NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 5 1986

Métaphysique de l'affirmation et sciences de la nature. L'épistémologie de Gaston Isaye, S.J. (1903-1984)

Marc LECLERC (s.j.)

p. 715 - 738

https://www.nrt.be/es/articulos/metaphysique-de-l-affirmation-et-sciences-de-la-nature-l-epistemologie-de-gaston-isaye-s-j-1903-1984-287

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Métaphysique de l'affirmation et sciences de la nature

L'ÉPISTÉMOLOGIE DE GASTON ISAYE, S.J. (1903-1984) *

Le Père Isaye nous a quittés le 15 décembre 1984, après avoir marqué profondément plusieurs générations d'étudiants. Beaucoup lui sont redevables des structures de base de leur pensée. La clarté et la simplicité de sa réflexion ne pouvaient manquer d'impressionner ceux qui l'entendaient ou le lisaient ; d'aucuns toutefois, peu habitués à une telle simplicité, en éprouvaient un certain malaise. Par souci pédagogique, peut-être excessif, il donnait à sa pensée une expression fortement analytique ; du même coup, son unité synthétique risquait parfois de ne pas apparaître, alors qu'elle ne faisait jamais défaut. Gaston Isaye ne nous a malheureusement laissé dans ses écrits aucune présentation d'ensemble de sa réflexion ; tous ses articles touchent une question particulière, plus ou moins centrale, souvent dictée par les circonstances.

Deux courtes études seulement, jusqu'ici, lui ont été consacrées : il s'agit tout d'abord d'une analyse de la méthode qu'il a utilisée [1], ensuite d'une introduction plus générale à sa pensée, très clairement présentée par Martin X. Moleski, S.J., mais qui laisse délibérément de côté des aspects aussi importants que la philosophie de la nature ou la cybernétique [2] ; et rien n'a encore été publié en langue française ! Dans ces conditions, il nous a paru nécessaire, après avoir longuement travaillé avec lui, de tenter une présentation systématique et synthétique de sa réflexion. Comme l'indique le sous-titre, nous nous limiterons à l'aspect épistémologique – au sens large ! – de sa pensée, le seul qui ait donné lieu à des publications ; nous ferons donc abstraction de tout son effort proprement métaphysique, déployé dans plusieurs de ses cours.

* Ces pages constituent l'introduction d'un recueil d'articles du P. G. ISAYE, qui paraîtra sous peu, accompagné d'une bibliographie exhaustive, sous le titre : *L'affirmation de l'être et les sciences positives. L'épistémologie de Gaston Isaye, S.J.* Textes présentés par Marc LECLERC, S.J. Paris, Lethielleux ; Namur, Culture et Vérité, 1987.

1. O. MUCK, *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Rauch, 1964, p. 115-127 ; traduit en anglais par W.D. SEIDENSTICKER, sous le titre *The Transcendental Method*, New York, Herder and Herder, 1968, p. 163-180.

2. M.X. MOLESKI, *Retorsion : the Method and Metaphysics of Gaston Isaye*, dans *International Philosophical Quarterly* 17 (1977) 59-83.

Nous avons voulu, dans cet article, respecter non seulement sa pensée, mais également les expressions, toujours très précises, qui lui sont propres, et ce au risque de paraître désuet. Le P. Isaye, à vrai dire, ne se souciait guère des modes, ni de paraître à la page [3] ; il n'avait qu'un souci, celui de présenter aussi honnêtement et aussi simplement que possible ce qui était pour lui la vérité, en déjouant tous les pièges et les sophismes d'une « raison raisonnante », comme le disait Blondel à propos de Pascal. Aussi son vocabulaire est-il le plus souvent tout à fait traditionnel, sauf là où la précision ou les questions traitées lui en imposaient un autre. Ce vocabulaire, qui a l'avantage d'avoir connu l'épreuve du temps et d'être familier à beaucoup, n'est pourtant pas sans danger aujourd'hui ; d'aucuns croient le connaître, qui l'identifient à une scolastique sclérosée, à un conceptualisme étroit et desséchant. Pour comprendre son usage chez Gaston Isaye, il faudrait lui redonner sa force originaire, l'étonnante fraîcheur de son surgissement chez un créateur comme saint Thomas, par exemple : il faudrait le retrouver avec des yeux neufs, non prévenus, tâcher d'en découvrir la signification profonde, vitale, existentielle, qui l'apparente au vocabulaire philosophique de tous les grands créateurs.

Avec ces mots traditionnels, Isaye affronte en fait des réalités radicalement modernes, des questions brûlantes pour l'homme d'aujourd'hui, et qu'il serait dommage de laisser passer à cause de ce revêtement : la question de la liberté, de l'originalité profonde de l'homme face à l'envahissement de la cybernétique, du calcul électronique et des robots qui ont l'air de décider, voire de penser ; la question du rôle et de la place de la philosophie, dans un monde où les diverses sciences positives semblent souvent se présenter comme la seule forme valable de la connaissance ; mais aussi la question du fondement de ces sciences, de plus en plus souvent posée par les scientifiques eux-mêmes et qu'ils s'avouent impuissants à résoudre ; la question générale du statut de la nature, celle de la possibilité d'une philosophie de la nature qui ne soit pas un hybride de science et de métaphysique ; et plus profondément que toute autre, peut-être, la question de Dieu, dans un monde où depuis longtemps l'on a proclamé sa mort.

3. A sa propre pensée s'appliquent parfaitement ces lignes qu'il écrivait en conclusion de son article sur la métaphysique du P. Scheuer : « Parce qu'elle est rigoureuse, elle n'a pas à se soucier d'être, comme on dit, ' à la page '. Quand la page sera tournée, certaines intuitions fugitives appartiendront au passé ; les principes nécessaires resteront » (*Une métaphysique « intérieure » et rigoureuse. La pensée du R.P. Scheuer, S.J. (1872-1957)*, dans *NRT* 79 (1957) 798-815, p. 815). — Nous citerons sans nom d'auteur les articles de G. Isaye.

Un dernier mot, avant d'entrer dans le vif de cette pensée vigoureuse : le P. Isaye s'est toujours senti très proche des enfants, dont il aimait la simplicité, la candeur, le goût du vrai et du beau ; jamais il ne s'exprimait aussi librement qu'avec eux et avec ceux qui leur ressemblent. On en trouvera bien des traces jusque dans ses articles les plus techniques ; mais l'on aurait tort de confondre cette simplicité voulue avec un manque de profondeur : n'est-ce pas justement au plus profond des choses que se révèle leur étonnante simplicité, par-delà toute leur complexité réelle ? Il y faut seulement ce regard neuf, simple et droit, qu'il a toujours gardé et qui, seul, explique cette étonnante parenté qui l'unissait aux plus petits.

I. - Tradition philosophique et originalité propre

La pensée du P. Isaye est profondément enracinée dans une solide tradition philosophique, essentiellement aristotélico-thomiste, mais qui est aussi très attentive aux questions de la philosophie critique ; en même temps cette pensée est d'une originalité indéniable quant à sa méthode comme par son attention aux questions posées par la science moderne. C'est avant tout, et au sens le plus large du terme, un épistémologie métaphysique, c'est-à-dire une théorie générale de la connaissance, inséparable selon lui d'une science de l'être en tant qu'être. Tous les éléments sont réunis pour fonder solidement la métaphysique générale, la philosophie de la nature, l'anthropologie et la théologie naturelle ; mais de cette métaphysique il ne nous a livré que les lignes maîtresses, laissant à d'autres le soin de l'élaborer plus systématiquement. Sa critique s'est développée davantage dans le sens d'une justification du fondement des sciences déductives et expérimentales, ainsi que de leur interaction légitime et réciproque avec la métaphysique. On aperçoit d'emblée que le problème kantien n'est jamais ignoré, même s'il est fondamentalement dépassé dès la position des points de départ [4].

