

Monseigneur Maurice Dionne

Professeur titulaire
à la Faculté de philosophie
de l'Université Laval
Québec

LA NECESSITE DE LA LOGIQUE
EN REGARD DE CHACUNE DES
VERTUS INTELLECTUELLES

Tome I: La nécessité de la
logique en regard des vertus
intellectuelles spéculatives

(Cours donnés de septembre
à novembre 1977)

Notes rédigées par

Louis Brunet

TOUS DROITS RESERVES
LA SOCIETE D'ETUDES ARISTOTELICIENNES

1984

AVERTISSEMENT

Les présentes notes ont été rédigées à l'aide d'enregistrements faits lors des cours mêmes de Monseigneur Dionne. Elles s'efforcent de reproduire le plus fidèlement possible l'enseignement de Monseigneur Dionne, afin de le rendre accessible à tous ceux qui s'y intéressent. Monseigneur Dionne n'a cependant ni relu ni corrigé le texte définitif. En conséquence, les présentes notes sont publiées sous l'entièvre responsabilité de Louis Brunet.

Ont collaboré à ces notes:

Dépôt légal: 2e trimestre, 1984
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
I.S.B.N.: 2-920497-00-6

P R O E M E

A. Utilité.

Les cours que nous commençons ne seront pas des cours à caractère particulier, c'est-à-dire que l'on ne s'y proposera pas l'étude d'un traité particulier ou de problèmes particuliers à l'un ou l'autre traité logique. Nous parlerons plutôt de certaines questions qui sont de nature à projeter quelque lumière universelle et apte, par conséquent, à engendrer et développer la fermeté du jugement et du discernement en logique. Nous examinerons de près certains principes fondamentaux sans lesquels l'intelligence risque fort, en logique, de se perdre dans la multiplicité et la confusion.

On ne se prévaut jamais trop contre un tel risque. Et spécialement en ce qui concerne la logique. Car s'il y a une discipline qui comporte multiplicité et variété, c'est bien la logique. C'est même au point que quelqu'un pourrait posséder de manière assez poussée l'intelligence d'un traité et cependant n'être pas capable de se mouvoir dans un autre traité. C'est ainsi par exemple que le même mot peut changer de signification logique d'un traité à l'autre. Voilà qui peut devenir une très importante source de confusion. Le mot *accident*, entre beaucoup d'autres, a un sens très précis dans l'*Isagogè* et dans le traité des *Prédicaments*, mais possède un sens très différent quand on arrive aux *Réfutations Sophistiques*. Si l'on n'est pas très nettement averti de ce point, on a beau avoir reçu un très bon enseignement sur les premiers traités, cela ne garantit aucunement que l'on se meuvra convenablement dans les *Réfutations Sophistiques*. Et les cas de ce genre sont multiples.

Cette diversité et cette multiplicité des traités logiques, que l'on vient d'exemplifier, fait que ce genre de cours à caractère universel que nous nous proposons convient particulièrement à cette discipline. Les traités logiques sont beaucoup plus diversifiés par exemple que les traités de la science de la nature. Il y a bien sûr beaucoup de traités de science de la nature: *Physique*, traités *Du Ciel* et *De l'Ame*, *Histoire des Animaux*, et ainsi de suite. Mais l'on rencontre beaucoup plus de continuité entre tous ces traités de science naturelle qu'entre ceux qui composent la logique. C'est ainsi qu'Aristote définit dans la *Physique* de façon commune le mouvement et qu'il s'agit dans les traités suivants d'appliquer cette notion commune à des mobiles déterminés. Mais on parle toujours de mouvement. La notion, la définition du mouvement acquise au début, on continue avec. Il en est de même du vivant: dans le traité *De l'Ame*, Aristote parle de l'âme *in quadam abstractione* et dans les autres traités du vivant, il applique de façon plus concrète l'âme au corps. Ce n'est pas la même chose en logique: il y a beaucoup de dissimilarités entre ses parties. On peut dire en somme que si quelqu'un voulait recevoir un enseignement convenable dans toute la logique et en parcourant chaque traité, il faudrait y passer sept ou huit ans. Cela n'entre aucunement dans les proportions d'un programme de formation universitaire. Comme cela n'est guère réalisable, il faut s'efforcer de trouver une compensation. Aussi semble-t-il qu'après avoir parcouru d'une certaine façon l'un ou l'autre traité, il sera bon que l'on reçoive ensuite de ce genre de cours que l'on se propose maintenant, c'est-à-dire où l'on considère quelques problèmes de portée très universelle, susceptibles de mettre l'intelligence du disciple en mouvement de façon convenable pour chaque traité. S'il y a par exemple une leçon tout à fait fondamentale à l'intelligence des *Seconds Analytiques* ou d'un autre traité, on peut y réfléchir quelques cours: même si cela n'équivaut pas à une étude détaillée de tout le traité, cela peut du moins fournir la notion fondamentale qui permettra, peut-être, d'assurer par soi-même une telle étude.

détaillée. Tandis que tant que l'on ne s'est pas ainsi muni des principes essentiels à chaque traité, on aura toujours besoin, pour comprendre même confusément chaque point qui y est enseigné, d'explications appropriées.

Le disciple qui n'a pas encore acquis les principes d'un art a besoin de se faire instruire de chaque chose une à une. (1)

B. Propos.

Les considérations que nous venons de faire sur la nécessité des cours que nous entreprenons nous donnent déjà quelque idée de notre intention, en en fournissant le caractère assez original. Et on ne peut préciser davantage le propos de ces cours sans entrer dans le détail des problèmes que nous allons examiner. Aussi nous contenterons-nous à cet effet d'annoncer le tout premier problème qui retiendra notre attention. Il s'agira d'un élément du proème qui pourrait être fait à toute la logique: le problème de la nécessité de la logique.

Pour bien comprendre ce que nous nous proposerons au juste dans ces considérations, nous pouvons prendre pour point de comparaison un proème que saint Thomas a composé, et qu'il a composé pour toute la logique, même s'il l'a composé à l'occasion d'un commentaire aux *Seconds Analytiques*.

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 171, a. 2, c.

a) La logique en un sens large.

Il faut d'abord bien s'entendre sur le sens du mot *logique*, c'est-à-dire bien saisir ce que recouvre au juste cette logique dont nous allons examiner la nécessité. C'est qu'on peut entendre la logique dans un sens plus strict et dans un sens plus large. Mais attention! c'est toujours la logique. Il ne s'agit pas de dire que le second sens soit un sens moins propre, pas du tout. Ce sont deux sens propres, mais dans un cas on a un sens plus restreint et dans l'autre un sens plus universel.

Ordinairement, on entend la logique dans son sens le plus strict, et on a raison. Mais dans le proême de saint Thomas que nous venons de mentionner, et de même dans ces réflexions que nous allons essayer de proposer sur la nécessité de la logique, il s'agit de la logique au sens plus large.

Mais voyons de manière plus manifeste ce qu'il faut entendre par ce sens strict et ce sens large de la logique. La façon peut-être la plus simple de le faire est d'opposer un texte du commentaire au traité *De l'Interprétation* au proême du commentaire aux *Seconds Analytiques*.

Dans le texte du commentaire au traité *De l'Interprétation*, saint Thomas parle dans un sens très strict de la logique. C'est qu'il s'agit d'expliquer pourquoi dans ce traité Aristote se limite à la considération du discours énonciatif, alors qu'il y a quatre autres espèces de discours. C'est que, dit-il, ce traité est strictement ordonné à l'acquisition de la science. Et la démonstration, principe de la science, est une démarche dans laquelle la raison ne procède que de principes parfaitement objectifs. Ses seuls motifs d'adhésion à telle ou telle conclusion ne lui viennent que de caractères propres aux choses considérées.

C'est du seul discours énonciatif qu'il s'agit. Les quatre autres espèces de discours sont à mettre de

côté, dit Aristote, en ce qui a trait à notre présente intention: c'est que leur considération convient davantage à la science rhétorique et poétique. Mais le discours énonciatif appartient à notre présente considération.

La raison en est que la considération de ce traité est directement ordonnée à la science démonstrative, dans laquelle l'âme humaine est conduite à adhérer (à une conclusion) par une argumentation tirée de caractères qui sont propres à la chose considérée; c'est pour cela que le démonstrateur n'utilise à sa fin que des discours énonciatifs, lesquels expriment les choses selon que leur vérité se trouve dans l'âme. (1)

On voit que la rhétorique et la poétique sont exclues de la logique au sens strict. C'est qu'on entend alors par logique strictement l'art qui dirige la raison dans l'acquisition de son bien le plus propre: la connaissance de la vérité. La rhétorique et la poétique font intervenir quelque chose d'étranger au bien même de l'intelligence. Elles ne visent pas strictement la vérité, mais la persuasion. Elles dirigent elles aussi la raison dans son discours et c'est pour cela qu'en un sens plus large on peut les considérer comme des parties de la logique, comme le fait saint Thomas dans son proème aux *Seconds Analytiques*.

Toutes ces considérations appartiennent à la philosophie rationnelle: car discourrir d'une chose à une autre relève de la raison. (2)

Mais la rhétorique et la poétique dirigent la raison dans un discours où interviennent des éléments étrangers aux choses considérées, des éléments étrangers à l'intérêt propre de la raison, des éléments provenant de

1. S. Thomas, *In I Peri Hermeneias*, lect. 7, no 87.
2. *Idem*, *In Post. Anal.*, *prooemio*, no 6.

l'appétit.

L'orateur et le poète conduisent à adhérer à ce qui les intéresse non seulement par des caractères propres à la chose, mais aussi par les dispositions de leur auditeur. (1)

On comprend donc ce qu'il faut entendre par logique au sens strict ou au sens large. Pour notre part, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, nous entendons manifester la nécessité de la logique en un sens large.

b) La nécessité *in concreto* de la logique.

Lorsque saint Thomas manifeste la nécessité de la logique, au début de son proème, il le fait de façon très commune. Il s'appuie tout simplement sur un caractère propre à l'homme en face des autres animaux, l'indétermination de sa raison en regard de la détermination de leur instinct, pour signaler la nécessité où se trouve l'homme d'acquérir cette détermination que la nature ne lui fournit pas: l'homme sera à même de se diriger efficacement dans ses opérations quand sa raison sera en possession d'arts adéquats à chacun de ses besoins.

Les autres animaux sont dirigés dans leurs actes par un instinct naturel; l'homme, lui, se dirige dans ses actions grâce au jugement de sa raison. C'est de là que pour accomplir les actes humains facilement et avec ordre plusieurs arts sont requis. (2)

1. S. Thomas, *In I Peri Hermeneias*, lect. 7, no 87.
 2. *Idem*, *In Post. Anal.*, prooemio, no 1.

Puis, faisant état de ce que la raison de l'homme doit aussi se diriger elle-même, saint Thomas compare à la découverte des arts manuels l'élaboration de l'art dont la raison a besoin pour sa propre direction. De même, dit-il, qu'un art est requis pour bien construire, de même un art est requis pour bien poser les actes de la raison. Sans le premier on construira mal; sans le second, on définira, jugera et argumentera incorrectement.

Saint Thomas se contente de considérations aussi communes pour établir la nécessité de la logique. Cela suffit à son propos. Il s'agit en effet d'un proème écrit, qui doit donc nécessairement être bref, et il s'agit en plus de commenter les *Seconds'Analytiques*. Il ne peut donc alors être question de s'éterniser sur la nécessité de l'ensemble de la logique.

Mais quant à nous, nous nous proposons - et l'enseignement oral se prête sans doute mieux à une telle intention - de descendre davantage dans la concréition. On ne peut se contenter définitivement de voir d'une façon seulement commune la nécessité de la logique. Autrement, malgré la clarté qui s'attache à la similitude dont saint Thomas use ici, on est réduit à recevoir par mode de foi le fait que chacune des principales considérations logiques est nécessaire et utile à la raison. On comprend en gros qu'il faut un art mais on accepte par mode de foi que telles en doivent être les parties et les considérations.

C'est que le processus de la raison est multiforme et requiert une multitude d'instruments différents: prédictables, prédicaments, divisions, définitions, énonciations, syllogismes, inductions, enthymèmes, exemples, sans compter tous les instruments tout à fait propres à l'orateur et au poète qu'ajoute le fait de parler de la logique au sens large. Et c'est la nécessité d'une direction à propos de toute cette diversité d'instruments que l'on doit manifester. D'où des considérations communes ne suffisent pas. Il y a des nuances, des distinctions

à apporter. Un jugement massif serait absolument mauvais car on irait ou trop loin pour certains cas, ou pas assez pour d'autres. En effet, ce n'est pas dans la même mesure et au même degré que la logique est nécessaire en toute démarche de la raison. Ce sont ces précisions que nous allons tenter d'apporter.

Nous avons là matière à plusieurs cours. Il y aura lieu entre autres choses de présenter plusieurs notions prérequisées pour préparer le terrain en vue d'amener certaines nuances.

c) Seulement la nécessité de la logique.

Dans son proême, avons-nous dit, saint Thomas se contente de parler communément de la nécessité de la logique. Cependant, il introduit aussi d'autres éléments qui ont leur place dans un proême. C'est ainsi qu'il manifeste la division de toute la logique.

A ce propos, il faut remarquer que saint Thomas met ici un ordre, un peu spécial entre les parties de la logique: *Prédicaments*, *Interprétation*, *Premiers Analytiques*, *Seconds Analytiques*, *Topiques*, et il fait passer *Rhétorique* et *Poétique* avant de terminer par *Réfutations Sophistiques*. C'est que l'ordre qu'il introduit est commandé par une similitude tirée de la nature. Etant donné la conception que les anciens se faisaient des corps célestes, il y avait lieu de distinguer trois types d'actes de la nature: la nature agit en certaines choses de toute nécessité, sans pouvoir se tromper; en d'autres choses, elle réussit la plupart du temps; mais par exception à ce dernier cas, elle défaillie de temps à autre. Il en est de même, dit saint Thomas, dans les actes de la raison. C'est cette similitude qui amène saint Thomas à grouper la dialectique,

la rhétorique et la poétique comme dirigeant les actes de la raison qui atteignent le plus souvent leur fin, et de les opposer à la sophistique, ordonnée aux actes déficients de la raison.

Mais on peut donner un ordre différent, et même plus fécond à certains points de vue, si, plutôt que sur cette similitude, on s'appuie sur la fin du discours de la raison, qui est principalement de connaître la vérité. De fait, l'ordre est presque le même, sauf qu'on avance les réfutations sophistiques avant la rhétorique. Leur considération est en effet plus immédiatement utile à la connaissance de la vérité, du fait qu'elle prévient la raison contre certaines défaillances qu'elle pourrait avoir, même quand elle poursuit son bien le plus strict: la vérité. Tandis que, ainsi qu'on l'a montré, rhétorique et poétique poursuivent une fin en partie étrangère à cette fin, puisqu'elles visent plus proprement la persuasion.

Dans son proème, donc, saint Thomas présente d'autres éléments que la seule nécessité de la logique. Quant à nous cependant, nous centrerons tout sur la nécessité de la logique et s'il nous arrive de manifester d'une certaine façon la division de la logique, ou quelque autre élément rattaché au proème, ce sera par exemple en voulant manifester plus concrètement la nécessité de chacune des parties de la logique.

C. Mode.

a) Un verbe proprement cognitif.

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, ce qui est à la source de cette distinction qu'il y a lieu de faire entre logique au sens large et logique

au sens strict, c'est qu'il existe cinq types de discours formés par la raison et pour former lesquels elle a besoin d'être dirigée; plus particulièrement, c'est la fonction très particulière que joue l'un de ces discours, le discours énonciatif en face des quatre autres.

Le discours énonciatif constitue en effet le seul verbe proprement cognitif, c'est-à-dire le seul qui traduise la représentation que la raison se forme des choses lorsqu'elle les connaît. C'est donc le seul discours qui puisse comporter vérité et fausseté, c'est le seul qui se tienne totalement à l'intérieur des limites du bien propre de la raison (infra limites intellectus) et soit adapté à la connaissance et à l'expression de la connaissance de la vérité.

Il n'y a que le discours énonciatif où l'on trouve du vrai et du faux, parce qu'il est le seul à signifier de façon absolue le concept que se forme l'intelligence et en lequel se trouve (proprement) le vrai et le faux. (1)

La logique étant constituée afin de diriger la raison dans les discours qu'elle forme, on restreindra donc le rôle de la logique, si on l'entend en un sens assez strict, à la direction de la formation du discours énonciatif, c'est-à-dire du discours que forme l'intelligence en quête de son bien propre.

Cependant, la fonction de la raison humaine ne se limite pas à la stricte connaissance de la vérité et à son expression en un verbe adéquat. Il lui revient aussi d'ordonner les autres facultés humaines et même dans une certaine mesure les choses extérieures à la lumière de cette connaissance qu'elle acquiert.

1. S. Thomas, *In I Peri Herm.*, lect. 7, no 85.

La raison ne se limite pas à concevoir seulement en elle-même la vérité de la chose; il appartient aussi à son office de diriger et d'ordonner les autres selon ce qu'elle conçoit ainsi. (1)

C'est que tout ordre procède de l'intelligence. La volonté, par exemple, dont la fonction pourtant est de commander, est une faculté aveugle et qui ne saurait commander quoi que ce soit si d'abord la raison ne lui présente pas tel ou tel objet sous l'aspect de bien. Aussi est-il nécessaire que la raison, de même qu'elle forme un discours pour signifier de façon absolue ce qu'elle conçoit de la nature des choses, puisse aussi former un ou plusieurs discours exprimant l'ordre qui doit être mis dans les opérations des autres facultés en vue de réaliser telle ou telle chose qu'elle conçoit comme un bien.

Il est nécessaire que, de même que par le discours énonciatif se trouve signifié le concept même de l'esprit, existent aussi quelques autres discours propres à signifier l'ordre mis par la raison dans la direction d'autres choses. (2)

C'est ce qui se passe par exemple lorsqu'on prie ou commande à quelqu'un de poser tel ou tel acte. Ce n'est plus alors la simple vérité connue par la raison que celle-ci exprime mais un ordre qu'elle entend projeter à l'extérieur d'elle-même. Il ne s'agit plus en cela d'un verbe proprement cognitif, mais plutôt d'un verbe que l'on peut assez justement qualifier d'*affectif*. Et c'est dans la mesure où on range sous la juridiction de la logique la direction de la raison formant ce verbe affectif que l'on entend la logique dans un sens large.

1. S. Thomas, *In I Peri Herm.*, lect. 7, no 86.
2. *Ibid.*

Une fois effectuée bien nettement la distinction entre verbe proprement cognitif et verbe affectif, un premier pas à faire pour préciser le mode de notre cours est d'indiquer auquel de ces deux verbes nous allons recourir. Evidemment, puisqu'il s'agit de philosophie et que notre intention est ici strictement de connaître, il n'est aucunement question de recourir au verbe affectif. Le mode de notre cours se rattachera plutôt au verbe propre à traduire les conceptions formées par la raison en train de connaître.

b) Un verbe manuductif.

