US\$ 10.00
- Moun # 1* US\$ 10.00
- Moun # 2* US\$ 10.00

TOTAL : US\$ _____

Chèque bancaire à l'ordre de « *Revue Moun* » - Envoyer à l'une des adresses suivantes :

Adresse en Haïti:

Moun – Revue de philosophie
 B. P. 13233 Delmas,
 Port-au-Prince, Haïti

Adresse pour autres pays:

Moun – Revue de philosophie
 81-16, 249th Street
 Bellerose, NY, 11426. USA

3 **Éditorial.**

Études

- 5 JOREL FRANÇOIS, op, Qu'est-ce que la vérité: enquête auprès des sophistes.
- 55 PATRICK ARIS, La diction du vrai.
- 71 PIERRE CASTEL GERMEIL, La vérité à l'épreuve de la pensée et du réel haïtiens au XX^{ème} siècle.
- 104 MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Chemen verite nan lavi Ayisyen.

Traductions

- 138 THOMAS D'AQUIN, *Kesyon y-ap diskite osijè Verite-a, kesyon 1 ak 19* (« *Quaestiones disputatae De Veritate* », q. 1 et 19).

Débats - Interventions - Inédits

- 222 JACQUES NANEMA, L'éducation selon Mounier : une philosophie pratique au service du développement.
- 248 JACQUES MESIDOR, sdb, A chacun sa vérité : à propos de l'Affaire Aristide.
- 265 MARLENE RIGAUD APOLLON, *Au pays des songes et des mensonges*. Poème.

Notes de lecture

- 266 MAURICE ELDER HYPPOLITE: *Liv ki sin yo. Labib nan lang Kréyòl Ayisyin : Nouvo Tèstaman-an*, traduction de Mgr Frantz Colimon.
- 270 MARIE-ROSELINE JOOSTENS: Bernard Lecomte, *Jean-Paul II*.
- 272 PIERRE CASTEL GERMEIL: Victor Hugo, *Bug-Jargal*.

Chronique

- 274 Vie de l'Institut
- 276 Les étudiants
- 276 Les professeurs
- 276 Publications
- 277 LUISA DELL'ORTO, Charles de Foucauld, chercheur de la vérité et frère universel.
- 286 Journée mondiale de la philosophie en collaboration avec l'UNESCO : Présentation de *Moun – Revue de philosophie*.

MOUN 1	MOUN 2
<p>En guise de manifeste: MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Quand la philosophie parle haïtien: <i>Moun – Revue de philosophie.</i></p> <p>Études</p> <p>JOREL FRANÇOIS, op, L'égalité des sexes en Haïti face au personnalisme de Mounier.</p> <p>PIERRE CASTEL GERMEIL, Mounier et la quête haïtienne de la cohésion nationale.</p> <p>Traductions</p> <p>MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Pou filozofi ka pale kreyòl.</p> <p>JACQUES MARITAIN, <i>Kijan filozòf yo dwe ekri.</i></p> <p>THOMAS D'AQUIN, <i>Osiyè "sa-ki-egziste" a ak "sa-li-ye" a.</i></p> <p>Débats - Interventions - Inédits</p> <p>PIERRE CASTEL GERMEIL, Entretien sur la philosophie et la littérature.</p> <p>THOMAS MARIE (pseud.), Prière à Pierre Toussaint pour Haïti. Poème.</p>	<p>Études</p> <p>JOREL FRANÇOIS, op, De l'Antiquité grecque à l'Haïti d'aujourd'hui : questions sur le bonheur.</p> <p>MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Le bonheur d'ici-bas selon Saint Thomas d'Aquin.</p> <p>LUISA DELL'ORTO, pse, Le bonheur dans le Paradis de Dante Alighieri.</p> <p>PIERRE CASTEL GERMEIL, Bonheur et salut dans la pensée et l'imaginaire haïtiens du 20ème siècle.</p> <p>MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, Ala kontantman! Pou nou di lavi an plen an, an kreyòl.</p> <p>Traductions</p> <p>MARCUS TULLIUS CICERO (SISERON), <i>Konvèsasyon nan Tuskulum, liv 5 ("Tusculanae disputationes, liber V").</i></p> <p>Débats - Interventions - Inédits</p> <p>MAURICE ELDER HYPPOLITE, sdb, «Science, éthique et société en Haïti». Conférence inaugurale au premier Congrès national de l'Association Haïtienne de Chirurgie (AHC).</p> <p>PATRICK ARIS, « Moun » au post(e). De l'itinéraire vers le débat.</p>



INSTITUT DE PHILOSOPHIE SAINT FRANÇOIS DE SALES
Salésiens de Don Bosco

Fleuriot / Tabarre 38 B.P. 13233 Delmas, Port-au-Prince, Haïti
Tel. (509) 511-0278 - Courriel: iphsfs@philosophiehaiti.org

Moun

Revue de philosophie - Courriel: mounphilo@yahoo.com / moun@philosophiehaiti.org