En cela, Isaye se révèle être avant tout le fidèle disciple de Pierre Scheuer (1872-1957), à qui il emprunte ses principales intuitions philosophiques, autant que le ressort intime de son argumentation. Il aimait d'ailleurs à reconnaître l'étendue de sa dette envers ce maître incomparable. Dans la même ligne, Isaye doit beaucoup également à Joseph Maréchal (1878-1944), à qui il reprendra principalement sa notion du

4. A Kant, il reprend essentiellement la distinction – mais non la séparation – du noumène et du phénomène, de l'a priori et de l'a posteriori, du transcendantal et de l'empirique. Mais le sens de ces distinctions sera largement modifié, comme on le verra plus loin.

dynamisme intellectuel – laquelle permet d'établir une preuve solide de l'existence de Dieu, par-delà les objections kantiennes [5]. Mais la lecture des rares écrits qui ont été conservés de Scheuer [6] et celle des œuvres de Maréchal [7] révèle également, par différence, l'apport propre du P. Isaye. Celui-ci réside en premier lieu dans l'usage méthodique de la « rétorsion », ou « redarguitio », imaginée par Aristote, utilisée par saint Augustin, développée par saint Thomas, mise en évidence par Maréchal, et rigoureusement précisée par Isaye lui-même [8].

Toutefois, cette méthode n'était pour lui qu'un outil, puissant et rigoureux, au service de la problématique qu'il a poursuivie toute sa vie : celle des *fondements* de la connaissance en général, de la métaphysique, de la logique et des sciences positives. Cette problématique, traitée de manière originale, lui est commune avec les grands créateurs comme Descartes, Leibniz, Kant, Husserl, Heidegger. Il l'a spécialement développée en direction des sciences positives : sa formation de mathématicien le rendait très sensible à la justification critique des sciences (déductives et expérimentales), ce qui lui a permis en particulier de résoudre de façon simple et élégante la difficile question de l'induction, à la base de toutes les sciences expérimentales [9]. Dans cette ligne, les développements de la cybernétique lui ont également fourni le champ d'une investigation originale [10].

Mentionnons encore la parenté certaine qui unit la critique du P. Isaye à la philosophie de l'action de Maurice Blondel (1861-1949). Mais, contrairement à la seconde, la perspective de la première n'est

5. Voir : *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne,* dans *Revue Philos. de Louvain* 51 (1953) 42-100.

6. Les œuvres publiées de Pierre Scheuer se limitent à :

1. *Notes de Métaphysique,* dans *NRT* 53 (1926) 329-334, 447-451 et 518-525.
2. *Deux textes inédits du R.P. Pierre Scheuer, S.J.,* dans *NRT* 79 (1957) 816-827 (publiés par G. ISAYE).
3. Un ensemble d'articles et de notes, traduits en anglais et publiés par D.J. SHINE : *An interior Metaphysics. The philosophical Synthesis of P. Scheuer, S.J.,* Weston, Weston College Press, 1966 ; la traduction anglaise de ces différents articles a été revue par le P. Isaye qui y a également ajouté quelques notes.
4. En outre, il faut signaler la collection de notes ronéotypées réalisée par le P. L. WILLAUME, S.J. : *Ecrits philosophiques,* I & II, ad modum manuscripti, (Heverlee), 1971.

7. Bibliographie publiée dans *Mélanges Joseph Maréchal,* t. 1, coll. Museum Lessianum, Bruxelles, L'Edition Universelle ; Paris, DDB, 1950, p. 47-71 ; voir aussi G. ISAYE, « Joseph Maréchal », dans *Les Grands Courants de la Pensée Mondiale contemporaine,* III : *Portraits,* vol. 2, édit. M.F. SCIACCA, Paris, Fischbacher, 1964, p. 991-1032.

8. Voir *La justification critique par rétorsion,* dans *Revue Philos. de Louvain* 52 (1954) 205-233.

9. Voir *La métaphysique et les sciences,* dans *NRT* 83 (1961) 719-751.

10. Cf. *Les robots et l'esprit,* dans *NRT* 75 (1953) 912-936.

nullement phénoménologique : c'est une métaphysique de l'acte d'affirmer, et non une phénoménologie – même ontologique – de l'action humaine en général. L'un et l'autre, toutefois, dépassent de manière comparable les schismes kantiens du réel et de l'idéal, ou de la raison pratique et de la raison théorique [11].

Une étude plus poussée devrait montrer les ressorts des diverses filiations présentes dans l'œuvre de Gaston Isaye, encore que cet aspect historique ne le retînt pas beaucoup ; qu'il suffise ici d'avoir indiqué sommairement ces quelques pistes. Nous présenterons désormais la pensée du P. Isaye dans son état achevé, sans plus nous préoccuper de sa genèse ni donc indiquer toujours avec précision ce qui lui revient en propre et ce qu'il a hérité de ses devanciers ; nous tâcherons, dans un dernier paragraphe, de ressaisir plus nettement ce qui constitue son apport personnel.

II. - Les nécessités inhérentes à l'acte d'affirmer et la méthode de la « rétorsion » [12]

1. *Le point de départ*

Pour discerner les fondements de tout l'édifice du savoir humain, Isaye met en œuvre une critique générale de la connaissance, qui se veut plus radicale encore que la critique kantienne. Comme il aimait à le répéter, toute proposition, « affirmative ou négative, posée comme certaine ou simplement douteuse », doit pouvoir être critiquée. Voyons s'il en est au moins une qui résiste à toute mise en question : le doute méthodique de Descartes est à nouveau à l'œuvre, avec le même dessein de trouver, s'il existe, un *fundamentum inconcussum.* Mais le point de départ effectif sera beaucoup plus modeste : on se contente d'observer « qu'il y a des assertions », c'est-à-dire identiquement qu'il y a des cas où l'on affirme quelque chose, où l'on se prétend – à tort ou à raison – « objectif ». Ne conférons encore à ces mots aucune portée particulière autre que l'expression d'une constatation élémentaire et universelle : tout homme raisonnable, dès son plus jeune âge, affirme des quantités de choses, et les pose donc comme « vraies » ; même lorsqu'il exprime son doute au sujet d'une proposition, il pose encore celui-ci

11. Cf. déjà P. SCHEUER, *Conscience humaine,* dans *NRT* 79 (1957) 819 : « La séparation de l'ordre idéal et de l'ordre réel constitue l'erreur kantienne, elle détruit radicalement le concept même de connaissance. »

12. Cf. *art. cit. supra* n. 8.

comme véritable. Or cette constatation élémentaire : « il y a des assertions », aussi étroite qu'elle puisse paraître, possède cet avantage considérable de ne pouvoir être mise en question sans une contradiction exercée : la nier, ou seulement la mettre en doute, suppose encore une nouvelle assertion, par laquelle on concède en acte exercé ce que l'on entend nier — ou suspecter — dans les termes : l'objection se détruit donc d'elle-même. C'est le principe même de la « rétorsion » (ou *redarguitio elenchica*, pour saint Thomas), auquel nous reviendrons plus bas. Nous sommes dès lors en présence d'une nécessité à laquelle ne peut échapper aucun homme raisonnable usant de la parole ou de l'écriture, pas même l'objectant éventuel : voilà bien un fondement qui résiste à toute critique possible.

2. *Le principe d'objectivité*

Le premier principe abstrait de la connaissance, pour le P. Isaye, est le « principe d'objectivité », qui n'est autre chose qu'un approfondissement rigoureux des virtualités contenues dans la constatation élémentaire qui nous a servi de point de départ. C'est la première nécessité stricte inhérente à l'acte d'affirmer [13].

Il vaut la peine de s'attarder quelque peu à ce premier principe découvert par la critique et qui réfute d'un coup tout scepticisme et tout agnosticisme ; il comporte aussi bien le dépassement de tout l'édifice kantien que celui de l'empirisme. Les autres principes de la logique majeure (non-contradiction, tiers-exclu, principe du syllogisme, etc.) seront établis de la même manière.