I. Nature et nécessité du verbe manuductif.

Cependant, il nous faut préciser davantage et, à cette fin, subdiviser le verbe proprement cognitif. Il y a d'abord un verbe qui se tient au niveau de l'intelligence et de son objet propre: l'universel. Ce verbe est nécessairement abstrait, élevé et par conséquent pas toujours proportionné à l'intelligence qui apprend. Même s'il est très parfait, c'est un verbe qui très souvent ne convient pas, dans l'enseignement oral du moins. A côté de celui-là, il existe un autre verbe, qui, tout en demeurant *infra limites intellectus*, c'est-à-dire proprement cognitif et non pas affectif, est plus proportionné à la jeune intelligence. Saint Thomas nous fournit de fort belles expressions pour désigner l'un et l'autre:

Dans l'enseignement humain, l'auditeur qui peut saisir une vérité intelligible présentée de façon nue (*nude prolatam*) par son maître manifeste qu'il possède une intelligence meilleure que celui qui a besoin d'y être conduit par la main (*manuduci*) à l'aide d'exemples sensibles. (1)

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 174, a. 2, c.

A la suite de saint Thomas, appelons donc le premier un *verbe nu* et le second un *verbe manuductif* (*manuductivum*). Une définition donnée telle quelle, une argumentation très serrée et très concise, voilà un verbe nu. Or un enseignement qui ne viserait qu'au verbe nu est voué à l'échec purement et simplement. Il faut que le maître forme un verbe le plus manuductif possible, surtout s'il s'adresse à de jeunes intelligences.

C'est ce que l'on va essayer de faire. Au lieu de présenter très brièvement, comme saint Thomas le fait, la nécessité de la logique, on va tâcher de développer et d'élaborer davantage cette notion, selon un mode proportionné, en apportant des similitudes tirées de toutes choses susceptibles d'aider à engendrer l'évidence.

Si l'on veut illustrer davantage la distinction entre verbe nu et verbe manuductif, un procédé qui s'offre assez spontanément, c'est de comparer entre eux certains proèmes de grands maîtres. Le proème, en raison de son habituelle brièveté, est souvent un verbe nu peu apte à engendrer l'évidence dès une première lecture. C'est tout spécialement dans son cas qu'il faut que le disciple accorde au maître sa confiance, en attendant que l'étude détaillée du traité ne lui procure davantage d'évidence sur ce que le proème annonce si concisément. Mais il y a concision et concision. Un proème normalement constitué touche au propos du traité, à son mode, sa division, sa place, sa nécessité, les difficultés qui lui sont propres, quelquefois même à l'explication de son titre. Mais très souvent le maître ne s'attarde pas à préciser tous ces éléments, considérant que certains sont manifestes de soi. Il arrive même qu'un maître s'en tienne au seul élément absolument indispensable: le propos. C'est ainsi que fait Aristote par exemple dans son proème au traité *De l'Interprétation*.

Il faut d'abord établir la nature du nom et celle du verbe: ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de l'énonciation et du discours. (1)

Voilà vraiment un verbe nu.

Si maintenant on compare à ce proème celui que saint Thomas forme au début de son commentaire au traité *Du Ciel*, on verra nettement la différence que comporte un verbe manuductif. Tout spécialement si l'on s'attache à considérer comment saint Thomas manifeste que ce traité occupe effectivement la seconde place en science de la nature, tout de suite après la *Physique*. A cette fin, saint Thomas commence par parler de l'art, énumère quatre ordres que l'on y rencontre et les manifeste un à un à partir de la construction d'une maison. Il applique ensuite cette considération à la distinction d'un quadruple ordre aussi dans la connaissance spéculative en général et enfin descend à ce qui en découle plus distinctement pour la connaissance spéculative des choses naturelles. Là on a un verbe manuductif!

Et on a un grand besoin d'un tel verbe. Bien sûr, il ne faut pas rester seulement dans les exemples, il faut s'élever davantage, mais il faut d'abord passer par là.

On trouve, dans le commentaire au traité des *Noms Divins*, une autre expression apte à bien exprimer la nature du verbe manuductif. Le maître de Denys, Hiérothée, dont Denys transmet dans ce traité un enseignement portant sur des notions très élevées, très abstraites et très difficiles, conscient de la nudité de son propre verbe, a demandé à Denys, nous indique celui-ci, de *diviser* son verbe. C'est là une fort belle expression.

1. Aristote, *De l'Interprétation*, I, c. 1, 16 a 1.

Plus un verbe est parfait et universel, plus il est difficile et a besoin d'être divisé en les particuliers qu'il contient pour être saisi par une intelligence non exceptionnellement valide. Cette division est le rôle propre des maîtres intermédiaires, c'est-à-dire de ceux qui commentent les traités des plus grands maîtres.

Il y a cependant une objection que l'on peut poser et que l'on pose de fait souvent à l'emploi d'un verbe manuductif: on est en philosophie, alors pourquoi insister sur un verbe manuductif, c'est-à-dire sur des similitudes et des exemples? Cela ne semble pas être proprement de la philosophie. La similitude n'a certainement pas la fermeté d'un principe universel, c'est sûr. Elle compare une chose à une autre, tandis que par le principe universel, on atteint la nature même de la chose concernée. En somme, l'objection revient à ceci: ce verbe manuductif ne constitue-t-il pas une nourriture trop légère, impropre à assurer la véritable perfection de l'intelligence, surtout que l'intelligence a l'universel comme objet? De fait, il est très facile de répondre à cette objection. On peut utiliser pour cela une jolie phrase de Valéry: "Le lion se fait de moutons assimilés!" Le lion ne devient pas mouton du fait de s'en nourrir: cette nourriture, assez paradoxalement, le fait croître en tant que lion. Il devient un lion rugissant en assimilant du mouton. Il en est de même pour l'intelligence humaine. Elle doit se nourrir de similitudes et celles-ci ne l'empêcheront pas d'accéder à l'universel; c'est même la seule méthode à sa portée pour y accéder. C'est la nature qui le veut ainsi. Le sens est une nécessité pour l'intelligence. Si l'on enlevait tous les exemples des traités d'Aristote pour n'y conserver que les discours proprement intelligibles, nous ne pourrions plus rien y comprendre, et tout spécialement dans les traités les plus intelligibles de nature, comme le sont au plus haut degré la *MétaPhysique* et les traités logiques. Plus une discipline est abstraite et difficile, plus elle a besoin d'être enseignée manuductivement. Ainsi qu'en lit encore dans le commentaire au traité des *Noms Divins*: "La raison se nourrit de sens." Le sens bien nourri contribue largement

à la croissance de l'intelligence.

2. Un effet du verbe manuductif: la vérité universelle, bien commun de l'âme.

En discutant du cas de la mémoire comme partie intégrale de la prudence, saint Thomas nous fournit encore un fort beau texte sur l'enseignement et sur la nature du verbe manuductif. On ne s'y attendrait pas, en fait, puisque ce n'est pas naturellement à la mémoire que l'on va penser si l'on a à désigner le "sens de l'intelligence"; on songerait plutôt au sens commun. Saint Thomas nous fait souvent de ces surprises.

A la question donc de savoir si la mémoire est une partie intégrale de la prudence, saint Thomas objecte, entre autres choses, que cela ne saurait être, puisque la prudence est une vertu qui s'acquiert par la répétition d'actes prudents, tandis que la mémoire est une faculté que fournit la nature elle-même.

La prudence s'acquiert et se parfait par l'exercice, tandis que la mémoire nous appartient par nature. La mémoire n'est donc pas une partie de la prudence. (1)

En répondant à cette objection, saint Thomas concède bien sûr que la mémoire est fournie par la nature. Mais il fait remarquer que d'une part la nature procure aussi au départ une certaine aptitude à la prudence et d'autre part que la perfection et de la prudence, et de la mémoire requiert leur exercice.

Tout comme il y a bien sûr pour la prudence une aptitude donnée par la nature mais que doit venir compléter l'exercice ou la grâce, de même aussi, ainsi que le dit Cicéron

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 49, a. 1, 2a obj.

en sa *Rhétorique*, la mémoire ne reçoit pas toute sa perfection de la nature, mais tient beaucoup de l'art et de l'industrie. (1)

Saint Thomas relève ensuite quatre façons selon lesquelles l'exercice et l'art peuvent ajouter quelque complément à la mémoire. Pour nous, c'est la première façon qui nous intéresse. Nous pouvons d'ailleurs ici laisser de côté le rapport à la mémoire; c'est en regard avec l'efficacité de l'enseignement que la formule de saint Thomas va nous concerner.

Il y a quatre manières dont l'homme peut tirer profit pour bien se souvenir. La première, c'est qu'à propos de ce dont il veut se souvenir il assume certaines similitudes qui conviennent sans être cependant tout à fait habituelles. (2)

Il y a trois choses à noter ici: des *similitudes*, qui conviennent, mais qui soient *inhabituelles*. En parlant plus haut de verbe engrangé par opposition à verbe nu, en manifestant la nécessité d'un verbe manuductif dans l'enseignement de vérités intelligibles, on a insisté sur le recours le plus fréquent possible à des similitudes. Pour s'assurer de disposer au moment voulu des similitudes nécessaires, la raison doit pouvoir compter sur l'assistance de l'*imagination*. C'est d'elle que relève leur découverte.

Par ailleurs, ces similitudes, pour qu'elles jouent leur rôle, pour qu'elles servent réellement à manifester les vérités qui sont enseignées, elles doivent leur convenir, elles doivent comporter des points de comparaison valables. Sinon elles risquent d'avoir pour principal effet de faire glisser la raison dans de graves erreurs. Pour garantir cette convenance des similitudes, la raison se repose plutôt sur le *sens commun*.

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 49, a. 1, ad 2.

2. *Ibid.*

En effet, *découvrir les similitudes et juger de leur convenance relèvent de talents différents, enracinés en des puissances différentes, ainsi que le fait remarquer saint Thomas pour expliquer qu'on trouve souvent des gens qui peuvent très bien conseiller, en ce sens qu'ils découvrent facilement toutes sortes de voies pour atteindre une fin, mais n'arrivent pas à bien juger lequel de ces moyens convient le mieux en la circonstance.* Ces gens, dit saint Thomas, ont l'imagination qu'il faut, mais souffrent d'une carence du sens commun.

Il est manifeste que la bonté du conseil et celle du jugement ne se ramène pas à la même cause: il se trouve en effet beaucoup de gens qui soient conseillers efficaces sans cependant être bien sensés, c'est-à-dire sans pouvoir bien juger. De même que dans les choses spéculatives, certaines personnes font de bons investigateurs, à cause de ce que leur raison est prompte à discourir en des directions diverses, ce qui paraît provenir d'une bonne disposition de la vertu imaginative, qui peut facilement former des phantasmes divers, et cependant quelquefois ne font pas de bons juges, en raison d'un défaut de l'intelligence, dû surtout à une mauvaise disposition du sens commun qui ne parvient pas à bien juger. (1)

Donc, l'excellence de l'imagination assure la raison de disposer de similitudes et l'excellence du sens commun garantit leur convenance aux vérités seignées. Mais que vient ajouter l'exigence posée par saint Thomas que ces similitudes soient inhabituelles? C'est que ce caractère inattendu va faciliter trée en fonction de l'appétit. En effet, l'inhabituel étonne davantage, soutient plus facilement l'émerveillement et cause une plus forte délectation à la raison qui apprend.

C'est que nous nous émerveillons plus des choses qui ont un caractère inhabituel et qu'ainsi l'esprit y est davantage retenu et de façon plus vénérable; de là vient que nous nous rappelons davantage les choses que nous avons observées en notre enfance. (2)

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 51, a. 3, c.
2. *Ibid.*, q. 49, a. 1 ad 2.

Nous avons insisté plus haut sur la nécessité d'un verbe manuductif fait principalement de similitudes et d'exemples sensibles, plus proportionné à notre raison que les vérités intelligibles toutes nues. Saint Thomas nous fournit ici une façon assez frappante de redire en d'autres mots la nécessité de faire ainsi appel au sens pour supporter la raison.

La découverte et l'usage de similitudes et d'images de cette sorte est nécessaire du fait que les rapports (*intentiones*) simples et spirituels s'échappent très facilement de notre âme, s'ils n'y sont comme rattachés par des similitudes corporelles: c'est que la connaissance humaine possède plus de puissance à l'endroit des objets sensibles. (1)

Tout cela nous conduit à constater ceci: la connaissance parfaite de l'universel requiert l'assistance du *sens*, laquelle sera assurée par des similitudes et exemples sensibles découverts par l'*imagination*, à condition que ces similitudes et exemples conviennent bien à l'universel visé, convenance pour laquelle il faut recourir au *sens commun*; enfin, pour autant que les similitudes et exemples proposés ne sont pas trop coutumiers, ils provoqueront l'émerveillement et l'*appétit* ainsi mis en branle appliquera plus fortement la *mémoire* à les retenir et l'*intelligence* à apprêhender l'universel visé. Bref, l'*usage adéquat d'un verbe manuductif fait que la vérité universelle, bien propre de la raison, devient comme un bien commun de l'âme*. De même en somme que le bien humain est trop complexe pour qu'un homme seul puisse l'atteindre en se passant de l'assistance de ses concitoyens, de même le bien de la raison est trop élevé et difficile pour que celle-ci puisse y accéder, si elle boude l'assistance que les autres facultés de l'âme sont en mesure de lui fournir. Ce n'est pas en vain que la nature a pourvu l'homme de plusieurs facultés. Chez l'homme, celles-ci sont principalement ordonnées au bien de l'*intelligence*, tandis que chez la brute, elles ne visent que la conservation de la vie.

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 49. a. 1, ad 2.

Bref, les principales facultés de l'homme comme groupées en vue de la connaissance de la vérité, tout cela mis en branle dans un ordre parfait ou le moins imparfait possible, c'est cela la manuduction.

3. La manuduction et ses principaux instruments.

Cette manuduction comporte plusieurs instruments, plusieurs secours aptes à faciliter, à favoriser l'intelligence. Saint Thomas, dans la fameuse question 117 de la *Prima Pars* de la *Somme Théologique*, un texte de base sur la *manuductio*, fait bien ressortir ce point:

Le maître conduit le disciple de ce qu'il connaît déjà à la connaissance de ce qu'il ignore de deux façons. La première, en lui proposant certains aides ou instruments dont son intelligence se sert pour acquérir la science: par exemple lorsqu'il lui propose certaines propositions moins universelles, dont le disciple peut cependant juger à partir de ce qu'il connaît déjà; ou lorsqu'il lui propose certains exemples sensibles, ou des similitudes, ou des opposés, ou des choses de cette sorte, à partir desquelles l'intelligence de celui qui apprend est conduite par la main à la connaissance de la vérité ignorée. (1)

Saint Thomas ne dit pas qu'il faut fournir au disciple certains principes mais plutôt certaines aides et certains instruments. Que faut-il entendre par ces expressions? Toutes propositions moins universelles grâce auxquelles l'intelligence du disciple peut juger à la lumière de ce qu'il connaît déjà. Voilà qui couvre tout le domaine du verbe manuductif. L'intelligence du disciple ne peut pas juger immédiatement l'universel, comme une définition, etc. Nous devons passer par des propositions plus près de nous, plus manifestes et par conséquent

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 117, a. 1, c.

moins universelles. Mais pas n'importe quelles propositions moins universelles: celles dont le disciple peut juger d'une certaine façon; autrement, il n'y a pas d'évidence. Saint Thomas exemplifie en ajoutant: "certains exemples sensibles ou similitudes".

En somme, un verbe manuductif au moyen d'exemples sensibles, cela s'oppose à un verbe nu. Il y a évidemment d'autres instruments qu'on ne peut pas tous énumérer. Tout ce qui est plus manifeste parce que moins universel et qui cependant conduit au plus universel sera un verbe manuductif. Il est clair qu'il faut que tous ces instruments conduisent à la fin, à la manifestation du propos visé par le maître. La deuxième façon dont le maître conduit le disciple du connu à l'inconnu suit la première: quand l'intelligence du disciple a été ainsi amenée à une certaine intelligence de l'universel, il n'en demeure pas moins que le disciple a encore besoin du maître, parce qu'il ne voit pas encore la vertu du principe universel déjà saisi. Il a encore besoin du maître parce que sa *vis collativa*, sa capacité de faire des rapprochements n'est pas encore assez forte. En cela aussi le maître doit l'aider. Bien sûr, comme il y a eu saisie de l'universel, cet enseignement se situe déjà à un niveau plus élevé.

La deuxième (façon, c'est) lorsque le maître conforte l'intelligence de celui qui apprend, ..., pour autant qu'il propose au disciple l'ordre des principes aux conclusions; peut-être en effet le disciple n'aurait-il pas par lui-même assez de capacité de faire des rapprochements pour pouvoir déduire les conclusions à partir des principes. (1)

C'est cependant sur la première façon que nous désirons insister ici. Dans la *IIaIIIae*, question 145, les articles 1, 2 et 4 comportent chacun l'utilisation d'un instrument de manuduction différent. Il vaut la peine d'aller lire ces articles; on découvrira un bon exemple d'utilisation de l'*étymologie* (article 1), de la *similitude* (article 2) et de l'*opposé* (article 4).

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 117, a. 1, c.

1) l' étymologie.

L' étymologie peut s'avérer un instrument de manuduction efficace: toutes les fois qu'on peut se servir du mot, qui est un signe *sensible*, on doit le faire, s'il est manifeste. Dans le cas d'un mot analogue, on peut aller à la première imposition, qui est toujours manifeste, mais quelquefois on peut aller encore plus loin et remonter à la racine du mot, à l' étymologie. Parfois, comme c'est souvent le cas chez saint Isidore par exemple, l' étymologie n'est pas véritable, mais même dans ce cas on peut s'en servir: du moment que cela conduit, ça suffit.

Dans l' article un (*IIaIIae*, q. 145), la question est la suivante: "Est-ce que l'*honestum* est la même chose que la vertu?". Grâce à l' étymologie de *honestum* nous sommes conduit à la notion d'honneur, et honneur renvoie à excellence. Et l'excellence se dit surtout, dans le cas de l'homme, de la vertu.¹

2) la similitude.

Dans l' article deux, une similitude sert d'instrument manuductif: saint Thomas s'appuie sur la beauté corporelle pour manifester que *honestum* s'identifie à beau, à la beauté dans l'ordre moral, la beauté spirituelle.²

3) l' opposé.