Le premier degré du principe d'objectivité a déjà été énoncé : « affirmer, c'est se prétendre objectif », c'est-à-dire que l'affirmant prétend activement que son assertion est mesurée par une « réalité objective » quelconque, indépendante de sa volonté : « les choses sont bien comme je vous les dis ». Tout jugement, en plus de son contenu particulier, comporte cette forme universelle, que le français exprime assez approximativement par le mot « est » dans la formule classique : « S est P » [14]. Notons que l'usage courant suspend cette adhésion, cette assertion de vérité de celui qui s'exprime, par l'utilisation des guillemets, qui

13. Notons que, pour le P. Scheuer, le premier principe abstrait était appelé « principe d'identité » du réel et de l'intelligible, qui dit exactement la même chose, mais d'un point de vue plus ontologique que critique. Pour l'un comme pour l'autre, le premier principe *concret* est le *moi* en tant qu'identité active — mais non adéquate — du réel et de l'intelligible.

14. Mais c'est bien l'*ensemble* de l'assertion, et non l'un de ses éléments grammaticaux, qui exprime et comporte cette prétention d'objectivité.

rapporte à un autre l'assertion concernée. Ici encore, la rétorsion est immédiate : celui qui voudrait mettre en cause le principe d'objectivité ne le pourrait qu'en prétendant bien avoir raison contre lui, donc en se prétendant en dépendance d'un état de choses objectif — car que vaudrait une objection qui ne serait qu'un rêve ou un désir, ou dont toute la valeur viendrait du sujet qui l'énonce ? — et donc en appliquant *de facto* le principe d'objectivité.

Mais le premier principe abstrait dit davantage que la simple *prétention* d'objectivité inhérente à tout jugement en tant que tel, il dit encore qu'*il y a des cas* où cette prétention est justifiée, c'est-à-dire qu'il y a des jugements *vrais* (par exemple, les assertions qui précèdent : « il y a des assertions » — « affirmer, c'est se prétendre objectif » . . .). Et il précise même que certains jugements parfaitement repérables sont *nécessairement* vrais : « Toute assertion strictement nécessaire est vraie. » Et il y a des assertions strictement nécessaires, c'est-à-dire telles qu'on ne peut les nier dans les termes sans les concéder dans l'acte exercé : ce sont précisément tous les premiers principes de la connaissance, ou les nécessités inhérentes à l'acte d'affirmer, qui peuvent être défendus par rétorsion contre toute objection. Mais, dira-t-on, ne pourrait-il exister une assertion qui soit strictement nécessaire *pour nous,* sans être nécessairement vraie *en soi* ? S'il en était ainsi, elle ne serait pas strictement nécessaire, même pour nous, puisqu'il serait possible de la nier ou de la suspecter sans se contredire. Autrement dit, nous ne pouvons en même temps affirmer nécessairement quelque chose comme vrai et suspecter légitimement la vérité de cette assertion même : ce faisant, nous introduirions dans notre jugement une contradiction fondamentale, qui le rendrait invalide et donc non nécessaire [15]. C'est le cas, du reste, de toutes les objections réfutées par rétorsion, qui s'annulent ainsi elles-même. Mais ce ne saurait être le cas des premiers principes, dans la mesure où ils sont universellement exercés, jusque dans les objections qu'on leur fait . . .

15. Le principe de non-contradiction est très aisément défendu par rétorsion, puisque l'objectant, prétendant avoir raison contre moi, soutient que son assertion est vraie et que la mienne, qui en est la négation pure et simple, est fausse. Par ailleurs, il serait vain de rechercher une préséance entre les premiers principes : dans la mesure où ils sont premiers, justement, ils ne sauraient être déduits les uns des autres : ils sont au contraire perçus immédiatement par intuition et peuvent être défendus par rétorsion. C'est l'*ensemble* des premiers principes qui est fondateur. L'ordre d'exposition n'est que pédagogique, et pour tâcher de faire percevoir la signification profonde d'un principe premier, on peut faire appel à tous les autres. Nous insistons ici sur le principe d'objectivité, parce que c'est lui qui aura les conséquences les plus considérables dans cette épistémologie.

Le principe d'objectivité, qui est la condition de possibilité fondamentale de toute connaissance véritable, est donc absolument irréfutable ; il constitue bien, avec les autres premiers principes, le *fundamentum inconcussum* de la critique générale. Ceci implique immédiatement le *réalisme* de la connaissance, et fournira l'un des points de départ possibles de la métaphysique (cf. infra) ; ontologiquement, nous retrouvons le principe d'identité du P. Scheuer : « L'affirmable en tant qu'affirmable, c'est l'être en tant qu'être. »

Ce qui signifie que l'ordre du discours n'est pas clos sur lui-même, que les jugements sont autre chose que des concepts auto-suffisants, et que la moindre assertion légitime exerce une véritable coïncidence entre le sujet qui s'exprime et la réalité objective, l'être qu'il entend exprimer : selon l'adage scolastique à entendre dans toute sa force réaliste, *veritas est adaequatio rei et intellectus.*

Que si l'on considère, avec la phénoménologie ou avec Heidegger [16], la vérité comme dé-voilement, la même chose ne peut manquer d'apparaître : en deçà du pur phénomène, le principe d'objectivité, établi par la rétorsion, nous dé-voile la réalité nécessaire qui s'impose à notre acte d'intelligence ou d'affirmation.

3. *Le « principe d'Isaye »*

Ce qu'on pourrait appeler « le principe d'Isaye », qui ressort de tous ses écrits, mais qu'il n'énonçait qu'oralement dans ses cours ou en privé, est une sorte de « méta - principe » ou de principe second qui lui permettait de justifier tous les premiers principes de la connaissance. On pourrait le formuler comme suit : « *Toute* vérité première, tout principe premier ne peut être saisi que par une *intuition* immédiatement légitime et peut être défendu par *rétorsion* contre toute objection possible. » Ce qui est également vrai, moyennant les restrictions appropriées, des principes premiers de la connaissance *sensible* qui seront utilisés par les sciences de la nature : « Tout premier principe de la connaissance sensible est saisi par intuition et peut être défendu par une rétorsion *dans le dialogue* — utilisant les nécessités de la sensibilité — contre toute objection extérieure. »

Isaye s'est longuement expliqué sur sa méthode dans *La justification critique par rétorsion.* Il y revient d'ailleurs dans la plupart de ses articles. Tâchons d'en présenter nettement les éléments essentiels, en explicitant les termes de son méta-principe.

---

16. Ce que n'a jamais fait explicitement le P. Isaye, mais on peut sans difficulté exprimer les choses en ces termes pour rejoindre certaines préoccupations contemporaines.

Comme on l'a déjà suggéré, son originalité ne consiste pas tant dans l'usage de la rétorsion, connue depuis l'Antiquité, que dans son utilisation méthodique pour défendre *toute* vérité première. Une telle vérité, si elle existe – et le P. Isaye montre qu'il en existe, en effet – ne saurait évidemment être établie au terme d'un raisonnement. On ne saurait non plus la poser gratuitement sans aucune espèce de justification, sous peine de pétition de principe ne permettant plus de la distinguer d'une erreur. Reste qu'elle soit perçue par une *intuition* immédiatement légitime, et dont la légitimité même pourra être défendue ultérieurement contre toute objection. Il ne s'agit donc pas d'établir une vérité qui ne serait telle qu'au terme du raisonnement ; il s'agit au contraire de montrer comment cette vérité était d'emblée légitime, parce que d'une nécessité si universelle que l'objectant, pour pouvoir objecter, se trouve contraint de la mettre en œuvre : tel est le ressort de la rétorsion. Il ne s'agit nullement, comme l'ont pensé certains, de faire capituler l'adversaire ou de le forcer à concéder ce qu'il ne pense pas ; mais bien plutôt de découvrir ensemble une vérité qui ne nous appartient pas, mais que nous devons avoir la loyauté et le courage de reconnaître. Comme le dit le P. Scheuer sur un autre registre, « la condition pour arriver à la pleine vérité consiste moins dans l'excellence des facultés appréhensives que dans la volonté droite, *qui décide d'aimer d'après ce qui est*, et *non pas de juger ce qui est d'après un amour accepté préalablement* » [17].

Cela suppose un acte positif de liberté, allant directement à l'encontre de toute forme de « préjugé », ou plus précisément, comme aimait à le répéter Isaye, de « préaimé ». Une telle attitude peut être douloureuse, car elle nous oblige à un renoncement très intime, mais elle seule peut être véritablement féconde dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre de la charité.

Une méthode de ce type implique évidemment la reconnaissance du primat de l'*acte exercé* [18], qui est un fait intérieur s'imposant à nous, sur toutes les notions signifiées qui, elles, dépendent largement de notre bon plaisir. On se situe ainsi aux antipodes de tout conceptualisme comme de tout formalisme clos sur lui-même. Ce qui demande une attitude de libre soumission au réel, la volonté choisissant de s'incliner devant ce qui ne dépend pas d'elle et amenant l'intelligence à reconnaître son bien

17. *Art. cit. supra* n. 6.2.

18. Ce point, sous-jacent à toute l'œuvre du P. Isaye – comme à celle du P. Scheuer –, n'est jamais explicité par lui dans ses écrits publiés. Il nous paraît cependant capital de le manifester ici, afin de rendre compte de l'originalité et de la force propre de sa méthode ; la question était d'ailleurs développée dans ses cours.

dans ce qui lui est donné comme de « l'extérieur », sans que ce soit d'aucune manière un *produit* de son activité réflexive, et qui est cependant plus intérieur à elle-même que n'importe lequel de ses produits, puisque c'est cela même qui la constitue intimement et lui donne ses propres conditions de possibilité. L'acte de l'intelligence, qui est identiquement l'acte d'affirmer – ou, comme on le verra, l'affirmation de l'être – se découvre ainsi donné à lui-même, avec une structure fondamentale qu'il ne dépend pas de lui de modifier. Et, en vertu du principe d'objectivité, – dont l'application est ici encore fondée intuitivement et justifiée par rétorsion –, cette structure essentielle et inaliénable de l'esprit humain est inséparable de la structure ontologique du réel en lui-même : la métaphysique tout entière, de ce point de vue, est implicitement contenue dans l'assertion la plus élémentaire, et il « suffira » d'en déployer toutes les virtualités.

4. *Jugements directs et jugements réflexes*

On a déjà évoqué la distinction essentielle entre connaissance sensible et connaissance réflexive ou métaphysique. Il est temps de préciser les deux formes fondamentales du jugement qui fondent ces deux types de connaissance.

Chronologiquement, les premiers jugements qui se présentent sont des jugements *directs,* portant sur le monde sensible : « Ceci est blanc. » Si de tels jugements sont toujours contingents – leur contenu dépendant d'une perception sensible et n'étant aucunement nécessaire au jugement en tant que tel – leur forme, cependant, est soumise à diverses nécessités : celles, fondamentales, de tout jugement en tant que jugement, et celles, supplémentaires, de la sensibilité qu'ils mettent en œuvre. Sur ces deux types de nécessité s'établiront les deux types de rétorsion évoqués au début du paragraphe précédent.

Les jugements directs, envisagés quant à leur contenu explicite (contingent), fourniront la base fondamentale des sciences expérimentales ; mais les mêmes jugements, envisagés quant à leur forme nécessaire, fourniront l'un des points de départ possibles de la métaphysique. Et ceci par le biais des jugements *réflexes,* dont l'objet est précisément constitué par les nécessités inhérentes aux premiers jugements (directs), comme à tous les jugements ultérieurs (réflexes). Un tel objet n'est pas une pure forme vide, sans contenu : il a bien un contenu véritable, mais d'un type particulier, non phénoménal, il est bien l'objet d'une *intuition,* non point sensible, mais intellectuelle (transcendantale) : il s'agit identiquement des premiers principes de la connaissance. Comme nous

l'avons vu ci-dessus, ce sont les nécessités constitutives de *l'acte* même d'affirmer, si intimes et si spontanées que nous les utilisons à tout moment sans même nous en apercevoir.

La métaphysique aura donc le double privilège d'être implicitement présupposée par tout homme en acte de parler et de disposer d'une méthode de vérification plus sûre et plus certaine que celle de n'importe quelle science dite exacte, puisqu'elle repose sur des nécessités irréfragables : chez elle, la critique est sur son propre terrain, celui des jugements réflexes.

III. - Les fondements de la métaphysique [19]

1. *Les deux points de départ possibles*

L'analyse du jugement, que nous venons d'esquisser, constitue pour Isaye l'un des points de départ possibles de la métaphysique, celui qu'il a presque exclusivement exploité, parce qu'il est le seul à permettre un usage systématique de la rétorsion ; l'autre point de départ possible, selon lui, est l'analyse de l'acte moral, ou l'attrait du bien moral transcendant tout bien phénoménal. C'est évidemment le point de départ de la « Raison pratique » chez Kant ; à ce niveau, une seule rétorsion serait possible dans le dialogue, suffisante il est vrai pour établir la réalité du bien moral : elle concerne la double obligation de la sincérité chez le locuteur et de la confiance chez l'auditeur, condition indispensable de tout dialogue véritable. Le P. Isaye n'envisage aucun autre point de départ, comme par exemple celui du Beau – après le Vrai et le Bien –, qui est celui de la métaphysique de Balthasar, sous-jacente à son esthétique théologique, *La Gloire et la Croix* [20].

Fidèle à la voie tracée par Scheuer, Isaye édifie donc sa métaphysique sur le premier des points de départ possibles, l'analyse du jugement comme jugement. Et comme nous l'avons vu, elle est tout entière immanente à son point de départ, à travers le premier principe abstrait, le principe d'objectivité, mis en œuvre dans tout jugement posé par qui que ce soit [21]. Tout le travail du métaphysicien ne consistera qu'à expli-

19. Voir, p.ex., *Le privilège de la métaphysique,* dans *Dialectica, Revue internationale de Philosophie de la Connaissance* 6 (1952) 30-52.

20. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit,* III, 1, *Im Raum der Metaphysik,* Einsiedeln, Joannes Verlag, 1965 ; en traduction française : *La Gloire et la Croix,* IV, *L'Espace de la métaphysique,* Paris, Aubier, 1981 ; G. Isaye excluait un tel point de départ, lié selon lui à la sensibilité.

21. Cf. P. SCHEUER : « La métaphysique existe tout entière, *in actu exercito,* dans tout homme qui pense » (*art. cit. supra* n. 6.1. p. 333).

citer l'implicite, à exprimer en formules – aussi claires que possibles ! – ce qui est *exercé* dans toute connaissance humaine.

2. *L'objet de la métaphysique*

L'objet propre de la métaphysique, selon la formule classique, c'est l'être en tant qu'être. Cela ressort immédiatement de l'épistémologie du P. Isaye. Car le principe d'objectivité est la forme même du jugement comme jugement [22] : si l'on fait abstraction de ses déterminations particulières (tel sujet et tel prédicat), tout jugement se caractérise par l'assertion de vérité qu'il comporte, « c'est ainsi », donc par la conformité postulée de ce qui est affirmé et de la réalité objective, ou plus généralement de l'affirmable et de l'être, abstraction faite de toute limite. Tel est précisément l'objet formel de l'intelligence, ou faculté posant des jugements : le corrélat nécessaire de l'affirmation en tant qu'affirmation, c'est-à-dire l'affirmable en tant qu'affirmable, ou l'intelligible en tant qu'intelligible, c'est identiquement l'être en tant qu'être, abstraction faite de toute limite.

L'objet propre de la métaphysique générale, ou ontologie, est donc en fait l'objet formel de notre intelligence – et c'est pourquoi la métaphysique sera immanente à tout savoir humain, comme sa forme fondamentale. Autrement dit, l'affirmation de l'être, qui constitue le cœur de la métaphysique, est réellement – mais implicitement – exercée en tout jugement. Réciproquement, l'être en tant qu'être est acte de tout ce qui est en tant qu'il est, et forme de tout ce qui est affirmable en tant qu'il est affirmable. Il y a identité de fait – bien que limitée –, mise en œuvre dans toute affirmation, entre le réel et l'intelligible.