Dans l' article quatre, saint Thomas se demande si l'*honestas* constitue

1. Cf. s. Thomas, *Summa Theol.*, *IIaIIae*, q. 145, a. 1.

2. Cf. *ibid.*, a. 2.

une partie de la vertu de tempérance. Il s'appuie sur un opposé: *turpe* (laid, indécent, honteux, déshonnête), l'opposé de beau, est précisément ce que la tempérance combat.¹

On est ici en présence d'un instrument de manuduction non seulement plus manifeste, mais qui paraît assez déterminant. Ce sera pour nous l'occasion de soulever une intéressante question: un instrument manuductif peut-il trancher une question de façon distincte? Peut-il fixer l'intelligence au point qu'on puisse dire qu'il va conduire directement au plus distinct? Il semblerait que non. Jusqu'à présent nous concevions personnellement l'instrument manuductif comme quelque chose d'infra universel, c'est-à-dire quelque chose qui peut nous aider à éléver l'intelligence à l'universel; nous ne nous étions cependant jamais demandé s'il était possible de dépasser cela au point de pouvoir dire: je m'appuie sur tel instrument manuductif qui, sans être des plus universels, est principe de manifestation, et je résous. Evidemment il ne peut s'agir d'une résolution dans une cause propre mais il s'agit tout de même de résolution.

Dans l'article premier nous avions comme instrument manuductif l'étymologie. Si on posait la même question à propos de cet instrument, que faudrait-il répondre? Non. Cet instrument ne peut pas dépasser ce que nous appelerions une connaissance initiale - très importante cependant. Mais on ne peut pas trancher une question en s'appuyant sur l'étymologie purement et simplement. Qu'en est-il par ailleurs de la similitude? Là encore, il est impossible avec cet instrument manuductif de fixer l'intelligence au point de trancher la question. Il y a cependant un instrument manuductif qui tout en nous conduisant par la main a de plus la vertu de fixer l'intelligence. Il s'agit de l'opposé, l'instrument de ce point de vue le plus efficace.

L'idéal pour un enseignement serait donc de s'appuyer sur différents

1. Cf. s. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 145, a. 4.

instruments manuductifs comme la similitude ou l'étyologie ou la première imposition, et sur un opposé, instrument beaucoup plus fort. Il faudrait selon nous situer l'étyologie, la similitude et la première imposition dans la ligne d'une connaissance inchoative initiale; mais l'opposé, lui, va plus loin que cette connaissance initiale. C'est ainsi par exemple qu'à l'article quatre, saint Thomas résoud le problème de savoir si l'*honestas* est une partie de la tempérance en s'appuyant sur l'opposé de beau, terme auquel renvoie *honestas*.

Nous avons déjà dit que l'*honestas* est une certaine beauté spirituelle. Mais le beau s'oppose au laid (turpe). Et les opposés se manifestent le plus fortement entre eux. L'*honestas* semble donc avoir tout spécialement rapport à la tempérance, qui éloigne l'homme des choses les plus laides et les plus inconvenantes, c'est-à-dire des plaisirs bestiaux. (1)

A propos du principe *les opposés se manifestent entre eux*, soulignons qu'ils sont à cet égard comme les similitudes, à savoir réversibles. Par exemple, normalement on s'appuie sur la rhétorique pour décrire la dialectique. Or Aristote fait justement le contraire dans sa *Rhétorique*.²

D. Place.

Ajoutons une dernière remarque concernant le caractère spécial que nous avons signalé pour décrire la nature des cours qui vont suivre, à savoir de viser certaines notions de nature à jeter une lumière très universelle sur l'ensemble des traités logiques ou certains d'entre eux. Ces quelques lumières universelles ne seront pas nécessairement limitées à la logique. Voici pourquoi: les problèmes logiques ne comptent pas parmi les plus fondamentaux. Aussi, en choisissant des problèmes de grande importance pour la vie de l'intelligence, nous parlerons quelquefois de choses plus radicales que la logique. En un mot, nos

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 145, a. 4, c.

2. Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 1.

considérations relèveront parfois de la métaphysique et de ce que le sage a à dire pour éclairer la nature de la logique et de son sujet.

LA NECESSITE DE LA LOGIQUE
EN REGARD DES VERTUS
INTELLECTUELLES SPECULATIVES

La logique en son sens le plus strict est ordonnée au bien de l'intelligence; elle est une méthode qui dirige l'intelligence principalement dans la connaissance de la vérité. Or ce bien propre de l'intelligence que constitue la connaissance de la vérité, l'intelligence humaine l'assure par l'acquisition et la possession de vertus intellectuelles, c'est-à-dire de qualités appropriées qui l'habitent à juger facilement de ce qui est vrai en tout genre d'objet susceptible d'être connu. Cette diversité des vertus intellectuelles fournira le cadre de nos considérations. Parcourant ce domaine des vertus intellectuelles, nous nous demanderons à propos de chacune si la logique lui est nécessaire, et si oui dans quelle mesure. Nous commencerons par les trois genres de vertus intellectuelles spéculatives, à savoir l'intelligence des principes, la science et la sagesse.¹

A. La nécessité de la logique dans le cas de l'intelligence des principes.

Considérons d'abord l'intelligence des principes. On dit souvent "intelligence des premiers principes", mais il vaut mieux dire simplement "intelligence des principes", car il s'agit d'une vertu qui ne couvre pas seulement les notions accessibles à tous (*per se nota omnibus*), mais toutes les vérités immédiates, et donc à la fois les principes les plus communs (*dignitates*) et les principes propres (*positiones*) de chaque discipline.

Il faut d'abord signaler que dans le cas de l'intelligence des principes *la lumière n'est pas acquise par le discours*. L'assentiment est immédiat. Or la logique intervient là où il y a discours de la raison. On peut donc tout de suite penser: la logique n'est pas nécessaire à l'intelligence des principes,

1. Sur la distinction des vertus intellectuelles, cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, c. 3 et saint Thomas, *In VI Ethicorum*, lect. 3.

à la perfection de cette vertu intellectuelle. Car dans la mesure où la nature suffit, l'assistance de la logique n'est pas requise. Mais la nature suffit-elle tout à fait? Voyons-le de façon plus particulière.

a) Les dignitates.

Pour ce qui est des principes les plus communs, appelés *dignitates*, la nature suffit, bien sûr. Ces principes ne sont pas acquis par voie de démonstration, ni par un discours quel qu'il soit. L'intelligence, mise en présence des termes qui composent ces principes, voit immédiatement la convenance ou la disconvenance entre eux. Dans la mesure où les termes eux-mêmes sont naturellement connus, l'assentiment suit d'une façon aussi naturelle, grâce à la lumière de l'intellect agent.

(Un premier principe) n'est pas acquis par démonstration, ou par un autre mode semblable; bien plutôt, (un tel principe) survient comme par la nature même de celui qui le possède, il est comme connu naturellement, et non par acquisition. En effet, en vertu même de la lumière naturelle de l'intellect agent, les premiers principes deviennent connus; ils ne sont pas acquis par des discours, mais seulement en raison de ce que leurs termes sont connus. (1)

b) Les positions.

Mais lorsque les termes ne sont pas naturellement connus, parce que moins communs, plus contractés, comme dans le cas de tous les principes propres, il y a nécessité d'un discours - qui peut être considérable - en vue d'en arriver à bien préciser les termes, à bien les expliquer et les définir. Cependant, une

1. S. Thomas, *In IV Metaphysicorum*, lect. 6, no 599.

fois les termes définis, la lumière des premiers principes intervient et l'assentiment se fait naturellement.

C'est donc dire que l'assentiment se fait toujours naturellement, quel que soit le type de principe (dignitates ou positiones). Mais quelquefois cet assentiment doit être précédé par des discours en vue de connaître la vérité. C'est alors la connaissance des termes qui est acquise en vertu de ces discours et non pas l'assentiment. C'est parce qu'on ne sait pas exactement ce que signifient les termes qui composent le principe que l'induction, les discours, les arguments dialectiques peuvent s'avérer nécessaires. Mais du moment que l'intelligence est mise en présence de termes qu'elle connaît, elle voit tout de suite leur convenance immédiate.

Voilà pourquoi, pour revenir à notre question initiale, on doit dire que si par intelligence des principes on entend la lumière même de cette intelligence, de cette vertu intellectuelle, la logique n'a rien à faire. Il s'agit plutôt de quelque chose que la logique doit présupposer comme elle suppose aussi d'autres choses. Il ne lui appartient pas de diriger l'intelligence en vue de cet assentiment. Ce n'est que pour la connaissance distincte des termes que le discours, et donc l'assistance de la logique, peut intervenir. Les premiers principes ne s'enseignent donc pas; bien plutôt, ils sont présupposés à tout enseignement.

Dans la *Métaphysique*, Aristote énumère trois conditions auxquelles doivent satisfaire des principes premiers. On a vu la troisième de ces conditions: n'être pas acquis par le discours, mais être naturel, être connu grâce à la lumière naturelle de l'intellect agent. Voyons les deux autres, pour compléter notre considération. La première condition, c'est d'avoir une très grande fermeté.

La première (condition), c'est qu'on ne puisse "mentir", ou se tromper, à leur sujet. Et cela est évident car les hommes ne se trompent qu'à propos des choses qu'ils ignorent; par conséquent, ce au sujet de quoi on ne peut se tromper doit

être ce qu'il y a de plus connu. (1)

On ne peut se tromper sur les premiers principes *mentes*: l'intelligence ne peut pas donner son adhésion à une vérité opposée à ces principes. Quelqu'un peut cependant nier verbalement un de ces principes; on peut tout nier, évidemment!

La deuxième condition à laquelle doit satisfaire un premier principe, c'est d'être absolu (non conditionale), de ne dépendre d'aucune autre vérité. C'est plutôt toutes les autres vérités qui dépendent de la vérité du premier principe.

La deuxième condition, c'est qu'il soit "non conditionnel", c'est-à-dire qu'il ne soit pas retenu en raison d'une superposition, comme ceux qui sont posés en vertu d'une entente (ex *quodam condicto*). C'est pourquoi une autre traduction a: "et ils ne sont pas supposés" ("non subjiciantur"), c'est-à-dire ils ne sont pas supposés, ceux des principes qui sont les plus certains. Il en est ainsi parce que ce qu'il est nécessaire que possède celui qui intègre n'importe quel être, "cela n'est pas conditionnel", c'est-à-dire n'est pas supposé, mais doit être connu de soi. Et cela, parce que du fait qu'il est nécessaire pour intégrer quoi que ce soit, il faut que quiconque connaît autres choses, le connaisse. (2)

Mais en somme, c'est la troisième condition qui intéresse de plus près notre propos. Rappelons-le: l'assentiment aux premiers principes est toujours *naturel*, mais quelquefois, dans le cas des *positiones*, un discours peut être nécessaire en vue de la connaissance des termes.

1. S. Thomas, *In IV Metaph.*, lect. 6, no 597.

2. *Ibid.*, no 598.

B. La nécessité de la logique dans le cas de la science (et de la sagesse).

Le mot *naturel* s'oppose à *discours*. Nature s'oppose à raison en tant que raison. Il faudra bien noter le passage de nature à raison, ou, en d'autres termes, le passage de l'intelligence des principes à la science.

a) Notions pré-requises: *habitus* et *disposition*.

Nous avons dit plus haut qu'un jugement massif concernant la nécessité de la logique serait très grossier, qu'il fallait faire des nuances. Or pour bien comprendre ces nuances, il y a lieu de faire certaines distinctions, et ces distinctions presupposent la connaissance de certaines notions que nous appellerons *notions pré-requises*. C'est ainsi qu'avant de pouvoir répondre à la question: "la logique est-elle nécessaire à la science, et dans quelle mesure?", il faut faire appel à deux notions, à savoir celles de *disposition* et d'*habitus*.

La disposition et l'*habitus* sont des qualités. Aristote en parle donc dans le traité des *Catégories*¹, au chapitre huit. Nous n'examinerons ici que ce qui est nécessaire pour la fin que nous poursuivons:

Une première espèce de qualité peut être appelée *habitus*² et *disposition*. Mais l'*habitus* diffère de la disposition

1. Κατηγορία. L'usage s'est répandu de désigner en français ce traité sous le nom de *Catégories*, mais il faut savoir que le mot *catégorie* tel qu'il est entré dans la langue française non seulement ne conduit pas mais s'oppose au sens logique, car il désigne un tout intégral. Il vaudrait mieux dire *Prédicaments*, quoique cela fasse un peu barbare en français, ou, mieux encore, *Attributions*.

2. Εἶναι. Tricot traduit par état. Etat en français veut dire manière d'être. Littré dit même: manière d'être fixe et durable. Il y a quelque chose de très bien dans l'aspect fixe et durable pour rendre Εἶναι, mais manière d'être n'est pas suffisant. En effet la science, qui est une espèce de Εἶναι, n'est pas une manière d'être, mais

en ce qu'il a beaucoup plus de durée et de stabilité. Sont des habitus les sciences et les vertus. Car la science semble être au nombre des choses qui demeurent stables ... (1)

Les vertus morales bien sûr, mais aussi les vertus intellectuelles, sont des habitus. Aristote donne l'exemple de la science: une fois que l'intelligence tient les principes propres de sorte qu'elle peut passer de ces principes aux conclusions, elle possède une habileté très stable. A condition bien sûr que le mot science soit pris très rigoureusement. Il est bien entendu que si on va au dernier analogie de la science, à savoir la science morale, on rencontrera beaucoup d'incertitudes, en raison de la contingence de la matière de cette science. On ne dépassera pas le *ut in pluribus*, c'est-à-dire des énoncés qui sont vrais dans la plupart des cas, mais peuvent souffrir quelques exceptions. Il n'y aura pas de vérité absolue en cette matière, sinon les vérités fondamentales très communes, qui d'ailleurs ne relèvent pas de la science morale comme telle. Les principes propres de la science morale ne sont pas des vérités nécessaires absolues, ils comportent une part de contingence et d'in-détermination.

Dans le cas par ailleurs d'une science comme la géométrie, la définition de l'habitus de science peut se vérifier pleinement. Les principes propres sont des vérités nécessaires de sorte que l'intelligence capable de passer de ces principes aux conclusions qui en découlent tiendra quelque chose de très stable.

Aristote poursuit:

... et sont difficiles à mouvoir, même si l'on n'en possède

une manière d'opérer. Nous préférions le mot *habitus*, calqué du latin. On sait qu'au premier livre des *Parties des Animaux*, Aristote parle d'un double εξις dans l'étude des choses naturelles: celui de la méthode et celui de la science. Là encore, il vaudrait mieux traduire par *habitus* que par *attitude*, qui est beaucoup trop imprécis.

1. Aristote, *Catégories*, c. 8, 8 b 27-30.

qu'un faible acquis, à moins qu'un grand changement ne se produise en nous à la suite d'une maladie ou de quelqu'autre cause de ce genre. De même aussi la vertu (par exemple, la justice, la tempérance, et toute qualité de cette sorte) ne semble pas pouvoir aisément être mue ni changée. Par contre, on appelle dispositions les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées, telles que la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé, et ainsi de suite. En effet, l'homme se trouve dans une certaine disposition à leur égard, mais il en change vite, de chaud devenant froid, et de bien portant, malade; et ainsi du reste, à moins que quelqu'une de ces dispositions n'arrive elle-même, avec le temps, à devenir naturelle, et ne soit invétérée ou difficile à mouvoir: on pourrait peut-être dès lors l'appeler *habitus*. (1)

Il est facile de voir que la maladie, par exemple, est une disposition, si nous considérons la complexion corporelle sujette à une telle qualité. Cette complexion demeure extrêmement fragile: il arrive souvent que nous passions de la santé à la maladie et vice-versa. L'opposition, en matière morale, entre le continent et l'intempérant nous fournit par ailleurs un bon exemple de la distinction disposition-habitus. Le continent n'est pas toujours fixé sur le bien qu'il voit; il lui arrive de s'en détourner par tentation. Au contraire l'intempérant, c'est celui qui est tout à fait fixé sur la fin (un bien apparent, en l'occurrence); pour cette raison, une telle "qualité" demeure difficilement mobile, elle est difficile à perdre.² Aussi mérite-t-elle le nom d'*habitus*.

En résumé, donc, l'*habitus* est une qualité difficilement mobile alors que la disposition en est une facile à mouvoir. Ainsi nous entrevoyons déjà ce qu'est l'*habitus* en voyant comment il s'oppose à la disposition.

C'est bien sûr à travers les opérations dont ils sont au principe qu'on

1. Aristote, *Catégories*, c. 8, 8 b 30.

2. Cf. s. Thomas, *In VII Ethicorum*, lect. 3.

parvient à la connaissance des habitus. On pourra donc mieux connaître ce qu'est l'habitus à la lumière de l'opération qu'il dirige. L'habitus a comme effet l'opération, et l'opération est aussi en quelque sorte sa cause finale: c'est la nécessité d'un certain degré de perfection dans ses opérations qui exige de la part de l'homme l'acquisition d'habitus. Sans habitus à leur principe nos opérations manquent de sûreté, de stabilité. L'habitus rend stable l'opération; à force de répéter une action, il y a comme une inclination naturelle qui est engendrée et qui est cause de stabilité.

Il est évident que nous avons besoin des habitus des vertus pour ... qu'il y ait uniformité dans l'opération qui en procède, car ce qui dépend seulement de l'opération est facilement changé à moins d'être stabilisé par une inclination habituelle. (1)

De plus, sans habitus, il y aurait trop de tâtonnements dans l'opération. L'habitus rend l'opération comme à portée de la main.

(Nous avons également besoin des habitus des vertus) afin que l'opération accomplie soit d'exécution facile et prompte. Car à moins que la puissance rationnelle ne soit d'une manière ou d'une autre inclinée à une façon déterminée de procéder, grâce à un habitus, il faudra toujours lorsqu'il sera nécessaire d'agir qu'une recherche s'effectue d'abord au sujet de l'opération; comme il est évident dans le cas de celui qui veut considérer des vérités mais qui n'a pas encore l'habitus de science; ou encore qui veut agir selon la vertu alors que l'habitus de vertu lui fait défaut. C'est pourquoi Aristote dit dans ses *Ethiques* que les actes accomplis sans aucune hésitation procèdent d'un habitus. (2)

Enfin, l'habitus est nécessaire pour qu'on puisse agir d'une façon qui nous soit délectable; car l'habitus fait agir comme naturellement. Or il arrive à toute chose conforme à la nature d'être délectable.

1. S. Thomas, *Q.D. De virtutibus in communi*, q. 1, a. 1, c.
2. *Ibid.*

Troisièmement, nous avons aussi besoin des habitus de vertus afin que l'opération parfaite soit accomplie de façon délectable; ce qui est rendu possible par la présence de l'habitus. En effet, étant donné qu'il est principe d'opération quasi à la façon d'une nature, il rend l'opération qui lui est propre quasi naturelle et par conséquent délectable. Car la convenance est cause de plaisir; d'où Aristote pose comme signe d'habitus la présence d'une délectation dans l'agir. (1)

On a dit de l'habitus qu'il s'opposait à la disposition comme le difficilement mobile au facilement mobile. Mais pourquoi, pourrait-on se demander, Aristote assigne-t-il comme différence de qualité quelque chose qui n'appartient pas à la qualité. Cela semble tout à fait irrationnel puisqu'on ne peut pas déterminer le genre par la différence d'un autre genre; il faut plutôt que la différence se rattache essentiellement au genre. Or on distingue l'habitus de la disposition par le fait d'être difficilement mobile, différence qui se rattache à la passion et au mouvement. Donc cette différence, semble-t-il, ne peut pas appartenir à la qualité.

Un premier point à noter en vue de résoudre cette difficulté, c'est que la différence *difficilement mobile* ne sert pas à distinguer l'habitus des autres espèces de la qualité, mais plutôt à la distinguer de la disposition². En outre, il faut savoir que *disposition* peut s'entendre de deux façons. En un premier sens, *l'habitus est une disposition*. C'est un sens plus commun..

Disposition a deux sens: en un premier sens, elle est le genre de l'habitus, car au cinquième livre de la *Méta physique*, la disposition est posée dans la définition de l'habitus. (3)

Mais en un deuxième sens, la disposition s'oppose à l'habitus. C'est de cette

1. S. Thomas, *Q.D. De virtutibus in communi*, q. 1, a. 1, c.

2. Cf. s. Thomas, *Summa Theol.*, IaIIae, q. 49, a. 2, ad 3.

3. *Ibid.*

façon qu'on a vu tout à l'heure Aristote parler de la disposition, et c'est ce sens de disposition, qui est d'ailleurs le plus propre, qui nous intéresse ici. La difficulté subsiste cependant quant à la façon dont il faut entendre cette opposition de l'habitus et de la disposition. Une première interprétation consiste à concevoir la distinction entre les deux en termes de parfait et d'imparfait à l'intérieur d'une même espèce: quand la disposition, au sens commun, n'est possédée qu'imparfaitement, de sorte qu'elle puisse être perdue facilement, on garde le nom du genre pour la désigner; alors que lorsqu'elle est parfaitement possédée et ne peut donc être perdue facilement, on lui donne le nom d'habitus.

On peut comprendre de deux manières comment la disposition, entendue au sens propre, s'oppose à l'habitus. D'une première façon, comme le parfait et l'imparfait dans une même espèce: de sorte qu'on dise disposition, conservant le nom commun, lorsque la qualité est imparfaitement présente, de telle sorte qu'elle est facilement enlevée; et habitus, quand elle est présente parfaitement, de sorte qu'elle ne puisse être facilement enlevée. De cette façon, la disposition deviendrait un habitus, comme l'enfant devient homme. (1)

Une deuxième interprétation consiste à distinguer habitus et disposition comme des espèces différentes d'un genre subalterne. De cette façon nous avons une première espèce à laquelle appartient, de par sa nature même, d'être facilement changée parce qu'elle a des causes changeantes, et une deuxième, l'habitus, qui par définition, par essence, n'est pas facilement changée parce qu'elle a des causes immobiles. Comme exemple de disposition au sens propre, pensons à la santé: étant donné la très grande complexité de la complexion corporelle chez l'homme, la santé est quelque chose de très précaire; il n'y a pas de cause stable qui fixe quelqu'un dans un état perpétuel de santé.

D'une autre façon habitus et disposition peuvent

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IaIIiae, q. 49, a. 2, ad 3

être distingués comme des espèces différentes d'un genre subalterne: de sorte qu'on donnera le nom de disposition à ces qualités de la première espèce auxquelles il appartient essentiellement d'être faciles à perdre, parce qu'elles ont des causes changeantes, comme c'est le cas de la maladie et de la santé; tandis qu'on appellera habitus ces qualités qui en raison de leur essence ne sont pas faciles à perdre parce qu'elles sont des causes immobiles, comme c'est le cas des sciences et des vertus. Pris en ce sens, la disposition ne devient pas un habitus. Et ceci paraît être plus conforme à l'intention d'Aristote. (1)

Selon la première interprétation on pouvait dire que la disposition devient habitus comme l'enfant devient homme mais selon la deuxième interprétation on ne peut pas dire que l'un devient l'autre car nous avons deux définitions opposées, deux natures différentes. Par exemple, on ne pourra pas dire que l'opinion devient science; évidemment l'opinion peut disposer à la science, mais pas plus; ce n'est pas le syllogisme probable qui devient syllogisme démonstratif.

Il est intéressant de voir ici saint Thomas résoudre le problème en se conformant à l'intention d'Aristote. En effet, le verbe même, le contexte font pencher saint Thomas d'un côté plus que de l'autre.² Il adoptera la deuxième interprétation en raison de la façon coutumière de parler. Saint Thomas se sert souvent de cet argument qui n'est pas du tout à négliger car le verbe oral est supposé signifier le verbe mental. Ainsi le langage que l'on rencontre communément est le signe d'une inclination de la nature.

De là vient qu'il invoque pour prouver cette distinction la façon coutumière de parler selon laquelle on nomme habitus les qualités qui par nature sont facilement changeantes si par accident elles sont rendues difficilement changeantes; et l'on fait l'inverse pour des qualités qui sont par nature difficile à changer, car si quelqu'un possède

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IaIIae, q. 49, a. 2, ad 3.

2. Cf. supra p. 36 le texte d'Aristote.

imparfaitement la science de sorte qu'il peut facilement la perdre, on dira qu'il se dispose à l'acquérir plutôt qu'il la possède. Par là il est évident que le terme *habitus* implique une certaine durée, mais non pas celui de disposition. (1)

Bien sûr si nous avions adopté la première interprétation, l'objection aurait été tout de suite résolue: si l'*habitus* et la disposition ne se distinguent qu'à la manière dont s'opposent le parfait et l'imparfait à l'intérieur d'une même espèce, *difficilement mobile* et *facilement mobile* n'ont pas à être considérés comme des différences spécifiques appartenant à un autre genre suprême que celui qu'elles divisent; ce sont simplement des différences accidentielles qui n'entraînent pas une diversité d'espèces. Mais on a vu qu'il fallait écarter cette interprétation, parce que moins conforme à l'intention d'Aristote, et aussi bien sûr ultimement à la nature des choses.

La seconde interprétation laisse donc le problème entier: puisque l'*habitus* et la disposition s'opposent comme deux espèces sous un même genre, il ble bien qu'il y ait lieu de considérer *difficilement mobile* et *facilement bile* comme de véritables différences spécifiques, ce qui est problématique ces différences relèvent du mouvement et du genre *passion* plutôt que du genre qualité.

Mais comme on l'a dit plus haut, *difficilement mobile* n'est pas une différence servant à distinguer entre elles les espèces de qualité qui se rangent immédiatement sous le genre suprême. Elle sert plutôt à distinguer des espèces de disposition (au sens commun). Et à ce niveau des espèces subalternes, il n'est pas toujours possible de connaître les différences tout à fait essentielles; on doit alors se servir de différences accidentielles. Et dans ce cas des différences qui en réalité sont accidentielles n'en désignent pas moins des principes essentiels, dont elles sont les signes.

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IaIIae, q. 49, a. 2, ad 3.

Il en va ainsi pour les différences *facilement mobile* et *difficilement mobile*: bien qu'elles appartiennent à strictement parler à la passion et au mouvement, elles signifient cependant les différences de la première espèce de qualité puisqu'il nous est impossible de les connaître autrement. Etant dans l'impossibilité d'en arriver à une définition au sens strict, nous définissons l'*habitus* comme nous pouvons, c'est-à-dire en se servant de différences accidentielles, tout en les prenant comme signe des principes essentiels de la chose définie.

Le fait que *facilement et difficilement mobile* se rattache à la passion et au mouvement, et non au genre qualité, n'empêche pas qu'ils puissent être des différences spécifiques; car de telles différences, bien qu'elles semblent être accidentielles à la qualité, désignent cependant les différences propres et essentielles des qualités. C'est ainsi par exemple que dans le genre substance, on prend souvent des différences accidentielles à la place des différences substantielles en tant qu'on désigne par elles des principes essentiels. (1)

Une objection selon laquelle la vertu serait une disposition et non un *habitus* va nous fournir l'occasion d'approfondir notre connaissance de la disposition et de l'*habitus*. Cette objection se fonde sur la fameuse définition que donne saint Augustin de l'ordre. Il semble que nous puissions dire que la vertu est une disposition et non un *habitus* car l'ordre, dit saint Augustin, est la disposition qui assigne la place à chacune des choses existantes et cela selon la ressemblance ou la différence qui se trouve en elles. Si donc la vertu est un ordre et l'ordre une disposition, ne devons-nous pas conclure que la vertu est une disposition et non pas un *habitus*? Il faut pour résoudre cette objection savoir distinguer en combien de sens se prend le mot disposition. Comme l'explique saint Thomas,

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IaIIae, q. 49, a. 2, ad 3.

Disposition s'entend de trois façons. Premièrement, on appelle disposition ce par quoi la matière est disposée à la réception de la forme, comme la chaleur dispose à la forme du feu. Deuxièmement, on appelle disposition ce par quoi l'agent se dispose à agir; ainsi l'agilité dispose à la course. Troisièmement, on appelle disposition l'ordre même des parties entre elles et c'est de cette disposition que saint Augustin parle. Le premier sens de disposition s'oppose à celui d'*habitus* alors que selon le deuxième sens la vertu elle-même est une disposition. (1)

Ici nous avons non seulement les deux sens de tout à l'heure, à savoir la disposition entendue communément (genre de l'*habitus*) et la disposition qui s'oppose à l'*habitus*, mais aussi un troisième. De plus, en ce qui concerne les deux sens déjà vus, une précision est ajoutée: la disposition est, en un sens, la matière qui est disposée à recevoir la forme, par exemple la chaleur dispose à la forme du feu. Il faut en effet une certaine disposition du côté de la matière pour qu'elle puisse recevoir sa forme. Par exemple si un morceau de bois est tout à fait mouillé il ne pourra pas recevoir la forme du feu parce qu'il lui manquera cette disposition du côté de la matière. En un deuxième sens on appelle disposition ce qui rend l'agent apte à agir, et pris en ce sens elle entre dans la définition d'*habitus* et en constitue le genre à strictement parler. A ce genre il faudra, si nous voulons avoir la définition complète de l'*habitus*, ajouter sa différence, à savoir *difficilement mobile*.

Mais quand saint Augustin parle de disposition (c'est le troisième sens), il entend la disposition qui consiste justement à ordonner les parties entre elles en vue de former un tout. Par exemple quand on veut bâtir une maison, il faut distribuer, ordonner, disposer les parties les unes par rapport aux autres en vue du tout qu'est la maison. Nous laissons bien sûr ici de côté ce troisième sens, mais pour ce faire il nous fallait d'abord le distinguer des deux autres.

1. S. Thomas, *Q.D. De virtutibus in communi*, q. 1, a. 1, ad 9.

Toutes les fois que nous aurons cette disposition de la matière par rapport à la forme sans que pour cela l'agent soit encore apte à agir, il sera question de la disposition qui s'oppose à l'habitus. Mais une fois acquise une inclination habituelle à l'action, on pourra parler de disposition qui rend l'homme, l'agent apte à agir. Une telle disposition ne s'oppose pas à l'habitus mais au contraire fait partie de sa définition.

Mentionnons qu'au livre cinq de la *MétaPhysique*, Aristote distingue trois sortes de dispositions: selon le lieu, selon la puissance et selon l'espèce. Dans son commentaire, saint Thomas montre que la deuxième sorte se rattache à la qualité (la disposition opposée à l'habitus), mais la troisième, à la quantité.¹ Simplicius rattache cependant les deux à la qualité, les distinguant par leur caractère imparfait ou parfait.

Il est vrai que la disposition implique toujours l'ordre d'une chose ayant des parties. Mais ceci peut se faire de trois façons, poursuit le Philosophe, à savoir, ou selon le lieu, ou selon la puissance, ou selon l'espèce. En quoi, dit Simplicius dans son commentaire aux *Catégories*, il comprend toutes dispositions. Il est bien sûr question des choses corporelles quand il dit *selon le lieu*. Et cela appartient à l'attribution *position* qui est l'ordre des parties dans un lieu. Mais lorsqu'il dit *selon la puissance*, il comprend les dispositions qui sont à l'état de préparation de de capacité non encore parfaites, telles la science et la vertu incomplètes. Enfin, par ces mots: *selon l'espèce*, il comprend les dispositions parfaites qu'on nomme *habitus* - comme la science et la vertu complètes. (2)

Ordinairement quand on parle de disposition on ne parle pas de science. Aristote parle de science à propos de l'habitus. Ici Simplicius fait dire à Aristote que l'ordre selon la puissance, ou disposition selon la puissance, est une disposition qui comporte non pas achèvement mais seulement une inchoation. Ce qui par définition est immobile et qui appartient par conséquent à l'habitus est

1. Cf. s. Thomas, *In V Metaph.*, lect. 20.

2. S. Thomas, *Summa Théol.*, IaIIae, q. 49, a. 1, ad 3.

appelé ici disposition parce qu'il n'est possédé qu'inchoativement. Bien que *disposition parfaite* soit une expression ambiguë puisqu'il semble que la disposition soit par définition imparfaite, nous allons garder l'expression dans la mesure où elle nous permet de distinguer la science incomplète de la science complète, la *scientia inchoata* de la *scientia completa*. C'est une distinction dont il faudra tenir compte pour déterminer de la nécessité de la logique dans l'acquisition de la science. Un jugement massif sur cette nécessité serait principe de confusion. Aussi faut-il bien voir le passage de l'intelligence des principes à la science. Ce cheminement peut être très long. La difficulté du problème vient de ce qu'il nous faut distinguer plusieurs étapes tout au long du processus. Il faut se demander: dans quelle mesure l'intelligence qui s'achemine vers la science ne possède-t-elle qu'une disposition? A quel moment l'*habitus* commence-t-il à être engendré? L'opposition suivante montre bien la complexité d'un tel cheminement: autant la lumière ou l'assentiment aux principes est immédiat, autant l'acquisition de la science est longue et difficile. Mais pourquoi une telle complexité? Cela est lié à notre mode naturel de connaître: notre intelligence connaît en dépendance des sens et de l'expérience.

Et parce que toute notre connaissance a son origine dans le sens et que la multiplicité des sensations d'un objet produit l'expérience, il s'ensuit que la vertu intellectuelle a besoin d'une longue expérience. (1)

La racine de la multiplicité, de la complexité de notre connaissance tient au fait que nous dépendons du sens pour connaître. Le sens est vraiment la cause (par soi et non par accident) de la nécessité d'un tel processus.

Au terme du processus, ce n'est pas n'importe quelle qualité mais une qualité difficilement mobile, à savoir l'*habitus* (de science) qui est engendré.

1. S. Thomas, *In II Ethic.*, lect. 2, no 246.

C'est dans ce cas qu'il faut beaucoup de temps. Et que se passe-t-il pendant tout ce temps? Dans un passage où il démontre l'utilité de la dialectique, donc de la méthode qui dirige l'opinion, qui dirige l'intelligence dans la formation des syllogismes probables, Pesch fait des considérations que nous pouvons très bien étendre à toute la logique et qui décrivent bien ce qui se passe dans l'acquisition d'une connaissance de plus en plus parfaite.

Jusqu'à quel point est utile le genre de l'argumentation pour engendrer cette science, on peut le comprendre sans difficulté si on considère ne serait-ce qu'en passant la nature de l'esprit humain. En effet, comme l'homme ne peut saisir d'un seul coup la vérité par une intuition unique, mais que c'est en commençant par l'usage des sens et conduit par une autorité étrangère qu'ultérieurement il l'atteint à partir de plusieurs indices et par plusieurs raisonnements, il est nécessaire qu'il parvienne graduellement, à travers des connaissances nombreuses et moins parfaites, à une connaissance plus parfaite. (1)

Elargissons cette considération à la nécessité de la logique. Elle est nécessaire à celui qui veut acquérir la science et cela apparaît clairement, dit-il, à celui qui considère ne serait-ce que très brièvement la nature de l'intelligence humaine. On ne peut pas connaître, sinon dans quelques cas seulement, comme d'un seul coup d'oeil, mais il faut commencer par se servir de ses sens. Il faut de plus se servir des autres: la foi humaine est absolument nécessaire et cela qu'on le veuille ou non, car de toute façon nous nous attachons à quelqu'un, qu'il possède ou non la vérité. Le sens d'abord et ensuite l'autorité des autres sont donc nécessaires en vue de la connaissance de la vérité. Par *ex multis vestigiis* il faut entendre toutes sortes de signes: lorsque nous voulons connaître la vérité, il nous faut passer par une variété de signes et par d'innombrables raisonnements. Il ne faut pas s'attendre de pouvoir atteindre immédiatement les connaissances les plus parfaites; il faut d'abord passer par des connaissances beaucoup plus humbles et beaucoup moins parfaites.

1. Pesch, *Institutiones Logicae*, II, *dialectica*, c. 3, no 400, p. 482.

de façon à ce qu'on parvienne graduellement à des connaissances beaucoup plus parfaites. Et tel est, *grosso modo*, le processus que doit suivre la raison.

Mais on peut dire tout de suite et sans aucune hésitation que la raison peut connaître la vérité ou certaines vérités sans logique. Revenons au texte de saint Thomas où il montre que le sens est à l'origine de toute notre connaissance. Cela implique deux choses: d'une part, que notre intelligence connaît d'abord les choses extérieures à l'âme et d'autre part, que la nature assure aussi un certain ordre à l'intérieur de l'âme. Non seulement la raison peut par son pouvoir, c'est-à-dire sans habitus surajoutés, connaître certaines vérités des choses extérieures, mais elle peut connaître aussi par son propre pouvoir un certain ordre au dedans d'elle-même. Bien sûr la nature se trouve toujours alors au fondement. C'est ainsi que tout homme sait d'une certaine façon argumenter, diviser, définir, bref former d'une certaine façon ces différentes œuvres d'art spéculatif que constituent l'argumentation, la division, la définition, etc., sans vertus spéculatives surajoutées. Cela ne va cependant pas bien loin. En vue d'œuvres parfaites et donc d'opérations de connaissance parfaites, c'est-à-dire posées avec facilité et sans erreur, le secours de l'art devient nécessaire. La nature n'assure, ici comme dans le cas de la vertu morale ou des arts manuels, que les commencements.