Fidèle à son point de départ critique, la métaphysique d'Isaye est donc d'abord une métaphysique de l'acte d'affirmer ; mais, conformément aux exigences découvertes du principe d'objectivité, cette métaphysique se fait immédiatement *réaliste* et rejoint la définition traditionnelle de « la science de l'être en tant qu'être ».

Mais l'objet général de la métaphysique, l'être en tant qu'être, va se différencier selon les modes d'être existant réellement : les étants finis en général – l'homme en particulier – Dieu. On retrouve la division traditionnelle en cosmologie – anthropologie – théologie naturelle.

---

22. Cf. P. SCHEUER, *art. cit. supra* n. 6.1, p. 450 : « Etant la forme même du jugement, le principe d'identité est affirmé dans n'importe quelle connaissance. »

3. *La cosmologie* [23]

Je découvre la structure ontologique des êtres naturels à travers leur relation avec l'être fini que je suis, « moi », comme identité active – mais non adéquate – du réel et de l'intelligible, premier principe concret pour moi de la connaissance. La cosmologie peut alors se diviser en trois sections bien distinctes :

a. Une partie *déductive* ou purement analytique, déployant les virtualités du principe d'objectivité : on découvre ainsi la complexité réelle de tout étant fini, qui n'est autre que la composition d'acte et de puissance de l'aristotélisme et, pour les êtres corporels, la composition de matière et de forme, permettant de rendre compte des changements substantiels ; pareillement, la thèse classique de l'individuation par la matière première, principe d'indétermination et d'inintelligibilité, nécessairement actuée par une forme intelligible pour constituer avec elle cette identité *inadéquate* du réel et de l'intelligible qui est caractéristique des étants finis matériels ; la thèse de l'activité des corps, en vertu du principe d'analogie, qui « relie » entre eux tous les êtres et qui est lui-même une forme dérivée du principe d'objectivité (tout être est dans la mesure où il est « actif », c'est-à-dire selon la mesure d'actualité qui lui revient) ; et enfin la thèse selon laquelle tous les corps ensemble constituent un et un seul univers.

b. Une partie *intuitive*, assez limitée à vrai dire : il s'agit de l'interprétation métaphysique immédiate (non inductive) de certains éléments *nécessaires* de l'opération sensitive, ou équivalemment de la saisie intuitive de la convertibilité entre telle détermination sensible et la détermination intelligible correspondante. Ceci résulte de l'unité du composé humain, où les mêmes éléments peuvent être saisis selon deux contenus de conscience différents, à savoir par l'intelligence et par la sensibilité. Il s'agit en fait de la connaissance et de l'appétit inhérents à la sensibilité ; une correspondance intuitive s'établira entre l'appétit inhérent sensible et le bien intelligible, et une autre entre l'*extériorité* réciproque du sujet et de l'objet dans la connaissance sensible et leur *distinction* dans et par l'intelligence.

c. Une partie *inductive*, qui est de loin la plus importante – bien que la moins immédiate – de la cosmologie : il s'agit ici à proprement parler de la philosophie de la nature, fondée sur l'interprétation métaphysique inductive du sensible et supposant donc tout l'acquis des

23. Cf. *Les sciences positives et les trois sections de la cosmologie*, dans *Analecta Gregoriana* 67 (1954) 173-184.

sciences positives : nous y reviendrons plus bas lorsque nous envisagerons les relations réciproques entre les sciences et la métaphysique. Cette cosmologie inductive constitue un apport personnel capital du P. Isaye.

4. *L'anthropologie (ou psychologie rationnelle)*

L'homme est un être d'une complexité étrange : si, comme tous les étants finis, il est composé d'acte et de puissance, si de plus il a la structure réellement complexe de tous les êtres corporels, son « principe vital » — son âme rationnelle — n'est pas seulement la forme de son corps ; étant doué de conscience et de liberté, il possède encore une réalité « spirituelle ». La spiritualité de l'âme humaine peut s'établir de différentes manières, dans le cadre de cette épistémologie. On peut partir de l'existence de l'obligation morale, dans l'ordre du bien, qui suppose la liberté ; et l'on a vu que le devoir de sincérité dans le dialogue peut être défendu par rétorsion. Or qui dit liberté dit nécessairement transcendance à l'égard des lois physiques, et donc spiritualité. On peut également partir, comme Isaye le faisait de préférence, de l'analyse du jugement comme jugement ; l'homme peut justifier les premiers principes de sa connaissance : il sait qu'il sait. Or aucun édifice purement matériel, entièrement soumis aux lois physiques, ne saurait sans contradiction rendre raison de ses premiers principes, comme il ressort particulièrement de l'étude de la cybernétique [24]. Un robot, par exemple, ne saurait justifier l'induction, qui fonde les lois physiques sur lesquelles repose tout son fonctionnement, sans présupposer ces mêmes lois physiques et donc le principe de l'induction ; toute sa « justification » ne serait dès lors qu'un parfait cercle vicieux.

Ceci rejoint d'ailleurs les conclusions du théorème de Gödel en logique formelle, selon lesquelles aucun système formel — auquel peut être assimilé le fonctionnement d'un système matériel — ne saurait établir validement sa propre non-contradiction. Or la critique a établi que l'homme, lui, le fait légitimement ; il ne peut donc se réduire à un édifice purement matériel, ni ses premiers principes aux axiomes d'un système formel. Il y a dès lors en lui une réalité transcendant celle de l'univers matériel et que nous appellerons très classiquement « spirituelle », parce qu'elle a immédiatement accès au plus concret de l'être.

24. Cf. *Les robots et l'esprit*, cit. *supra* n. 10.

5. *La théologie naturelle* [25]

Sur ce point, Isaye reprend sous une forme rigoureuse l'argument de Maréchal, en répondant aux critiques qu'il avait suscitées. Comme son prédécesseur, Isaye s'attache à démontrer l'existence de Dieu dans la ligne de la deuxième voie thomiste, comprise en un sens assez large, en partant de la finalité réelle de l'intelligence, véritable « cause efficiente » de notre dynamisme intellectuel, et réfute de cette manière l'objection agnostique formulée par Kant. Il utilise bien sûr le procédé de la rétorsion. En fait, deux schémas parallèles sont esquissés : celui de l'obligation morale ou de la finalité de la volonté, et corrélativement celui-là même de la finalité de l'intelligence, auquel il s'attache plus particulièrement.

On procède en six étapes bien distinctes, que nous nous contenterons ici d'évoquer :

a. On part du *fait* de l'intellection, de « l'affirmation *réelle* que je dois faire relativement à l'existence d'un objet » (quelconque) : cf. le principe d'objectivité.

b. On établit qu'il y a une finalité dans l'intelligence, pour laquelle tout acte de connaissance est réellement un bien. (C'est pourquoi l'on questionne dans l'espoir d'obtenir une réponse !)

c. On exclut le *processus in infinitum* dans la finalité de l'intelligence, qui empêcherait toute finalité réelle dans l'exercice de celle-ci.

d. On établit que l'objet formel de l'intelligence, c'est l'être en tant qu'être, abstraction faite de toute limite (cf. supra).

e. On établit que la fin dernière de l'intelligence, préfigurée dans son objet formel, ne peut dès lors inclure aucune limite, mais ne peut pas non plus, comme « objet » concret, faire seulement abstraction (précisive) de la limite : c'est donc l'Etre infini, s'il existe.

f. On montre que, la fin dernière de l'intelligence ne pouvant être contradictoire, l'Etre infini n'est pas contradictoire et que, par conséquent, c'est la proposition athée « l'Etre infini n'existe pas » qui est contradictoire, puisque son sujet, non contradictoire, inclut toute perfection, y compris la toute première, l'existence ! Et donc Dieu existe.

Paraphrasons librement cette preuve.