Savoir est en nous par nature d'une certaine façon, à savoir selon une certaine *inchoation in universalis*, mais cela ne suffit pas à la vertu: il faut à la bonne opération qui résulte de la vertu que l'homme atteigne le bien dans la plupart des cas, promptement et (quasi) infailliblement; ce que personne ne peut faire sans l'habitus de vertu; comme il est manifeste que quelqu'un sait faire *in universalis* une œuvre d'art, par exemple argumenter ou couper ou faire n'importe quoi de cette sorte; mais pour qu'il le fasse promptement et sans erreur il est nécessaire qu'il ait l'art; et il en est de même pour la vertu. (1)

1. S. Thomas, *Q.D. De virtutibus in communi*, q. 1, a. 8, ad 6.

La volonté est une faculté que la nature nous donne en vue du bien. Nous avons donc en nous le pouvoir de faire le bien. De même, nous avons en nous le pouvoir de connaître. La nature se trouve toujours là comme au fondement, autrement la raison ne pourrait rien faire, pas plus que la volonté. La liberté est fondée en nature et il en est de même pour la raison. Mais la nature ne donne que le commencement; cela ne suffit pas à la vertu. Une opération qui procède de la vertu n'est pas une opération quelconque; il faut cette promptitude et cette quasi infaillibilité dans l'opération.

b) L'habitus de science manifesté à partir d'un opposé.

De façon à traiter de l'habitus selon un verbe davantage manuductif, nous allons maintenant tâcher de manifester la nature de l'habitus à partir de cet instrument privilégié de manuduction que constitue l'opposé. Cela pourra contribuer à nous mieux préparer à répondre à notre question initiale: dans quelle mesure la logique est-elle nécessaire à la science?

Cet opposé de l'habitus, c'est la prophétie. Pour expliquer cette opposition, saint Thomas insiste particulièrement sur l'habitus de science; d'où la pertinence de ses considérations pour éclairer notre problème. Nous introduirons plusieurs textes à ce sujet. Bien qu'il faille éviter de se perdre dans la multiplicité, il n'en demeure pas moins très important de voir la même doctrine présentée de multiples façons: cela nous éclairera davantage.

Bien sûr la prophétie est un sujet proprement théologique, mais dans la mesure où la théologie est un habitus surnaturel¹ acquis, elle fera appel principalement à la philosophie pour rendre plus proportionnées, plus manifestes des

1. A cet égard, Jean de saint Thomas a commis une grave erreur en disant que la théologie est un habitus naturel parce qu'acquis. La théologie constitue un cas unique: tout en étant un habitus acquis, elle est cependant un habitus surnaturel.

vérités qui nous dépassent. Voilà pourquoi lorsque saint Thomas traite d'un sujet proprement théologique comme la prophétie, il se dégage souvent de son enseignement beaucoup de lumière d'ordre strictement philosophique. Nous ne ferons donc pas de la théologie; nous allons tirer des considérations que fait saint Thomas sur la prophétie des choses qui concernent de fait la philosophie.

Voici d'abord un premier texte où saint Thomas se demande si la prophétie est un habitus. Nous nous contenterons de donner ce qui conduit directement à la fin poursuivie.

Car, de même que la manifestation de la vision corporelle se fait par la lumière corporelle, de même aussi la manifestation de la vision intellectuelle se fait par la lumière intellectuelle ... La lumière peut par ailleurs appartenir à une chose de deux façons: soit par le moyen d'une forme permanente comme cela a lieu pour la lumière corporelle qui se montre toujours dans le soleil et dans le feu; soit par le moyen d'une réception (passio) ou impression passagère; et c'est ainsi que la lumière existe dans l'air. Or la lumière prophétique n'est pas présente à l'intelligence du prophète par le moyen d'une forme permanente, puisqu'autrement il aurait toujours la faculté de prophétiser, ce qui est évidemment faux ... Lorsque la lumière intellectuelle éclaire l'intelligence par le moyen d'une forme permanente et parfaite, elle lui fait surtout connaître le principe des choses qu'elle lui manifeste. Ainsi par la lumière de l'intellect agent l'intelligence connaît principalement les premiers principes de tout ce que l'on peut naturellement savoir. Mais le principe de toutes les connaissances surnaturelles qui sont révélées est Dieu lui-même, et les prophètes ne voient point Dieu dans son essence ... Il reste donc que la lumière prophétique est présente dans l'âme du prophète par le moyen d'une réception ou impression passagère ... L'habitus au contraire est une forme permanente; d'où il est manifeste qu'à proprement parler, la prophétie n'est pas un habitus. (1)

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 171, a. 2, c.

On voit qu'un *habitus*, c'est une qualité durable, permanente et parfaite. Et lorsque la lumière intellectuelle possédée éclaire l'intelligence par le moyen d'une forme permanente, elle lui procure principalement la connaissance du *principe* des choses que cette lumière est ordonnée à manifester. Il ne s'agit pas seulement de connaître ceci, puis cela, c'est-à-dire une simple accumulation matérielle d'objets. La lumière intellectuelle procure quelque chose de plus élevé que cela. Elle est ordonnée principalement au principe. L'intellect agent est ordonné principalement aux premières vérités sur lesquelles nous devons nous fonder en y enracinant les conclusions, les vérités plus particulières dans l'ordre naturel. Par ailleurs le principe de la connaissance surnaturelle transmise par les prophètes, c'est Dieu. Mais Dieu n'est pas vu, on n'a pas l'évidence de Dieu. Or si la lumière prophétique était possédée à la façon d'une forme permanente, il faudrait que le principe soit évident. Voilà pourquoi la prophétie ne peut pas être un *habitus*. Elle n'est pas possédée à la façon d'une forme permanente et parfaite, contrairement à la science qui elle l'est.

Les prophètes ne possèdent pas toujours l'esprit prophétique. Il n'est donc pas un *habitus* comme la science. S'il en était un, il s'ensuivrait que quant à la connaissance (cet esprit prophétique) leur serait soumis et ils pourraient l'utiliser ou non quand ils le voudraient. Mais il est une faculté ou impression venant de Dieu qui illumine et touche l'esprit des prophètes, et c'est seulement lorsqu'ils sont ainsi touchés qu'ils connaissent. Il ne leur est donc pas ainsi soumis. (1)

Le prophète ne possède pas toujours l'esprit ou illumination prophétique. Cet esprit de prophétie est une certaine *vis aut impressio a Deo* qui illumine et touche l'esprit des prophètes. Ils ne connaissent qu'au moment où Dieu les touche et les éclaire. C'est donc momentané et transitoire. Le prophète est un

1. S. Thomas, *In I ad Corinthios*, c. 14, lect. 6, no 876.

peu comme le disciple qui ne possède pas encore les principes; il a besoin que le maître l'instruise sur tel et tel sujet, dans l'ignorance qu'il est du principe qui lui permettrait de rattacher ce multiple à la racine ou à la cause. De même le prophète a besoin que Dieu l'éclaire sur telle et telle vérité.

De même que l'air, pour être lumineux, a toujours besoin d'une nouvelle illumination, de même l'esprit du prophète a toujours besoin d'une nouvelle révélation. On pourrait encore le comparer au disciple qui n'a pas encore appris les principes de l'art et que le maître doit instruire en chaque chose. (1)

On peut aussi consulter avec profit, sur ce même problème, la question douze, article un, des *Q.D. De Veritate*. Ce texte, qui porte également sur la prophétie, peut apporter passablement de lumière sur la notion d'*habitus* et d'*habitus de science* en particulier, toujours en relation à une de ses opposés, la prophétie. Le passage suivant est particulièrement intéressant à cet égard:

Quiconque connaît certaines choses par une lumière intellectuelle qui lui est un effet quasi connaturel comme une forme existant en lui, doit avoir une connaissance fixe de ces choses. Ce qui ne peut être à moins qu'il ne les regarde dans le principe dans lequel elles peuvent être connues; aussi longtemps en effet qu'il ne se produit pas de résolution des choses connues en leurs principes, la connaissance n'est pas affirmée en une chose, mais il appréhende les choses qu'il connaît selon une certaine probabilité pour autant que ce sont comme des choses dites par d'autres; il doit par conséquent nécessairement recevoir des autres la connaissance de chaque chose en particulier. Ainsi si quelqu'un ne savait pas déduire les conclusions de la géométrie à partir des principes, il ne posséderait pas l'*habitus de géométrie*, mais tout ce qu'il saurait des conclusions de la géométrie, il l'appréhenderait comme en croyant en celui qui lui enseigne et ainsi il aurait besoin d'être instruit de chaque chose en particulier; il ne pourrait

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIaIIae, q. 171, a. 2, c.

pas en effet à partir de certaines choses parvenir à d'autres sans avoir fait la résolution dans les premiers principes. (1)

L'*habitus* est comme une seconde nature; l'objet de l'*habitus* devient comme connaturel à l'intelligence dans la mesure où il est vu au moyen d'une lumière permanente. Lorsque l'objet est ainsi naturel, il faut que l'intelligence soit fixée. Et elle ne saurait être vraiment fixée que si elle a l'évidence d'un principe. Par opposition, pensons à l'enfant dont saint Thomas dit qu'il n'est fixé sur rien (en ce qui regarde l'universel), de sorte que *credit omni verbo*: il est très crédule. Au contraire, lorsque l'intelligence est fixée, qu'elle peut résoudre les conclusions dans leurs principes, elle est en possession du terme même, de l'achèvement de cette qualité difficilement mobile qu'est la science au sens tout à fait strict de vertu (intellectuelle). Sans cette résolution on tombe dans l'opinion. Et dans l'incapacité où l'on se trouve de rattacher les vérités aux principes, on doit être instruit des choses une à une.

Un peu plus loin on rencontre un usage un peu différent du mot *habitus*: Avicenne va appeler *habitus* quelque chose que saint Thomas appellerait plutôt *habilitas*. Avicenne ne définit pas la science, comme saint Thomas le fait, par rapport aux vérités vues dans leur principe, mais plutôt comme la réception de la lumière provenant de l'intellect agent: celui qui possède l'*habitus* de science est plus apte à recevoir cette lumière de l'intellect agent.

L'esprit du prophète, une fois qu'il a été divinement inspiré une ou plusieurs fois, demeure plus habile à être à nouveau inspiré même lorsque l'inspiration actuelle cesse; Et cette habileté peut être appelée *habitus* de prophétie, c'est ainsi qu'Avicenne dit, au sixième livre *De Naturalibus*, que les *habitus* des sciences en nous ne sont rien d'autre que des habiletés de notre âme à recevoir l'illumination de l'intellect agent et les espèces intelligibles qui émanent de lui en elle. Cependant cela ne peut

1. S. Thomas, *Q.D. De Veritate*, q. 12, a. 1, c.

pas être appelé proprement un *habitus*, mais plutôt une habileté ou une disposition, à partir de laquelle on nomme quelqu'un prophète même quand il n'est pas inspiré en acte. (1)

Dans les réponses aux objections que comporte cet article, on trouve aussi quelques remarques intéressantes à propos de l'*habitus*. Saint Thomas signale par exemple qu'on peut poser un acte de connaissance qui ne procède pas d'un *habitus*, mais qu'un acte *parfait*, lui, devra procéder d'un *habitus*.

Ce n'est pas tout ce qui est connu qui est connu par le moyen d'un *habitus*, mais seulement ce dont on a une connaissance parfaite; il y a en effet en nous des actes qui ne procèdent pas d'un *habitus*. (2)

Saint Thomas fait aussi remarquer que le fait de posséder l'*habitus* des premiers principes ne nous donne pas la connaissance des conclusions particulières qui se rattachent à telle ou telle science. Il faudra d'autres *habitus*, surajoutés à celui des principes, pour certains groupes de conclusions particulières. Les vérités communes ne contiennent en effet que virtuellement les vérités particulières. Mais de ce fait, il y a un ordre dans le cas des *habitus* spéculatifs qu'on ne retrouve pas dans le cas des vérités prophétiques.

Dans les sciences démonstratives il y a certaines (vérités) communes, dans lesquelles les conclusions particulières sont contenues comme en certaines semences; par conséquent, celui qui possède l'*habitus* de ces (vérités) communes ne se trouve qu'en puissance éloignée à ces conclusions particulières, (puissance) qui a besoin d'un moteur pour parvenir à l'acte. Mais dans les choses prophétisables on ne trouve pas un ordre tel, que certaines choses soient déduites de d'autres premières de telle sorte que celui qui aurait la connaissance des *habitus* premiers aurait aussi, à l'état confus, la connaissance des *habitus* seconds. (3)

1. S. Thomas, *Q.D. De Veritate*, q. 12, a. 1, c.

2. *Ibid.*, ad 2 in contrarium.

3. *Ibid.*, ad 3 in contrarium.

c) La nécessité de la logique pour la science.

Revenons maintenant à notre problème de la nécessité de la logique.

1. La part de la logique dans la direction de la raison.

Il faut bien voir à ce sujet ce que la logique ne peut diriger et ce qu'elle dirige. Bien sûr la logique dirige l'intelligence dans la connaissance de la vérité, mais sa direction n'est pas universelle: ce n'est pas toute la direction de la raison qui relève de la logique. Cela nous amène à introduire une notion très importante, la notion de *mode*.

La notion de mode est liée à celle de *mesure*; tel est d'ailleurs le tout premier sens du mot latin *modus*: le *modus agri*, c'est la mesure d'un champ. Un passage du commentaire de saint Thomas au *De Trinitate* de Boèce servira de point de départ aux considérations qu'il convient d'introduire ici sur le mode. Saint Thomas y fait allusion dans son commentaire au deuxième livre de la *Méta-physique* d'Aristote, où il est question du *modum sciendi*. Il entend alors le mode logique, tandis qu'ici dans le *De Trinitate* il entend autre chose. Il cite d'abord Aristote qui dit que la considération du mode, que l'inquisition sur le mode doit précéder toute autre investigation.

Selon l'expression (*sententiam*) du Philosophe au deuxième livre de la *Méta-physique*, avant de s'enquérir de la science il faut s'enquérir du mode de la science. (1)

Par *mode de la science*, saint Thomas entend ici le mode propre (tandis que le mode logique est un mode commun).

Dans la première partie Boèce montre le mode propre de cette recherche qui porte sur les choses divines. (2)

1. S. Thomas, *Super Boetii De Trinitate*, expositio capituli secundi.
2. *Ibid.*

Le texte de Boëce que saint Thomas commente ici dit: "Age igitur ingrediamur, et unumquodque ut intelligi atque capi potest dispiciamus". Sans le commentaire de saint Thomas, on est porté à prendre *intelligi* et *capi* comme synonymes: "...peut être connu ou saisi". Mais ce n'est pas le cas, comme l'explique saint Thomas.

Et il emploie ces deux mots (*intelligi* et *capi*) parce que le mode selon lequel des choses sont traitées doit se conformer (*congruere*) à la fois aux choses et à nous. Car s'il n'était pas conforme aux choses, les choses ne pourraient pas être comprises (*intelligi*); et s'il ne se conformait pas à nous, nous ne pourrions pas saisir (*capere*). (1)

Voilà un premier point important à retenir: les choses imposent leur mode. Boëce se réfère lui-même directement à Aristote au début des *Ethiques*: "En effet comme il est dit évidemment avec beaucoup d'à propos, c'est le propre de l'homme bien éduqué de s'efforcer de donner à propos de chaque chose une adhésion d'un degré conforme à la manière dont cette chose est". C'est l'exemple tout à fait classique en ce qui concerne le mode propre à une matière donnée: la matière morale, comme le signale Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*, est tellement variable, contingente, mobile, qu'on ne peut pas à son sujet énoncer de vérités purement et simplement universelles, absolues. Les règles ou propositions qu'on peut énoncer ne dépassent pas le *ut in pluribus*, elles ne sont vraies que dans la plupart des cas, mais pas toujours. Ainsi la matière impose son mode. Le mode qui convient à la matière morale n'est pas celui qui convient à la matière naturelle ou à la matière mathématique. Voilà donc en quoi consiste le mode propre: c'est le mode approprié à chaque discipline. Car puisque nous sommes dans l'ordre spéculatif, dans l'ordre des vérités spéculatives, l'intelligence est mesurée par les choses. Aussi doit-elle respecter la matière considérée et se conformer au mode que cette matière impose. Si le mode ne convenait pas aux choses, "intelligi non posset", on ne pourrait pas comprendre. Pensez à la morale de Spinoza

1. S. Thomas, *Super Boetii De Trinitate, exp. sec. cap.*

par exemple, *more geometrico demonstrata*: s'il y a une matière qui s'oppose à ce mode géométrique, c'est bien la morale!

Dans son commentaire à la première épître aux Corinthiens, saint Thomas, après avoir dit la même chose, à savoir qu'il y a un mode qui convient en chaque matière etc., ajoute cette remarque très intéressante: le mode qui convient le moins, le mode le plus mauvais qu'on puisse imaginer est celui qui détruit ce qu'il y a de principal dans une discipline, car c'est la substance même de la discipline qui est alors détruite.

Dans les disciplines philosophiques aussi ce n'est pas le même mode qui convient à n'importe quelle discipline. C'est pourquoi les discours (sermones) doivent être reçus conformément à la matière, comme il est dit au premier livre des *Ethiques* (c. 2, lect. 3). C'est par ailleurs quand le mode d'enseigner détruit ce qui est principal dans une matière que ce mode est le plus inadéquat, par exemple si quelqu'un voulait, dans les choses intellectuelles, se servir de métaphores qui ne transcendent pas les choses qui tombent sous l'imagination, choses auxquelles il ne faut pas que celui qui intellige soit conduit, comme le montre Boèce dans le livre *De Trinitate*. (1)

Il y a aussi une autre mesure du mode du côté de l'intelligence; car l'intelligence a également ses limites. Il ne s'agit plus de défaut du côté de la chose, qui est intelligible, mais du côté de notre intelligence, qui est déficiente, qui ne peut pas se rendre par exemple jusqu'à voir les choses divines par elles-mêmes et avec grande certitude.

Si par ailleurs quelqu'un voulait voir les choses divines par elles-mêmes et les comprendre selon une certitude égale à celle selon laquelle nous comprenons les choses sensibles et les démonstrations mathématiques, il ne pourrait pas saisir de cette façon à cause du défaut de son intelligence, bien que les choses soient en elles-mêmes intelligibles de cette façon. (2)

1. S. Thomas, *Super I Cor.*, c. 1, lect. 3, no 45.
2. *Idem*, *Super Boetii De Trinitate*, exp. cap. sec.

Boëce cite alors Aristote (début des *Ethiques*): "C'est le propre d'une intelligence disciplinée de saisir le mode". Voilà pourquoi dans les *Parties des Animaux*¹ Aristote dit que toute discipline, de la plus humble à la plus relevée, comporte un double *εἶδος*, un double *habitus*²: celui de la méthode et celui de la science. Supposons par exemple qu'un jeune reçoive pour la première fois un enseignement concernant la matière morale. Il assiste à un cours, puis à un deuxième, un troisième, un quatrième... Si l'enseignement est très bien fait, au bout d'un certain temps, pas nécessairement très long, une évidence sera engendrée: celle du mode. Le jeune va se rendre compte qu'en cette matière-là on ne peut pas procéder comme en mathématique ou en géométrie. De sorte que même si ce jeune ne peut pas juger de la vérité ou de la fausseté des conclusions énoncées par le maître, à cause de son manque d'expérience de la matière morale, il pourra cependant déjà juger si le maître procède ou non selon le mode qui convient. D'où la distinction entre *habitus* de la méthode et *habitus* de science.

Cet *habitus* de la méthode, nous serions enclin à le mettre du côté de la *virtus inchoata*. Il s'agit en effet de quelque chose de stable. Au fur et à mesure que l'enseignement va se poursuivre, cette évidence (du mode) va grandir. Et l'expérience aidant, vous pourrez acquérir petit à petit l'*habitus* de science morale.

Faisons maintenant la distinction des différents modes. Il y a un mode qui se rattache à l'intelligence comme faculté: c'est le mode le plus fondamental qui soit. Au début de son commentaire aux *Physiques*, saint Thomas commence à le décrire en disant: "Innatum est nobis...". C'est en effet un mode inscrit dans la nature (de l'intelligence humaine). Il faut donc bien sûr toujours le respecter. Il s'agit du mode commun par excellence. On trouve une très belle expression

1. Livre I, c. 1, 639 a 1 - 15.

2. La traduction la plus répandue dit *attitude*, ce qui est très mauvais. Cette traduction, qui est la plus mauvaise que nous connaissons - et que tout le monde adopte, évidemment - donne aussi *culture* pour παιδεία. Le mot *culture* est tellement vague et employé et toutes les sauces qu'on devrait le bannir de la philosophie.

de saint Thomas dans le *De Trinitate* (q. 6, a. 1), lorsqu'il discute du processus ou du mode appelé *rationnel* et distingue trois sens de *rationabiliter*. Nous laissons de côté les deux premiers car ils concernent la logique et nous aurons l'occasion d'en reparler; le troisième sens de *rationalis* (dans l'expression *processus rationalis*) est approprié à la science de la nature. Ce processus est dénommé *rationnel* à partir de la faculté elle-même, notre intelligence, qui est raison, "in quantum scilicet procedendo sequitur proprium modum animae rationalis in cognoscendo" ("pour autant qu'elle suit en procédant le mode propre de l'âme rationnelle dans la connaissance"). Voilà donc une très belle expression pour décrire le mode commun: *modum animae rationalis in cognoscendo*. Il faut faire attention: saint Thomas dit *proprium*, et il a raison, car ce processus est un propre de l'âme, mais tout en étant cela il constitue cependant le mode le plus *commun*. Quand donc une discipline - ce sera le fait de la science de la nature - suit ce *proprium modum animae rationalis in cognoscendo*, son processus est appelé *rationnel*, on dit qu'elle procède *rationabiliter* (au troisième sens). Non pas cependant parce que cela ne se vérifie que d'elle seule, mais parce que cela lui arrive à elle principalement.

L'expression "*modus animae*" est remarquable: c'est plus radical encore que *modus intellectus* (quoique ce mode touche l'intelligence, évidemment). Le mot *âme* ici indique davantage que ce mode se situe à la racine même; c'est pourquoi nous avons dit qu'il s'agissait d'un mode inscrit dans la nature.

Le mode propre de la science naturelle suit particulièrement bien cet ordre, cette façon de procéder, inscrite en nous par la nature, que constitue le mode commun. De même en effet que l'intelligence, en connaissant, va du sensible à l'intelligible, de ce qui est plus manifeste à ce qui est plus intelligible, de même le naturaliste¹ suit le même ordre. Ce qu'on ne fait pas en géométrie, par

1. On réserve habituellement aujourd'hui le mot *naturaliste* pour désigner l'homme en science expérimentale. Nous jugeons très mauvaise cette coupure d'avec la philosophie de la nature, car il n'y a au fond qu'une seule science de la nature. Bien sûr, lorsqu'il descend dans la concrétion,

exemple. Le géomètre procède toujours à partir de *propter quid*, à partir des causes, qui sont *magis notae quoad se*, c'est-à-dire plus intelligibles en elles-mêmes. Il peut procéder ainsi parce que sa science est très proportionnée à l'intelligence humaine, puisqu'on y fait abstraction du mouvement et qu'on résout dans l'imagination. Mais en science de la nature, c'est le processus inverse. Le naturaliste part d'un *magis notum quoad nos* qui est en même temps *minus notum quoad se*, c'est-à-dire part de ce qui est plus évident, mais moins intelligible. Voilà pourquoi la science de la nature se sert beaucoup plus d'inductions que de syllogismes.

Remarquons qu'il peut paraître à première vue très étonnant de dire que le processus de la science de la nature est un processus *rationnel*. Car ne dénomme-t-on pas la logique justement *philosophie rationnelle*? Et n'est-ce pas, en un sens, ce qu'il y a de plus opposé? Mais tout s'éclaire, on l'a vu, quand on considère en quel sens on prend le mot *rationnel*: ce n'est que le processus dénommé *rationnel* à partir de la puissance ou faculté (i.e. la raison) qui se trouve davantage approprié à la philosophie naturelle.

Poursuivons maintenant notre division des modes. Outre le mode commun et le mode propre dont nous venons incidemment de parler, il y a la logique, qu'on peut situer dans la ligne d'un mode commun. Que faut-il entendre par là? Cela veut dire qu'il s'agit de quelque chose de commun à toute discipline spéculative: la logique dirige l'intelligence dans toutes les disciplines. Par exemple, une démonstration *propter quid* demeure une démonstration *propter quid*, qu'on l'ait en mathématique, en métaphysique ou en science de la nature; il appartiendra à la

tel ou tel savant pourra se servir d'instruments pour l'étude des aspects les plus particuliers des êtres naturels. Il ne pourra pas en même temps approfondir l'étude des *communia*, c'est-à-dire des caractères les plus communs, les plus universels, qu'on retrouve chez tous les êtres naturels. Il faudra se diviser la besogne entre *savants* et *philosophes*. Mais il reste qu'il n'y a qu'un science de la nature, que saint Thomas désigne indifféremment par les expressions *philosophia naturalis* et *scientia naturalis*. Il désigne aussi celui qui possède l'*habitus* de cette discipline sous le nom de *naturalis*. A notre avis ce mot serait très bien traduit par *naturaliste*, à condition bien sûr de préciser la signification, car aujourd'hui on ne l'entend plus comme cela.

logique de la définir. C'est en ce sens que la logique est un mode commun à toutes les disciplines spéculatives. Mais la grande différence d'avec le *modus animae*, c'est que pour la logique il faut parler de *modus artis*: ce n'est plus inscrit dans la nature, il faut l'acquérir. Ce *modus artis* est cependant fondé sur le *modus animae*. Le mode commun inscrit dans la nature même de l'âme raisonnable est antérieur à tout art.

Pour compléter notre division des modes, ajoutons qu'ensuite il y a la science où l'on trouve plusieurs modes propres. Cela fait donc trois modes à distinguer: le mode commun naturel, le mode commun *modus artis* et le mode propre qui se multiplie avec les disciplines. Boèce traite des modes propres lorsqu'il dit que la science de la nature procède *rationaliter*, la mathématique *disciplinabiliter* (parce qu'elle est la plus proportionnée et la plus certaine) et la métaphysique *intelligibiliter*. De même c'est le mode propre qui est concerné lorsqu'Aristote, au premier livre des *Parties des Animaux*, traite de la méthode à suivre en biologie. Il insiste, entre autres choses, sur la cause finale. Il dit que comme dans l'art et dans l'agir, les principales démonstrations à propos des choses naturelles se font à partir du but; "in factilibus, in agilibus, in naturalibus, praecipue demonstrationes fiunt ex fine"¹. Quelqu'un qui ignoreraient la cause finale dans l'étude qu'il fait de la nature serait un homme assez indiscipliné. On pouvait excuser Empédocle... Aujourd'hui il y a des gens qui possèdent une connaissance très détaillée de la cause matérielle, qu'il ne faut bien sûr pas négliger, mais qui négligent ou rejettent totalement la cause finale.

2. La logique et l'ordre de génération de l'*habitus de science*.

Ceci étant dit concernant le mode, revenons à notre problème initial. Tâchons d'indiquer un *ordo generationis* de l'*habitus de science* et de voir à partir de quel moment la logique est nécessaire. Une première étape consiste à acquérir une certaine disposition, un peu à la façon dont la matière est disposée en vue de recevoir la forme. Cela implique plusieurs actes de connaissance de la nature ou de

1. Aristote, *De Partibus Animalium*, 1.I, 639 b 15.

l'agir humain etc., connaissance acquise à partir d'une certaine expérience. Ce qui ne veut pas dire que celui qui apprend a expérimenté lui-même; l'expérience s'apprend aussi des autres. Qui dit expérience dit bien sûr plusieurs actes de connaissances concernant une matière donnée. Pourtant, dans le cas de la démonstration, un seul acte, comme le dit saint Thomas¹, peut engendrer ou causer un *habitus*, à cause de la stabilité de la matière. Il reste qu'on ne peut alors strictement parler de *vertu intellectuelle*, car vertu dit plus qu'*habitus*. Nous rangerions cela du côté de la *virtus inchoata*. Si cependant une démonstration très efficace peut causer en nous la science, il n'en va pas de même pour l'opinion: elle n'est pas causée par un seul syllogisme dialectique.

L'opinion par ailleurs, bien qu'elle soit moindre que la science, n'est pas causée en nous par un seul syllogisme dialectique, mais il en faut plusieurs à cause de leur faiblesse. (2)

C'est qu'un syllogisme dialectique ou probable n'est pas assez rigoureux. De sorte que dans l'agir humain, qui comporte tellement de mobilité et de continence, un seul acte ne suffit pas pour causer la vertu.

De là vient que dans le domaine de l'agir, parce que les opérations de l'âme ne sont pas efficaces comme dans les démonstrations, en raison de ce que les choses de l'agir sont contingentes et probables, un seul acte ne suffit pas à causer la vertu, mais il en faut plusieurs. (3)

Il y aura une succession dans la disposition de la matière, qui deviendra de plus en plus disposée à recevoir la forme.

Et bien que ces nombreux actes ne s'effectuent pas en même temps, ils peuvent cependant causer l'*habitus* de la vertu; car le premier acte cause une certaine disposition, le second à survenir dispose encore davantage cette matière dis-

1. Cf. Q.D. *De Virtutibus in communi*, q. un., a. 9, ad 11.
 2. *Ib id.*
 3. *Ibid.*

posée et le troisième encore plus; et ainsi le dernier acte agissant en vertu de tous les précédents complète la génération de la vertu, comme il arrive avec plusieurs gouttes qui creusent une pierre. (1)

On n'écarte pas les trois ou quatre premiers actes; à un moment donné un acte, avec la vertu des actes précédents, va engendrer la vertu complète. Cela ne se fait pas instantanément mais *paulatim et gradatim*. A supposer par exemple que toute une multiplicité d'actes aient été posés, on pourra dire alors que la matière est suffisamment disposée pour recevoir la forme. En deuxième lieu, voici qu'une certaine évidence du mode est engendrée. Nous avons alors déjà de la forme, nous ne sommes plus dans la matière. Le mode est en effet un *magnum virtute*, il tient lieu de principe. Les commentateurs grecs en faisaient d'ailleurs un des éléments du proême. Et pour qu'on puisse parler d'*habitus* ou au moins de *virtus inchoata*, il faut au moins, nous semble-t-il, tenir un principe quel qu'il soit. Ce pourra être un principe qui concerne la science, son mode de procéder. Si c'est un principe propre qu'on tient, ce sera évidemment la résolution ultime. En troisième lieu suivra l'acte de science, la possession de la *virtus perfecta*. Quand cela surviendra-t-il? Il est sans doute tout à fait impossible de préciser. De toute façon ces actes de science vont être multipliés pour engendrer vraiment la vertu intellectuelle de science.

Prenons par exemple la matière naturelle. Le jeune, par ses observations, surtout si elles sont dirigées, va accumuler un certain nombre de connaissances en matière naturelle. De ce point de vue, nous sommes convaincus que la lecture des grands naturalistes peut aider beaucoup. C'est matériel, quoique très important. La logique n'est bien sûr pas du tout nécessaire pour cette étape. Allons encore un peu plus loin: il n'est pas question de commencer l'étude de la science de la nature avec les *Physiques* et l'explication des notions de matière, forme et privation. Pourquoi ne pas aller plutôt dans les *Parties des Animaux*?

1. S. Thomas, Q.D. *De Virtutibus in communi*, q. un., a. 9, ad 11.

En science de la nature, quelqu'un qui est doué d'une bonne cogitative peut aller assez loin par lui-même dans la connaissance des choses de la nature sans logique. Mais jamais ces connaissances, ces formes intelligibles ne seront disposées et ordonnées scientifiquement; cela est impossible. Par notre petite expérience interne, nous concevons pouvoir former une définition, une certaine division, un discours par lequel nous allons d'une vérité à une autre. Mais nous nous rendons compte que ces discours-là sont loin de posséder la détermination et la rigueur du verbe des grands maîtres. Essayez par exemple de commenter un texte d'Aristote en insistant sur l'ordre logique qu'il comporte. Vous verrez comme c'est difficile. Pour faire comme saint Thomas et pouvoir dire: "primo probat per signum, deinde per rationem etc.", il faut absolument posséder l'habitus. De même aussi nous pouvons assez facilement, même sans art, former des exemples; mais si on vous demandait d'analyser votre exemple? C'est très laborieux (quand on y arrive!). De même encore, sans logique, l'homme peut assez facilement former des syllogismes en première figure, car l'ordre de cette figure est par soi manifeste; il s'agit simplement d'aller du tout à la partie: *Omne B est A, Omne C est B, donc Omne C est A.* C'est très facile: A se dit de tout B. Or C est une partie de B. Donc C est une partie de A. Mais il n'en va plus de même en deuxième et troisième figure: sans art logique, il n'est pas possible de juger facilement de la bonté de la conséquence.

C'est cela que veut dire *in universalis*, dans la remarque de saint Thomas: "manifestum est quod aliquis *in universalis* scit opus artis facere, ut puta argumentari...". Mais pour être en mesure de définir, diviser ou argumenter sans erreur, cela requiert le *modus artis*: "Sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem"¹.

On pourrait ici poser la question: Est-ce à dire que les grands mathématiciens grecs avaient tous une connaissance de la logique? Euclide par exemple?

1. S. Thomas, *Q.D. De Virtutibus in communi*, q. un., a. 8, ad 6.

On a vu que nous connaissons bien des choses *extra animam* sans logique. On peut ajouter que plus les vérités en question sont proportionnées, plus on peut avancer sans le *modus artis*. Un homme très intelligent, dans une matière proportionnée, peut aller très loin. Il reste que pour avoir la science parfaite, la logique est nécessaire. Dans le cas d'Euclide, on le voit, au début de ses *Elements*, former des définitions, énoncer des axiomes et des postulats. C'est donc qu'il avait l'évidence de ces trois choses. Il était certes un homme très intelligent. Et qui sait, peut-être a-t-il reçu la logique d'un maître? Quoi qu'il en soit, il avait assez de lumière logique pour distinguer définitions, axiomes, etc.

C'est saint Albert qui disait, lorsqu'il traitait de la nécessité de la logique - et probablement l'entendait-il alors pour la science parfaite - que les gens qui ne possèdent pas la logique, même s'ils forment quelque chose, c'est-à-dire une oeuvre logique quelconque, "nesciunt quid faciunt": ils ne savent pas ce qu'ils font. Il fait aussi remarquer qu'il ne suffit pas de savoir ce qu'est un syllogisme; il faut aussi être capable de l'appliquer dans telle ou telle matière. Cela exigera l'usage, l'exercice.¹ On a donc affaire à une double difficulté: la première concerne l'acquisition de l'*habitus* logique, ce qui demande une étude très laborieuse et très longue; la deuxième concerne l'*usus*, la capacité de servir des instruments logiques dans telle ou telle matière.

Comme conclusion générale à notre problème de la nécessité de la logique en regard de la vertu intellectuelle de science, disons donc ceci: la logique n'est purement et simplement nécessaire que pour la *virtus perfecta*. Le reste, à savoir la *virtus inchoata* (qui comprend par exemple l'évidence du mode) et, à plus forte raison, toute la disposition dans l'intelligence débutante qui se compare à la disposition de la matière, peut être acquis sans difficulté sans logique.

1. Cf. s. Albert, *In Prior. Anal.*, I, tract. 6 (copie Doyon, Québec 1953, #55, p. 79): "Quamvis ex natura simus habiles, ars tamen naturae superveniens potentiam dat syllogismos faciendi: cui si adjungatur usus, erimus ex natura habiles, et ex arte potentes, et ex usu faciles, ut dicit Victorinus."

C'est dire, puisque notre fin est d'acquérir la science le plus parfaitement possible, que pratiquement, seule la docilité à l'égard des grands maîtres nous permet de mener la vie spéculative convenablement. Car eux possédaient la logique; eux possédaient la science. Dans le domaine de la logique, nous pouvons expérimenter d'une façon très forte notre faiblesse. *Maximam habet difficultatem*, dit saint Thomas de la philosophie rationnelle. Elle est un peu comme la métaphysique, de ce point de vue; si on demandait: procède-t-elle *rationabiliter*, comme la science de la nature, *disciplinabiliter*, comme la science mathématique, ou *intelligibiliter*, comme la métaphysique? S'il fallait répondre purement et simplement un des trois, on devrait dire *intelligibiliter*. On se rend compte, par là-même, de la difficulté. Mais à cause de l'expérience interne que nous avons des œuvres de raison qu'elle considère, œuvres que nous faisons, la logique demeure beaucoup moins difficile que la métaphysique. D'autant plus que nous étudions ou considérons ces œuvres à travers les mots, qui sont des signes sensibles. La logique se trouve ainsi à participer au *disciplinabiliter* des mathématiques et aussi d'une certaine façon au *rationabiliter* de la science de la nature, car il faut connaître d'abord les actes.

Si on voulait parler des différentes étapes en vue de l'acquisition de la logique, il faudrait à notre avis commencer par définir les œuvres logiques *en termes d'actes*. Ne pas essayer de donner tout d'abord une analyse logique. Au lieu par exemple d'essayer d'ordonner les termes et de dégager la forme logique de l'induction, il vaut mieux dire d'abord qu'elle est comme le tuteur de la raison (*praesidium rationis*). On peut aussi parler, à propos des réfutations sophistiques, d'instruments de défense, etc. Il y a ainsi un tas de considérations proportionnées qu'on doit faire avant d'entrer dans l'analyse proprement logique, qui elle est difficile.

d) Deux rôles joués par la logique.