Tout homme en acte de parler ou d'écrire affirme, implicitement mais réellement, la vérité du principe d'objectivité : il établit ainsi concrètement la validité de la connaissance. Or celle-ci serait invalide et

25. Cf. *art. cit. supra* n. 5 et résumé dans *La métaphysique des simples*, dans *NRT* 82 (1960) 673-698, p. 696.

même contradictoire si la fin dernière de l'intelligence n'était pas l'Etre infini, ou si celui-ci – comme le voudrait Sartre, par exemple – était contradictoire. Donc tout homme qui affirme (quoi que ce soit) affirme implicitement – *in actu exercito* – que l'Etre infini n'est pas contradictoire, et donc qu'il existe, puisque par hypothèse il comporte toutes les perfections ontologiques, dont la première est précisément l'existence, fondement de toutes les autres.

Donc l'athée, dans l'acte même où il nie l'existence de Dieu, pose une contradiction exercée. Et il en est de même de l'agnostique qui affirme : « Je ne sais pas si Dieu existe », puisque dans son acte d'affirmer, il pose implicitement l'existence de Dieu comme strictement nécessaire et, dès lors, comme certaine.

Nous sommes donc partis d'une réalité « expérimentale », celle de l'intellection ou de l'acte d'affirmer, et, par simple approfondissement de toutes les virtualités incluses dans ce fait, nous en sommes arrivés à une Réalité originaire et fondatrice, celle de l'existence de Dieu. Ce qui me fait penser à cet aphorisme de Jean Bastaire : « Non pas incarner l'abstrait, mais approfondir le concret jusqu'au spirituel [26]. »

IV. - Les rapports réciproques entre la métaphysique et les sciences positives [27]

1. *Hétérogénéité stricte*

Dans une telle épistémologie aucune confusion n'est possible entre les sciences et la métaphysique : leurs points de départ, leurs objets et leurs méthodes propres garantissent entre elles une *hétérogénéité stricte.* On l'a vu clairement : le point de départ des sciences se situe dans les jugements directs portant sur l'expérience sensible, quant à leur contenu pour les sciences expérimentales, et quant à leur forme particulière et abstraite pour les sciences déductives (les nécessités inhérentes à la sensibilité). Par contre, le point de départ de la métaphysique se situe dans les nécessités du jugement en tant que jugement. Toutes ces disciplines, il est vrai, ont l'être pour objet, mais selon des déterminations rigoureusement différentes : seule la métaphysique étudie l'être en lui-même, en tant qu'être ; les sciences l'appréhendent en tant qu'il se manifeste à

26. J. BASTAIRE, *Court traité d'innocence,* Paris, Lethielleux ; Namur, Culture et Vérité, 1977.

27. Cf. *art. cit.* n. 9 ; c'est dans ce domaine que l'apport personnel du P. Isaye est sans doute le plus important.

la sensibilité, qui lui demeure extérieure. Phénomène et noumène sont nettement distingués et irréductibles l'un à l'autre. Ceci constitue pour le P. Isaye un apport positif important de la critique kantienne.

2. *Interaction légitime sans cercle vicieux*

Mais si aucune confusion ne peut avoir lieu, une séparation radicale sans contacts possibles, comme la postule Kant (séparation entre raison pratique et raison théorique, noumènes rejetés dans l'inconnaissable pour cette dernière), n'est pas davantage conciliable avec l'épistémologie de Gaston Isaye. Bien au contraire, une double interaction, légitime et même nécessaire, va se présenter entre les deux disciplines.

Tout d'abord, et selon l'expression même de Pierre Scheuer, reprise par Isaye, la métaphysique est « immanente *per modum formae* au savoir scientifique, à la manière dont l'âme est immanente au corps » [28]. Nous avons déjà vu qu'elle est immanente à toute connaissance humaine, puisqu'elle ne fait que déployer les virtualités du principe d'objectivité, forme même de tout jugement ; mais ce sera vrai à un titre particulier pour la connaissance scientifique, qui tâche elle aussi, en son ordre, d'unifier systématiquement le savoir, d'introduire l'unité de l'esprit dans la diversité sensible. Cette unification, certes, ne sera jamais achevée dans l'ordre de la science, la multiplicité inhérente à l'ordre sensible demeurant irréductible. La volonté d'unification, la recherche même de l'intelligibilité au sein de ce qui en paraît d'abord dépourvu, reste cependant l'empreinte formelle de la métaphysique au cœur de la démarche scientifique. Et c'est cette immanence qui va permettre à la métaphysique, et à elle seule, de fournir à la science la justification critique de ses points de départ.

Mais réciproquement, et ceci est propre au P. Isaye, la science fournira à la métaphysique le matériau d'une interprétation métaphysique inductive du sensible : c'est la cosmologie inductive, ou philosophie de la nature, que nous avons évoquée dans la section précédente et dont nous indiquerons pour conclure les lignes directrices.

On voit que l'apport des sciences positives à la métaphysique est d'un tout autre ordre que l'apport de la métaphysique aux sciences, et que la réciprocité qui existe entre elles est ainsi à l'abri de tout cercle vicieux.

---

28. P. Scheuer, *art. cit.*, p. 64, n. 334.

3. *Fondements des sciences déductives*

Les fondements de la logique formelle précèdent ceux des mathématiques comme ceux des autres sciences positives. Concernant la structure interne du raisonnement, ils découlent directement de la critique générale ou logique majeure et peuvent être défendus par rétorsion : ils sont constitués de jugements réflexes, qui les apparentent à la méthode même de la métaphysique [29].

La logique mineure, sous sa forme aristotélicienne classique [30], sera donc présupposée dans la justification critique des points de départ des diverses sciences positives.

En ce qui concerne les mathématiques, Isaye envisagera successivement, selon une division traditionnelle, la science du nombre, la géométrie et la cinématique [31]. Contentons-nous d'évoquer brièvement les fondements de l'arithmétique.

Tout nombre naturel peut être défini comme le *terminus ad quem* d'une opération élémentaire « + 1 » appliquée à un autre nombre naturel connu au préalable. Comme le *processus in infinitum* ne permet d'arriver à aucune définition véritable, il y aura nécessairement un nombre naturel indéfinissable ; on l'appellera « 1 » par convention [32]. Mais alors toute la science du nombre reposerait-elle sur des conventions arbitraires ? Certes non, car ce nombre indéfinissable, comme ces opérations élémentaires successives que nous lui faisons subir, nous en avons une *intuition* légitime. D'abord une intuition d'ordre « nouménal » dans un jugement quelconque à sujet singulier et à prédicat universel : la singularité du sujet nous donne l'intuition de l'unité, et l'application possible du prédicat – universel en droit – à un autre sujet, celle d'une opération « + 1 » qui lui serait applicable. L'application réelle du prédicat à un autre sujet, quand elle a lieu, permet de poser catégoriquement le *terminus ad quem* de cette opération, et ainsi de suite.

Mais l'arithmétique au sens strict n'est pas d'ordre nouménal et doit être fondée sur les jugements directs, comportant une nouvelle intuition, d'ordre spatio-temporel.

---

29. Ainsi le principe du syllogisme, p. ex., appartient déjà à la critique générale ; cf. *La logique scolastique devant ses récents adversaires,* dans *Bijdragen* 13 (1952) 1-30 et *Logique scolastique et logique moderne, ibid.* 14 (1953) 349-362.

30. Cette logique « classique » est nécessairement compatible avec toute logique formelle cohérente, comme l'établit Isaye dans les articles cités à la note précédente.

31. Science du pur mouvement, donc de l'espace et du temps, qui, contrairement à la dynamique – laquelle fait intervenir le concept de masse –, n'appartient pas vraiment à la physique, science inductive : toute la cinématique, comme la géométrie, peut être élaborée *a priori.*

32. Cf. l'échec des Bourbaki à définir formellement l'unité.

La numération sera fondée alors sur l'intuition des « places », abstraction faite de tout objet pouvant les occuper, intuition directement liée à la forme spatio-temporelle de notre sensibilité. Un autre type de rétorsion sera possible ici, mais seulement dans le dialogue, utilisant les nécessités inhérentes à notre sensibilité, sur lesquelles se fondent précisément les sciences déductives, abstraction faite de tout contenu empirique.