1. Fournir des instruments.

La logique, avons-nous dit plus haut, est nécessaire pour la science parfaite. Mais que fait-elle, au fond? Selon une expression de saint Thomas qu'il faut bien retenir, *logica ministrat speculationi sua instrumenta*¹: elle fournit à l'intelligence spéculative ses instruments. "Les choses sur lesquelles porte la logique, dit aussi saint Thomas, on n'en recherche pas la connaissance pour elles-mêmes mais comme une aide en vue des autres sciences"². Même si nous avons dit au début que nous allions parler dans ce cours de la logique au sens large, il faut noter que sur ce point précis, quand on dit *logica ministrat speculationi sua instrumenta*, il s'agit de la logique au sens plus strict.

2. Fournir des principes.

Nous voulons maintenant poser cette question: est-ce que le fait de fournir des instruments définit purement et simplement l'utilité de la logique? La logique se limite-t-elle à cela, ou peut-elle avoir aussi une autre utilité?

Quelqu'un a suggéré que ce serait l'usage. Mais comme le dit saint Thomas au quatrième livre de la *MétaPhysique*, lect. 4, "*logica demonstrativa non habet usum*". L'usage approprié des instruments logiques relève des autres sciences particulières.

On a vu que la logique, en tant qu'art spéculatif - et qui dit art dit direction - *ministrat speculationi sua instrumenta*. Mais elle fait plus que cela. On peut dire aussi: ...*ministrat principia*. Ces principes, qui sont proprement logiques, une autre discipline va les assumer et sera seule à pouvoir le faire: la métaphysique. C'est là qu'intervient le fameux problème de *logica docens et logica docens*

1. S. Thomas, *Super Boetii De Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 2.

2. *Ibid.*

utens. D'une façon que nous aurons à préciser par la suite, *logica ministrat metaphysicae principia:* la logique fournit certains principes à la métaphysique.

1) rapports entre la métaphysique et les sciences particulières.

Il convient de parler d'abord ici des rapports entre la métaphysique et les sciences particulières. On pourrait comparer les sciences particulières aux singuliers et la métaphysique à l'universel. A la toute fin de son traité des *Seconds Analytiques*, Aristote se demande comment nous pouvons acquérir les premiers principes.¹ Au fond, il se trouve du même coup à montrer comment nous pouvons acquérir l'universel. Nous devons passer par le sens externe, puis par la mémoire, à laquelle il appartient de conserver ce qui a été recueilli par le sens externe. Plusieurs actes de mémoire concernant la même chose en différents singuliers va engendrer l'expérience. Cette expérience, on ne la retrouve pas chez les autres animaux, car elle requiert la raison particulière, une certaine participation de l'intelligence.

Il montre comment se produit en nous la connaissance des premiers principes; et il conclut à partir de ce qui précède que du sens se produit la mémoire chez les animaux dans lesquels demeure une impression du sensible, comme il a été dit plus haut. De la mémoire répétée de la même chose, en des singuliers divers cependant, il se produit l'expérience; car l'expérience apparaît n'être rien d'autre que de recevoir quelque chose à partir de plusieurs choses conservées dans la mémoire.

L'expérience requiert cependant un certain raisonnement portant sur des particuliers, par lequel est comparée une chose à une autre, ce qui est le propre de la raison. (2)

1. Aristote, *Seconds Analytiques*, 1. II, c. 15. Cf. aussi s. Thomas, *In II Post. Anal.*, lect. 20. Cette considération, introduite dans un traité spécifiquement logique, ne relève pas de la logique comme telle, mais plutôt de la science de la nature (*De Anima*) et même, dans une certaine mesure, de la métaphysique. Aristote l'a placée là *ad bonitatem doctrinae*.
2. S. Thomas, *In II Post. Anal.*, lect. 20, no 592.

En vue de manifester davantage tout ce processus, Aristote emploie une très belle similitude (saint Thomas dit: "...ponit *exemplum*", mais cela revient au même puisque le principe de manifestation dans l'exemple est toujours une similitude). Il s'agit de l'armée en déroute, qui doit se refaire en vue d'un nouveau combat. Au début, tout le monde est en fuite, mais à un moment donné, un soldat s'arrête, puis un autre, qui se joint au premier, puis un troisième, un quatrième, etc., et cela aussi longtemps qu'il sera nécessaire pour reconstituer l'armée qu'on appelle *principium pugnae*. Il en va de même dans le processus qui part de la connaissance des particuliers pour aboutir à celle de l'universel.

(Aristote) pose un exemple dans les combats qui se font par retour de l'armée vaincue et en fuite. Lorsqu'en effet un (des soldats) est parvenu à l'état d'arrêt, c'est-à-dire s'est arrêté, immobile, et a cessé de fuir, un autre s'arrête et se joint à lui, et ensuite un autre, jusqu'à ce qu'un assez grand nombre soit rassemblé pour constituer un principe de combat. C'est ainsi également qu'à partir de la sensation (*sensus*) et de la mémorisation (*memoria*) d'un particulier, puis d'un autre et d'un autre, on parvient à ce qui est principe d'art et de science, comme il a été dit. (1)

Transposons cela et appliquons-le maintenant au problème du rapport entre les sciences particulières et la métaphysique. Dans l'ordre spéculatif, on distingue plusieurs sciences particulières. Ces dernières sont comme des particuliers ou des singuliers. L'intelligence acquiert une discipline, une seconde, une troisième, pour à la fin aboutir à une science commune: la métaphysique.

Bien sûr il ne s'agit pas du même universel, car dans le premier cas il s'agit d'un universel confus, tandis que la métaphysique constitue un universel distinct - d'où sa difficulté -. Dans un cas on a affaire au premier acte posé par l'intelligence, dans l'autre il s'agit de son dernier acte, de ce qui est le plus élevé. Mais de même que la connaissance de l'universel confus dépend vraiment du

1. S. Thomas, *In II Post. Anal.*, lect. 20, no 592.

sens, qu'on ne peut songer à connaître l'universel sans passer par le sens externe et interne et par l'expérimentation, de même il est absolument impossible d'acquérir cet universel très parfait qui fait l'objet de la métaphysique sans avoir acquis la science de la nature, la mathématique et la logique. En somme l'universel chez nous n'est jamais premier dans l'ordre de génération, qu'il s'agisse de l'universel confus ou de l'universel distinct. Quelqu'un nous a dit une fois: "monsieur l'abbé, je ne connais pas la logique mais je suis métaphysicien-né". C'est une erreur très grave. S'il y a une discipline à propos de laquelle on ne peut pas dire du tout que quelqu'un est naturellement tel, c'est bien la métaphysique. Et prétendre n'avoir pas besoin de logique pour devenir métaphysicien, cela est tout à fait insensé.

Tâchons maintenant de préciser un peu le rapport mutuel des disciplines spéculatives (logique, science de la nature, métaphysique...) entre elles. La métaphysique est première, mais elle a ses limites: par son propre pouvoir, par ses propres moyens, par ses propres principes, la métaphysique ne nous fait pas connaître distinctement les choses naturelles; ses principes sont trop universels pour cela. Comme le dit saint Thomas, "la métaphysique ... considère toutes choses en tant qu'elles sont des êtres, en ne descendant pas à la connaissance propre des choses morales ou naturelles".¹ Cette expression est remarquable: *non descendens*. Si nous voulons une connaissance propre, distincte des choses naturelles, il faut aller la chercher dans la science de la nature, pas dans la métaphysique. "En effet la définition de l'être (ratio entis), comme elle est diversifiée en des choses diverses, n'est pas suffisante en vue d'une connaissance spéciale des choses".²

Il existe, avons-nous dit, un rapport *mutuel* entre la métaphysique et les sciences particulières. D'une part il appartiendra à la métaphysique, en tant que sagesse, d'établir les principes propres à chaque discipline particulière. D'autre part, il y a une acquisition de connaissances présupposées, pour ainsi dire,

1. S. Thomas, *Super I Sententiarum*, q. 1, a. 2, prologo.

2. *Ibid.*

à la métaphysique; des connaissances dont la métaphysique a besoin pour manifester son sujet, ou quoi que ce soit d'autre et qu'elle ira puiser dans d'autres disciplines. Et à cet égard, la logique va jouer un rôle tout à fait particulier. Son rapport à la métaphysique est tout à fait singulier.

C'est un point auquel il faut faire bien attention: les rapports entre disciplines ne vont pas n'importe comment. On peut appliquer ici ce que saint Thomas dit à propos de l'illumination chez les anges: "N'importe quel esprit ne peut pas être également illuminé par n'importe quelle lumière, car toute lumière ne contient pas également les formes intelligibles".¹ Il y a des lumières plus fortes que d'autres. Ainsi la lumière de la métaphysique est certainement supérieure à celle de la science de la nature. Voilà pourquoi la science de la nature ne peut pas fournir à la métaphysique des principes à partir desquels la métaphysique pourrait argumenter en vue de déterminer de son propre sujet.

Le métaphysicien possède une connaissance des choses, mais il voit les choses dans les principes très universels. A l'opposé le médecin, par exemple, qui se situe dans la ligne de l'art et n'est pas intéressé par l'étude spéculative de la santé - cela relève plutôt de la science de la nature - , procède à partir de principes très particuliers.

En effet le philosophe premier possède une connaissance des choses dans les principes universels. Le médecin par ailleurs considère les choses surtout (maxime) dans le particulier. (2)

On est ici en présence de deux extrêmes: principe très universels de la métaphysique, principes très particuliers dans le cas de la médecine. A cause de cette grande disproportion entre les deux, le médecin, dit saint Thomas, "ne reçoit pas immédiatement ses principes du métaphysicien"³. La lumière de la métaphysique est trop forte. On pourra parler cependant d'une certaine subalternation

1. S. Thomas, *Q.D. De Veritate*, q. 9, a. 1, ad 3.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

de l'art de la médecine à la science de la nature, ou à une partie de la science de la nature. Parce que les principes, cette fois, sont plus contractés, ils sont plus proportionnés à l'art médical.

...mais le médecin reçoit immédiatement du naturaliste, qui a des principes davantage contractés que le métaphysicien. (1)

La science de la nature, elle, peut recevoir ses principes de la métaphysique.

Le naturaliste, par ailleurs, dont la considération est plus universelle que celle du médecin, peut recevoir immédiatement les principes de sa considération du métaphysicien. (2)

2) logique et métaphysique.

La science de la nature peut recevoir, mais elle ne peut pas fournir à la métaphysique ses propres principes de métaphysique. Or cela, la logique peut le faire. Pourquoi? Parce que la logique, comme la métaphysique, est une science commune. Il ne s'agit pas de les confondre, mais il faut reconnaître qu'il y a une affinité très grande entre les deux. Saint Thomas emploie même une expression extrêmement forte: "utraque scientia communis est et *circa idem subjectum quodammodo*".³ Alors qu'il n'est pas question pour un métaphysicien d'argumenter à partir de principes naturels, il peut le faire à partir de principes logiques. C'est cela que signifie le processus dit rationnel en raison des principes.⁴ On considère bien sûr ici la logique en tant que science. Voilà pourquoi nous avons dit plus haut: qui dit art spéculatif dit science. C'est entendu qu'en tant qu'art la logique dirige, mais en tant que science, elle a des principes à elle; et parce que ces principes sont universels, la métaphysique doit pouvoir les assumer

1. S. Thomas, *Q.D. De Ver.*, q. 9, a. 1, ad 3.

2. *Ibid.*

3. *Idem, Super Boetii De Trinitate*, q. 6, a. 1, c.

4. Cf. *Ibid.*

et argumenter à partir d'eux. Bien sûr la métaphysique va aussi pouvoir assumer des principes, des conclusions ou des définitions tirés de la science de la nature; elle en a besoin comme de certaines notions prérequisites. Mais elle n'argumente pas à partir d'elles; elle les prend telles quelles, voilà tout. Si donc le naturaliste fournit certaines considérations nécessaires en vue du discours de la métaphysique, la logique peut faire toute autre chose: elle fournit le moyen terme. Voilà une expression très forte. La science particulière peut être nécessaire à l'acquisition de la métaphysique, mais jamais elle ne va aussi loin que la logique, jamais elle ne va jusqu'à fournir le moyen terme. Seule la logique permet ce processus qu'on dit rationnel en raison des principes.

Quelles applications peut-on trouver de ce processus rationnel? Il y a d'abord l'investigation entreprise par Aristote à propos de la substance, au septième livre de la *Métaphysique*. Saint Thomas nous dit que c'est ici, dans ce septième livre, qu'Aristote commence à déterminer de l'être. Il n'était pas pressé, Aristote! Après six livres, nous sommes prêts à aborder l'étude du sujet principal de la métaphysique, à savoir la substance. Il va cependant falloir tout un livre maintenant (le septième) qui tout en portant sur la substance n'en traitera pas *ex propriis*, mais portera sur la substance connue à la lumière logique (*modo logico*). Le métaphysicien va ici assumer plusieurs propositions qui font partie de la science logique, de la philosophie rationnelle comme telle; par exemple, qu'est-ce qu'une *praedicatio* (attribution)?

La substance dont il est question dans le septième livre, c'est d'abord là substance matérielle et sensible. Ce n'est qu'à travers elle qu'on pourra être conduit à la connaissance des autres substances. Or la substance matérielle ou sensible se divise en matière, forme et composé. C'est pourquoi, si on ignore ce qu'est la matière, il est impossible de parvenir à une juste conception de la substance matérielle. C'est ainsi que l'erreur de ces anciens philosophes qui ont cru que seule la matière était substance procède d'une ignorance de la matière: "ratio praedicta ostendens solam materiam esse substantiam, videtur processisse

ex ignorantia materiae".¹

Mais qu'est-ce que c'est que la matière? On sait que la connaissance de sa définition est nécessaire au métaphysicien, tout comme d'ailleurs celle de la forme et du composé, en vue de connaître ce qu'est la substance sensible. Mais il appartient au naturaliste de dire ce qu'est la matière, pas au métaphysicien comme tel: "Metaphysica ... non descendens ad propriam cognitionem".²

Aristote dit par conséquent ce qu'est la matière selon la vérité de la chose, comme cela est manifesté au premier livre des *Physiques*. En effet la matière ne peut pas être connue en elle-même, si ce n'est par le mouvement; et son investigation apparaît relever principalement du naturaliste. C'est pourquoi le philosophe reçoit ici à propos de la matière ce qui a été investigé dans les *Physiques*, en disant: je dis être matière "ce qui en tant que tel", c'est-à-dire considéré selon son essence, n'est ni ... substance, "ni qualité, ni quelque chose des autres genres par lesquels l'être se divise, ou est déterminé."(3)

Voilà un magnifique exemple de notion prérequisse à la considération ou à l'argumentation que pourra faire ensuite le métaphysicien, soit à partir de principes logiques, soit à partir de principes qui lui sont propres. Mais si, pour ce qui est de savoir ce qu'est la matière première, le métaphysicien accepte purement et simplement la définition telle que le naturaliste la forme, il peut aussi introduire une preuve qui relève de la métaphysique pour distinguer la matière première de toutes les autres formes. Aristote ne procède plus alors selon la voie du mouvement (*per viam motus*), mais *per viam praedicationis*.

Cependant le Philosophe ne prouve pas la diversité de la matière en regard de toutes les formes par la voie du mouvement, preuve qui est bien sûr par la voie de la philosophie naturelle, mais par la voie de l'attribution, qui est propre à la logique, qu'il a dite, au quatrième

1. S. Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 2, no 1285.

2. *Idem*, *Super I Sent.*, q. 1, a. 2.

3. *Idem*, *In VII Metaph.*, lect. 2, no 1285.

livre, avoir de l'affinité avec cette science. (1)

L'attribution constitue un des sujets matériels de la logique; il appartient en effet à la logique de traiter du sujet, du prédicat et donc de la composition du sujet avec le prédicat ou *praedicatio*, tout comme il lui appartient de déterminer du syllogisme, de la démonstration, etc. Ce sujet proprement logique servira donc de principe sur lequel Aristote va s'appuyer pour manifester la diversité de la matière, c'est-à-dire pour montrer que la matière diffère de toutes les formes. Cela est rendu possible en raison d'une certaine affinité entre la logique et la métaphysique. Il en est question à nouveau à la leçon suivante:

Aristote dit donc d'abord qu'il faut premièrement parler des substances sensibles, et montrer en elles l'essence (*quod quid erat esse*); c'est pourquoi nous dirons d'abord de ce qui est l'essence certaines choses selon un mode logique. En effet, comme il a été dit plus haut, cette science possède une certaine affinité avec la logique à cause de la communauté de l'une et de l'autre. C'est pourquoi le mode logique est propre à cette science, et c'est de la façon qui convient qu'Aristote commence par lui. (2)

Cette investigation de la substance sensible *logice* couvre tout le septième livre. Le métaphysicien peut s'appuyer sur la logique à cause de la même universalité de ces deux disciplines. Même universalité, parce que l'intelligence peut tout connaître et que la logique dirige l'intelligence. La logique ne considère cependant pas les choses sous la même lumière. Le mode logique est par ailleurs propre à la métaphysique; les autres disciplines spéculatives sont trop particulières.

A parler absolument, il y aurait pu ne pas avoir de septième livre. A parler absolument; mais pour l'enseignement ce serait très mauvais qu'il n'y en ait pas.

1. S. Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 2, no 1287.
2. *Ibid.*, lect. 3, no 1308.

Nous avons besoin de progresser graduellement du moins parfait au plus parfait.

Procéder *logice*, ici, cela veut dire, plus précisément, se livrer à une investigation à propos de la substance *ex modo praedicandi*, à la lumière de l'attribution. Aristote manifeste d'abord que la substance (*quod quid erat esse*) doit s'attribuer par soi et donc qu'il n'est pas question d'attribution par accident. Si un prédicat se dit d'un sujet par accident, ceci veut dire que ce qui est signifié n'appartient pas à l'essence même du sujet, mais est au contraire accidentel à ce sujet.¹ Puis, à l'intérieur du *par soi*, Aristote va exclure un des quatre modes de ce type d'attribution.

Mais revenons à la manifestation par Aristote de la diversité de la matière en regard de toutes les formes, *per viam praedicationis*.² On a vu que c'est l'attribution qui apporte la lumière sur ce problème; mais quelle sorte d'attribution? Saint Thomas montre qu'il n'est pas question d'attribution univoque. Il faut écarter cette attribution selon laquelle le genre est attribué aux espèces et est posé dans leur définition. *L'homme est animal*, par exemple. Pourquoi? Parce que cette attribution univoque comporte identité.

Il faut savoir par ailleurs que ce qui est dit ici ne peut être entendu de l'attribution univoque selon laquelle les genres sont attribués à leurs espèces et sont posés dans leurs définitions, car animal ne diffère pas par essence de l'homme. (3)

C'est plutôt l'attribution *dénominative* (*denominativa*) qui est concernée ici. Au paragraphe suivant, saint Thomas emploie un autre mot, de même sens mais plus facile à saisir: il parle de *concretiva praedicatio*. Il s'agit de la distinction entre un terme abstrait et un terme concret, par exemple entre *blancheur* et *blanc*. Quant au mode de signifier, le terme concret implique toujours le sujet.