4. *Fondements des sciences expérimentales*

La méthode des sciences expérimentales dépend encore des nécessités *a priori* de notre sensibilité. Mais leur objet ou leur contenu ne sera donné qu'*a posteriori,* par l'expérience. Trois opérations essentielles constituent la démarche des sciences de la nature, que le P. Isaye s'attachera à fonder successivement : l'expérience sensible au point de départ ; l'induction de lois physiques à partir d'un certain nombre de faits homogènes entre eux ; la constitution de théories synthétisantes [33]. Son effort a porté principalement sur l'induction et c'est à ce point capital, auquel il a apporté une contribution décisive, que nous nous arrêterons un moment.

Mais il lui faut d'abord établir l'objectivité de l'expérience sensible. Cette objectivité vaut pour les jugements directs, en leur ordre : s'il y a des illusions d'optique – comme il existe des assertions erronées – il y a aussi des expériences légitimes. Une rétorsion dans le dialogue permet de défendre ce point contre l'objectant hypercritique. Mais cette objectivité est imparfaite, car notre sensibilité marque nécessairement de son empreinte subjective le contenu de l'expérience sensible.

Autrement complexe est la question de l'induction. Comment, à partir d'expériences particulières en nombre nécessairement limité, passer légitimement à une loi universelle ? La difficulté de la question est bien soulignée par l'adage scolastique : *E vero sequitur verum ; e falso sequitur quodlibet* [34]. Donc, si d'une loi hypothétique on déduit un certain nombre de valeurs d'une variable conformes à l'expérience, cela ne veut pas encore dire que la loi soit correcte. Et cependant, les sciences

33. Isaye reprend ainsi l'analyse de Maréchal, mais là où ce dernier ne voyait pas de justification critique, il a fourni précisément une telle justification, grâce à des rétorsions de type particulier, dans le dialogue.

34. Du vrai, on ne peut déduire légitimement que du vrai ; mais du faux, on peut déduire n'importe quoi !

expérimentales reposent tout entières sur de telles lois, qui ne peuvent être établies que par induction [35].

Les scientifiques reconnaissent habituellement leur impuissance à justifier l'induction ; et cependant la science « fonctionne », et elle l'utilise sans cesse. Peut-on se contenter de cette « justification » pragmatique ? « Cela marche, et on ne sait ni pourquoi, ni comment. » Voilà, ce semble, une attitude bien peu scientifique, et en tout cas non critique ! Cela ferait reposer tout l'édifice de la science sur des sables mouvants... L'exigence humaine d'intelligibilité va nécessairement au-delà ; certes, la science elle-même n'en saurait rendre compte, mais, précisément pour cette raison, la critique doit se mettre à l'œuvre [36].

Le P. Isaye fournit trois arguments parallèles pour justifier l'induction, tous trois fondés sur la rétorsion. Contentons-nous d'évoquer le plus simple d'entre eux. Considérons un dialogue où un adversaire de l'induction me fait part de son objection. L'induction étant le seul moyen de déceler l'existence d'une loi physique, nier sa validité revient à nier l'existence de lois physiques décelables. Cependant, l'objectant va me faire connaître son objection moyennant un certain nombre de signes oraux ou écrits. Mais s'il n'y a pas de lois physiques décelables, comment ces signes pourront-ils être correctement produits (puis perçus), dans le monde physique, par les moyens adaptés qu'il met en œuvre à cet effet (mouvements musculaires, etc.), en prévoyant

35. La critique poppérienne de l'induction ne rend aucunement compte des sciences expérimentales. Sa théorie de la « réfutabilité » (*falsifiability*) est intéressante pour l'établissement des *théories* physiques ; mais elle méconnaît la distinction essentielle entre lois et théories, lesquelles présupposent en fait la connaissance des lois, dont seule une justification critique de l'induction saurait rendre compte. Cf. K. POPPER, *La connaissance objective*, trad. C. BASTYNS, Bruxelles, Ed. Complexe, 1978 ; voir, en particulier, p. 11-42.

36. Nous ne connaissons pas, à ce jour, de justification claire et démonstrative de l'induction en dehors de celle que, grâce à la méthode de la rétorsion, G. Isaye a pu élaborer. Si Carnap, par exemple, admet, contrairement à Popper, la validité de l'induction, ramenée à la « probabilité logique » et au degré de confirmation (expérimentale) que peut recevoir une hypothèse, il semble bien se fonder de manière implicite sur la constatation, *inductivement* généralisée, de la « réussite » d'un certain nombre d'inductions, tant en science expérimentale que dans la vie courante. Cela étant, il construit un algorithme précis qui ouvre la voie à la description des bonnes conditions d'utilisation de la méthode inductive et des résultats qu'on en peut attendre, moyennant un usage correct du calcul des probabilités ; Isaye reconnaissait d'ailleurs l'avantage de ce type d'argument quant à l'énonciation possible des « règles de l'induction » (cf. *art. cit. supra* n. 9, p. 743). Mais ce faisant, Carnap – tout comme les scientifiques eux-mêmes – se fonde implicitement sur une intuition correcte, mais qu'il n'explicite pas et dont il ne donne en aucune manière la justification critique ; cf. R. CARNAP, *Logical Foundations of Probability*, London, Routledge and Kegan Paul, 1951 ; voir spécialement le ch. IV, The Problem of Inductive Logic, p. 161-292 ; pour un exposé non technique, voir ID., *Les fondements philosophiques de la physique*, trad. J.M. LUCCIONI et A. SOULEZ, Paris, A. Colin, 1973, p. 11-46.

– par induction ! – le résultat escompté ? Or, dans l'acte même où il objecte, mon adversaire admet implicitement que son objection me parviendra valablement, et donc il concède *in actu exercito* la validité de l'induction [37].

La simplicité étonnante de cette démonstration, s'agissant d'une question si difficile, peut déconcerter certains esprits. Mais n'est-ce pas, comme le disait le P. Scheuer, la simplicité même de la métaphysique qui la rend si impénétrable pour un grand nombre [38] ? Et ne passe-t-on pas souvent à côté de la solution d'un problème complexe, faute d'en avoir vu la profonde simplicité ?

Bien entendu, la science ne doit pas attendre d'avoir une telle justification pour pouvoir faire des inductions valides ; ici encore, la démarche du scientifique était légitime dès l'abord, puisque fondée sur des nécessités immédiatement saisies par intuition – et sur ce point la science expérimentale rejoint d'ailleurs, à la précision près, la pratique la plus courante de l'homme de la rue ; le philosophe se contente d'en donner après coup la justification spéculative, explicitant l'implicite.

5. *La philosophie de la nature* [39]

Une fois les fondements des sciences justifiés de cette manière, peut apparaître la possibilité, sinon la nécessité, de cette discipline apparemment « mixte » que constitue la philosophie de la nature, s'appuyant à la fois sur les acquis des sciences positives et sur la réflexion métaphysique. Mais il ne s'agit nullement d'un genre hybride ou du mélange contre nature de deux disciplines hétérogènes : nous avons vu que, informant les sciences positives, la métaphysique leur demeure imma-

37. Ceci ne dit pas encore, bien entendu, *quand* une induction sera légitime et quand elle ne l'est pas ; on sait seulement, à présent, que le *principe* de l'induction est légitime, car il appartient aux nécessités inhérentes, non certes à l'affirmation comme telle, mais au dialogue intramondain. De même, la justification du principe du tiers-exclu ne dit pas encore quand celui-ci est correctement appliqué ! Mais, dans ce dernier cas, les règles de la logique mineure suffiront à en déterminer la bonne application ; par contre, dans le cas de l'induction, ce seront d'abord les principes méthodologiques inhérents à la critique *interne* des différentes sciences expérimentales qui pourront fournir les critères d'un usage légitime de l'induction, dont la validité de principe est à présent établie. Quant aux règles générales de la « logique inductive » de Carnap (cf. note précédente), elles peuvent servir de guides pour l'établissement des règles particulières propres aux différentes sciences.

38. Cf. P. SCHEUER, *art. cit.* n. 6.1, p. 333 : « C'est de l'extrême simplicité de la métaphysique, demandant à être embrassée d'un seul regard pour apparaître dans son aveuglante évidence, que provient la principale difficulté de cette science, au point de la rendre inaccessible à la plupart des esprits. »

39. Cf. *Métaphysique réflexive et philosophie de la nature*, dans *Revue Internationale de Philosophie* n° 36 (1956) 174-202.

nente, et rien n'empêche qu'elle reçoive d'elles de nouveaux éclairages. En effet, une *induction* d'un type particulier va nous permettre de réaliser légitimement une interprétation métaphysique du sensible. Contrairement à la déduction, l'induction peut effectivement passer d'un ordre donné à un autre qui lui est hétérogène. Le point de départ sera la correspondance, inductivement découverte, entre telles données de l'expérience sensible (externe) et une expérience intérieure, réflexive, d'ordre métaphysique.

La première thèse sera celle de l'intersubjectivité. La reconnaissance « animale », par l'homme, de ses congénères phénoménaux — fondée sur l'expérience sensible d'une similitude externe — sera ainsi mise en relation avec l'expérience interne de la capacité proprement humaine d'affirmer une objectivité, de poser un être en tant qu'être. Le discernement d'une *intention* sous-jacente à tel comportement humain, au langage articulé par exemple, se fait de manière analogue : seule une induction de type métaphysique nous permet de passer d'un ensemble phénoménal de signes à une intention (nouménale) qui les transcende. Cette thèse peut être défendue par une rétorsion dans le dialogue, face à l'objectant qui entend bien me communiquer son intention d'objecter, moyennant l'usage de signes sensibles !

A partir de là, on pourrait dégager les critères phénoménaux d'une *finalité* métaphysique plus générale, par exemple dans le comportement animal ou dans d'autres faits naturels, en utilisant le principe de l'analogie de l'être, après avoir établi la hiérarchie des êtres naturels. On pourrait définir pareillement l'*individualité* métaphysique, reconnue tout d'abord au niveau humain, ainsi que la dépendance ou la causalité métaphysique en général.

Les possibilités ainsi ouvertes à la philosophie de la nature par l'épistémologie de Gaston Isaye nous paraissent considérables ; lui-même en a tracé quelques lignes directrices, qui demandent à être exploitées davantage. Ce n'est pas le moindre mérite ni le moindre paradoxe de cette critique d'inspiration largement kantienne d'avoir à nouveau ouvert toutes grandes les portes à une telle cosmologie rationnelle, dont beaucoup croyaient les issues barrées depuis la « Critique de la Raison pure » !

V. - Apports principaux du P. Isaye

Après ce rapide parcours nous pouvons tâcher de cerner les principaux apports de Gaston Isaye relativement à ses devanciers, au premier rang desquels figurent Pierre Scheuer et Joseph Maréchal.

A. Quant à la méthode, nous avons pu voir la généralisation de l'usage de la *rétorsion* pour défendre toutes les nécessités inhérentes à l'acte d'affirmer ; Isaye a poussé très avant la discussion sur ce procédé, et, en un temps d'incertitudes, voir de doute généralisé, il nous fournit ainsi un instrument de vérification particulièrement efficace qui permet de fonder solidement la métaphysique, l'anthropologie et la cosmologie.

B. Quant aux résultats obtenus, Isaye a réalisé une percée importante, encore que beaucoup trop méconnue, sur trois points décisifs :

1. En montrant comment la métaphysique – entendez une épistémologie métaphysique – permet de justifier critiquement les points de départ des sciences déductives et expérimentales, et tout particulièrement en fournissant enfin une justification cohérente de l'*induction.*

2. En indiquant comment l'interprétation métaphysique du sensible, sur base d'une induction de type particulier, permet de réaliser légitimement une *philosophie de la nature* qui tienne compte de l'ensemble des données de la science, autant que des exigences critiques les plus rigoureuses.

3. Enfin, en relevant le principal défi de la robotique et de l'informatisation, par la mise en évidence, relativement à toutes les prouesses de la cybernétique – réalisées ou potentielles –, de la marque irréductible et inaliénable de l'esprit humain, qu'on ne saurait sans contradiction assimiler au pur produit d'un système matériel.

C. Quant à la voie ainsi ouverte, elle devrait permettre à tout le moins :

1. de renouveler en profondeur le dialogue avec les scientifiques, sur base du respect mutuel des compétences propres à chaque discipline, dans un égal souci de rigueur et de vérité, où chacun apporte sa pierre irremplaçable à l'unique édifice de la connaissance ;

2. du sein même de ce dialogue, de faire surgir une nouvelle philosophie de la nature apportant des réponses fermes et fondées aux grandes questions cosmologiques que se posent les hommes de notre temps – au premier rang desquels figurent justement les scientifiques –, questions aussi vastes et complexes que celles de la finalité, de l'origine et de la constitution progressive de l'univers, de l'unité de tous les êtres naturels au sein d'un ensemble organisé, ou de l'émergence de nouvelles structures.

Tout ceci demeure à l'état de pistes, déjà balisées certes, mais qu'il faudra encore approfondir considérablement pour les mener à bien.

Certaines questions restent entièrement ouvertes, auxquelles il est peut-être plus difficile de voir se dessiner une réponse : comment arti-

culer cette démarche, rigoureuse et vigoureuse, avec les principaux courants de la philosophie contemporaine, souvent bien éloignés de ses préoccupations ? Comment voir la « sympathie » profonde qui unit des voies apparemment si divergentes ? Comment rendre raison des autres points de départ possibles de la métaphysique, qui, sans bénéficier de la même méthode critique, n'en ont pas moins leur légitimité propre ? En particulier, quelle place pourrait-on reconnaître, du sein de cette perspective critique, à une esthétique fondamentale où le Beau – qui apparaît lié à notre troisième faculté, trop souvent oubliée, la mémoire ! – pourrait servir de lieu d'ancrage et de réconciliation pour la quête intellectuelle du Vrai et la quête volontaire du Bien [40] ? Toutes ces questions sont aujourd'hui sans réponse, mais il n'était peut-être pas inutile de les poser pour finir, afin de donner matière à plus ample réflexion et de ne pas prêter à croire que tout soit résolu.

Mais en dépit des interrogations qui demeurent, de très solides jalons ont été posés par G. Isaye ; une méthode sûre et de fermes points de repère sont livrés aux hommes qui cherchent à s'orienter dans le désarroi intellectuel de cette fin de millénaire, refusant d'abdiquer dans leur quête d'une vérité qui, loin d'ignorer la science, la déborde et la fonde tout à la fois. Celui que Moleski a appelé « le maître de la rétorsion » [41] nous démontre par là que l'affirmation de l'être et les sciences positives, bien loin de se contredire, s'appellent mutuellement au sein d'un dialogue fécond, qui doit nous permettre de retrouver enfin les voies de l'harmonie du savoir et, plus profondément encore, de découvrir à nouveau la Beauté étonnante du monde qui nous est donné.

B-1150 Bruxelles Marc LECLERC, S.J.
Rue du Collège Saint-Michel, 60

Sommaire. – Gaston Isaye, disciple de Pierre Scheuer et de Joseph Maréchal, a réalisé une épistémologie métaphysique d'une rare cohérence. Il a systématisé la méthode aristotélicienne de la rétorsion pour défendre contre toute objection l'ensemble des premiers principes de la connaissance. Il a analysé particulièrement les rapports entre la métaphysique et les sciences ; il établit ainsi d'une part la justification critique des fondements des sciences positives, résolvant entre autres le problème de l'induction, et d'autre part la légitimité d'une philosophie de la nature. Mais il a également fourni les bases d'une théologie naturelle et d'une anthropologie rationnelle rigoureuses.

40. Voir en particulier la démarche amorcée par Ph. CASPAR, *Le problème de l'individu. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, Paris, Lethielleux ; Namur, Culture et Vérité, 1985.

41. M.X. MOLESKI, *op. cit.* n. 2, p. 82.