1. Cf. S. Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 3, no 1309.

2. *Ibid.*, lect. 2, no 1288.

3. *Ibid.*

Bien sûr blanc signifie la qualité, comme le dit Aristote dans les *Attributions (Catégories)*, mais il le fait tout en consignant le sujet. Du moment qu'on a un terme concret, on a aussi une attribution *concretiva*, par mode de concrétion. Une telle attribution est apte à manifester la diversité qui subsiste entre l'accident et le sujet.

...mais il faut entendre cela de l'attribution dénominative, comme lorsque blanc est attribué à homme; autre est en effet la quiddité du blanc et celle de l'homme. (1)

C'est ainsi qu'elle servira à manifester la diversité entre la matière et la substance.

De même en effet que ceci est vrai: *l'homme est blanc*, mais pas cela: *l'homme est blancheur*, ou *l'humanité est blancheur*, de même ceci est vrai: *hoc materiatum (ce composé de matière) est homme*, mais pas cela: *la matière est homme ou la matière est humanité*. L'attribution concrète ou dénominative elle-même montre donc que de même que la substance diffère par essence des accidents, de même la matière diffère par essence des formes substantielles. (2)

Voilà donc un exemple très clair, nous semble-t-il, de ce que c'est vraiment l'attribution qui apporte la lumière, qui manifeste la diversité qu'il s'agissait de montrer.

Lorsqu'il parle du processus dit rationnel *ex parte principiorum*, dans son commentaire au *De Trinitate* de Boèce, saint Thomas affirme, rappelons-le, que la métaphysique peut l'employer proprement, parce que son emploi exige une science universelle, mais que ce serait une faute (*peccatum*) de vouloir s'appuyer sur les principes si universels de la logique dans une science particulière, comme la science de la nature, par exemple.

1. S. Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 2, no 1288.

2. *Ibid.*, no 1289.

Ce mode de procéder ne peut pas convenir proprement à une science particulière, car dans ces sciences on commet une faute, si on ne procède pas à partir des principes propres. Mais il arrive que cela se fasse proprement et de la façon qui convient en logique et en métaphysique, en raison de ce que l'une et l'autre de ces sciences est commune et porte d'une certaine façon sur le même sujet. (1)

Nous avons toujours trouvé difficile l'interprétation de ce texte. En effet, saint Thomas lui-même ne procède-t-il pas parfois de certains principes logiques pour démontrer une conclusion en science de la nature? Ainsi, à propos de ce fameux problème de l'unité de la forme substantielle chez l'homme, saint Thomas, en s'appuyant sur la logique, purement et simplement, va montrer, dans la *Somme contre les Gentils*, que la multiplicité des âmes chez l'homme est impossible; en soutenant cela, on aboutit à quelque chose d'absurde, de manifestement faux.

Platon pose que ce n'est pas la même âme en nous qui est intellective, nutritive et sensitive. Par conséquent même si l'âme sensitive est la forme du corps, il ne faudra pas dire à cause de cela qu'une substance intellectuelle puisse être forme du corps.

Que cela soit impossible, voici comment on doit le montrer. Les choses qui sont attribuées au même sujet selon des formes diverses s'attribuent les unes aux autres par accident; en effet le blanc est dit être musicien par accident, car le blanc et la musique arrivent (accidit) à Socrate. Si donc l'âme intellective, sensitive et nutritive sont des vertus ou formes diverses en nous, les choses qui nous conviennent selon ces formes s'attribueront les unes aux autres par accident. Mais selon l'âme intellective nous sommes dits hommes, selon l'âme sensitive animaux, selon l'âme nutritive vivants; cette attribution sera donc par accident: *l'homme est un animal*, ou *l'animal est un vivant*. Mais une telle attribution est par soi: en effet l'homme, en tant qu'homme, est animal; et l'animal, en tant qu'animal, est vivant. Un être est donc à partir du même principe homme, animal et vivant. (2)

1. S. Thomas, *Super Boetii De Trinitate*, q. 6, a. 1.
2. *Idem*, *Summa contra Gentiles*, II, c. 58.

Saint Thomas s'appuie, on le voit, sur la notion d'attribution, sur l'attribution *per accidens*. Le principe de manifestation est donc strictement logique, il s'agit du processus rationnel. Et pourtant nous sommes en science de la nature...

Voici comment, à notre avis, il faut entendre ce que saint Thomas dit dans son commentaire au *De Trinitate*. Le processus rationnel est un mode qu'on ne peut pas approprier à la science de la nature. Mais cela n'empêche pas qu'on puisse employer certains principes logiques lorsqu'il s'agit par exemple de montrer l'impossibilité d'une conclusion en science de la nature. Il semble que lorsqu'il s'agit de preuves concernant l'impossibilité de quelque chose, peu importe que le sujet soit particulier ou universel.

3) le *modus praedicandi*, à ne pas confondre avec le *modus loquendi*.

Il est important par ailleurs de noter qu'il ne faut pas confondre ces argumentations dont nous avons parlé, fondées sur le *modus praedicandi*, avec certaines argumentations qu'on rencontre parfois chez Aristote et saint Thomas, en science de la nature et en morale surtout, fondées cette fois sur le *modus loquendi*, sur la façon commune de parler.

i) la voie d'investigation.

En s'appuyant sur le *modus loquendi*, on se situe dans la voie d'investigation et non dans celle du jugement. Cette distinction tout à fait fondamentale concernant la vie de l'intelligence est très bien exposée par saint Thomas dans son commentaire au traité des *Noms Divins* de Denys.

Il y a en nous une double composition de l'intelligence: l'une qui concerne l'investigation (*inventio*) de la vérité, l'autre qui concerne le jugement; dans l'investigation (*inveniendo*), nous procédons du multiple à l'un, comme en rassemblant; par multiple on peut entendre ici soit les diverses choses sensibles par l'expérience desquelles nous recevons la connaissance universelle, soit les signes divers en raisonnant à partir desquels nous parvenons à une

telle vérité. (1)

Nous avons traduit *inventio* par *investigation*; le mot français *invention*, parce que trop intimement lié à l'imagination, serait de nature à fausser le sens de ce que saint Thomas veut dire ici. Notons par ailleurs qu'il ne faut pas confondre cette distinction entre *via inventionis* et *via judicii* avec une autre dont un des termes est aussi *via inventionis*: il s'agit de la distinction entre la voie de découverte (*via inventionis*) et la voie de l'enseignement (*via doctrinae*).

En ce qui concerne la voie du jugement, l'ordre est inverse de celui de la voie d'investigation: c'est à la lumière d'un principe commun qu'on peut juger les divers particuliers.

Dans le jugement par ailleurs, nous procédons d'un principe commun aux choses multiples et divisibles ou particulières mentionnées ci-haut, qui en sont les effets et les signes. (2)

Tout d'abord l'intelligence perçoit des signes, qui sont probables; c'est la voie d'investigation. A un moment donné l'intelligence voit la cause propre, c'est la voie du jugement. Et du fait qu'elle voit la cause propre, l'intelligence peut mieux discerner des signes probables. Avant cela, on se demande souvent, face à tel ou tel signe présenté: est-ce un signe nécessaire? est-ce un signe probable? est-ce démonstratif? etc.

Les considérations faites par Aristote au premier livre des *Ethiques* à propos de la félicité constituent un exemple remarquable, un modèle de voie d'investigation. C'est la définition de la félicité qui fait alors l'objet de l'investigation; la découverte de cette définition, qui est quelque chose d'universel, sera le terme de cette voie. Pour commencer, Aristote dit que tous sont d'avis que la

1. S. Thomas, *In De Divinis Nominibus*, c. VII, lect. 2, no 711.
2. *Ibid.*

félicité est parmi ce qu'il y a de meilleur (optimum).¹ Cet accord commun est très important. Cela revient à dire qu'au principe de la voie d'investigation il y a une très grande fermeté concernant le commun. Ce commun sera d'ailleurs très souvent saisi, quoique d'une façon très confuse, mais en même temps très certaine, par la multitude. Et cet accord commun, Aristote en tient toujours compte. Même si les gens ne sont pas capables de définir la félicité d'une façon distincte, ils sont cependant d'accord sur deux points: "elle est une fin ultime et un bien parfait qui se suffit à lui-même."² On part donc de cela, de ce commun possédant une très grande fermeté. Ensuite, une fois ce commun assuré, la raison comme telle va essayer de discourir. Dans les limites de cette voie d'investigation il ne faut cependant pas exiger trop de discours rigoureux. L'imparfait s'impose dès qu'on quitte les quelques points à propos desquels il y a au départ une grande fermeté. Plus loin, Aristote va tâcher de circonscrire en quoi le bien en lequel réside la fin de l'homme, à savoir la félicité, consiste au juste. Il s'agit de procéder à une notification commune, qui embrasse la chose certes, mais ne nous permet pas de la définir dans sa propre nature. On dira quelque chose de vrai, mais on aura une description qui demeure encore extrinsèque.

Aristote appelle *circonscription* la notification de quelque chose par des caractères communs, qui entourent certes la chose même; cependant la nature de cette chose n'est pas dévoilée de façon spécifique par eux. Car, comme il le dit lui-même, il faut qu'on parle d'abord d'une chose *figuraliter*, c'est-à-dire selon une certaine description imagée (*similitudinariam*) et extrinsèque; et ensuite il faut qu'une fois manifestées certaines autres choses on résume ce qui fut d'abord déterminé *figuraliter* et ainsi qu'elle soit à nouveau plus pleinement décrite. (3)

C'est Thomas montre ensuite que ce processus qui relève de la voie d'investigation nous est proprement naturel.

Aristote assigne la raison de ce qui a été dit; il dit qu'il apparaît relever de la nature de tout homme, qu'il conduise

1. Cf. s. Thomas, *In I Ethic.*, lect. 10, no 118.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, lect. 11, no 131.

ce qui contient une bonne description d'un objet de l'imparfait au parfait en disposant les choses une à une (*particulatim disponendo*). Il relève en effet de la nature de l'homme de se servir de la raison en vue de la connaissance de la vérité. Or le propre de la raison, c'est de ne pas saisir tout d'un coup la vérité. C'est pourquoi il appartient à l'homme de progresser peu à peu dans la connaissance de la vérité. (1)

Il ne s'agit pas, dans le cas de l'homme, de pure intelligence, mais d'intelligence en tant que raison. On n'a pas tout de suite l'évidence de l'universel; on va de l'imparfait au parfait et on demeure dans l'imparfait très longtemps.

Il serait très intéressant de parcourir en entier les leçons dix et onze et même ce qui vient après: on y voit les principes ou les règles concernant cette voie d'investigation appliqués à la félicité. Signalons qu'à la leçon huit, un argument d'Aristote est tiré de ce que tout le monde communément observe ("sumitur ex eo quod communiter observatur"²). Ce *communiter* joue un rôle énorme chez Aristote. Il fait confiance à l'intelligence qui par nature est tout de même inclinée vers la vérité. Souvent elle se trompe, d'accord! mais il reste qu'on dit par exemple que certains philosophes ont dit juste "quasi coacti a veritate", comme forcés par la vérité. Cela est dû à la nature, beaucoup plus à la nature qu'à la raison. Il en est de même à propos de la *communis ratio nominis* de la félicité, dont il est question à la leçon quatre: tout le monde est d'accord - à moins que la raison ou l'appétit n'interviennent, évidemment - qu'être heureux, c'est bien vivre et bien exercer ses opérations (*bene operari*). Mais quant à savoir en quoi consiste *bene vivere* et *bene operari*, cela est une autre histoire.

Nous avons dit plus haut qu'il ne fallait pas, à l'intérieur de la voie d'investigation, exiger des discours absolument rigoureux; très souvent, il faut se contenter de discours qui de soi sont très faibles. Nous en avons cependant besoin

1. S. Thomas, *In I Ethic.*, lect. 11, no 132.

2. *Ibid.*, lect. 8, no 100.

en raison même de notre faiblesse. Un passage du *De Caelo* fournit un bon exemple de cela. Ce traité se prête à des considérations de ce genre, car Aristote se rendait bien compte de la difficulté de parvenir à quelque chose de certain à propos d'un tel sujet: les astres sont très éloignés de nous et donc peu à la portée de nos sens externes; d'autant plus qu'à l'époque, on ne possédait pas les instruments qu'on possède aujourd'hui. Aussi Aristote se montre-t-il extrêmement prudent et soucieux d'éviter la précipitation. A l'occasion d'un doute qu'il soulève concernant les astres, on trouve des remarques très intéressantes à propos des dispositions affectives dans l'étude de la vérité.

Puisque des doutes surgissent à propos des étoiles, ... nous devons tenter de dire ce qui nous apparaît sur ces problèmes ... L'ardeur (*promptitudo*) de l'homme qui considère de telles questions doit être imputée davantage à la pudeur, c'est-à-dire à l'*honestas* et à la modestie, qu'à l'audace, à savoir à la présomption... Celui qui considère de tels doutes doit aimer les petites choses qui suffisent peu (*parvas sufficientias*), c'est-à-dire les raisons qui suffisent peu à la découverte de ces choses à propos desquelles nous avons les plus grands doutes. (1)

Même si le problème est difficile, il faut tout de même un grand désir de connaître; d'où le mot *promptitudo*, qui s'oppose à paresse. Ce grand désir, il faut cependant le modérer. On sait que les deux parties intégrales de la tempérance sont la pudeur (*verecundia*) et l'*honestas*, cette clarté de la raison qui s'oppose à la turpitude (*turpe*). L'audace par ailleurs s'oppose à la modestie. Parce que le désir de connaître doit être modéré, Aristote utilise des termes qui se rapportent à la tempérance, dont le mode est justement de tempérer, de freiner.

Une autre condition tout à fait nécessaire à celui qui soulève un problème

1. S. Thomas, *In II De Caelo*, lect. 17, no 450.

si difficile et veut sérieusement l'étudier, c'est d'aimer les *parvas sufficientias*, les raisons ou arguments très faibles. Non seulement il ne faut pas les mépriser, les méconnaître ou les rejeter, mais il faut se réjouir de ces *parvas sufficientias*. Il ne faut rien laisser perdre. Rappelons ici cette très belle expression de Paul Valéry à propos de l'exemple: "Il faut se résoudre à patauger dans les exemples. Patauger, quelque fois c'est faire bondir quelques gouttes de lumière".¹ Bien sûr, il y a des domaines où on ne se contentera pas de cela, mais même en possession de l'universel il va arriver très souvent qu'on confirme par ce genre d'argument. Ces arguments, l'intelligence en a absolument besoin, ils sont pour elle comme des tuteurs, pour ainsi dire.

ii) le rôle du mot dans la voie d'investigation.

Le mot constitue justement un de ces signes qui pourront apporter quelques gouttes de lumière. Parce que signe sensible, plus facilement connaissable pour nous, il peut être principe d'investigation. Sa cause peut cependant être déficiente. On sait que la cause du mot, c'est l'intelligence pratique. Et l'intelligence pratique à son tour présuppose l'intelligence spéculative. Voilà pourquoi si c'est une intelligence spéculative très faible qui impose le mot, une intelligence qui ne se conforme pas aux choses, à ce qui est, elle ne parlera pas bien.

On voit le problème: d'une part, en tant que *notius quoad nos*, le mot est apte à devenir principe de manifestation, mais s'il est falsifié au début et si on le suit, on fait fausse route. D'où la nécessité de la voie du jugement. Ainsi le maître qui présente au disciple un *modus loquendi*, un signe qui est le mot ou touche du moins le mot comme tel, le choisit, parce qu'il en juge.

1. Paul Valéry, *Variétés*, t. 1.

- le signe et sa division.

Vu le caractère tout à fait fondamental pour la vie de l'intelligence de cette division entre voie d'investigation et voie du jugement et la place que tient le mot dans la voie d'investigation, nous ajouterons maintenant quelques considérations sur le signe. Nous laisserons de côté le problème de sa définition et parlerons plutôt de sa division. Une de ces divisions est exposée d'une façon très nette au début du *Peri Hermeneias*. Aristote parle alors des mots et des concepts. Il dit qu'il y a des signes qui signifient naturellement et d'autres qui signifient en vertu d'une institution. Ces derniers, on peut les appeler des signes conventionnels ou, mieux encore, artificiels. On rejoint là l'opposition nature et art. Une autre division nous est proposée par saint Augustin. Il divise les signes en *signa naturalia* et *signa data*. Nous allons voir que les membres des deux divisions ne se recouvrent pas. Les signes naturels, ce sont ceux qui "sans intention ni désir de signifier, font connaître, d'eux-mêmes, quelque chose d'autre en plus de ce qu'ils sont eux-mêmes".¹ Par ailleurs, le *signum datum* de saint Augustin est propre au vivant: ce sont les signes que les vivants se donnent entre eux en vue de manifester les passions, les mouvements de l'âme, ou encore les objets de connaissance soit sensible soit intellectuelle.

Les signes donnés (*data*) sont ceux que tous les êtres vivants se font les uns aux autres pour montrer, autant qu'ils le peuvent, les mouvements de leur âme, c'est-à-dire tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils pensent. Notre seule raison de signifier, c'est-à-dire de faire des signes, est de produire au jour et de transfuser dans l'esprit d'un autre ce qui porte dans l'esprit celui qui fait le signe. (2)

Nous avons dit que les membres de ces deux divisions, celle d'Aristote et celle de saint Augustin, ne se recouvrivent pas: le *signum naturalium* est certainement une espèce de signes naturels tels que les définit Aristote, parce que ce n'est

1. S. Augustin, *De doctrina christiana*, 1. II, I, 2.
2. *Idem*, III, 3.

pas en vertu d'une institution que la trace de l'animal signifie le passage de l'animal, ou que la fumée est le signe du feu; mais on ne peut pas dire que le *signum datum* soit nécessairement un signe artificiel. Pourquoi? C'est que parmi les *signa data*, les signes que les vivants se donnent entre eux - mais vivants uniquement en tant que *sensibles*, bien sûr - certains, comme le gémissement de l'animal qui en appelle un autre, sont préférés sans intention de signifier, *sine voluntate*; ces signes tombent donc sous le premier membre de la division d'Aristote. D'autres signes *data* sont au contraire proprement humains; ceux-là sont artificiels, ils sont signes en vertu d'une institution. C'est ainsi que le mot est un *signum datum* qui tombe par ailleurs sous le deuxième membre de la division d'Aristote. Voilà pourquoi il est très mauvais de traduire *signa data* par *signes artificiels*: qui dit art dit intelligence pratique et donc volonté.

Plus loin, au livre sept, saint Augustin dit que pour bien (recte) parler, il faut le faire *veraciter et congruenter*. Ces deux expressions sont très bien choisies. *Veraciter* indique que le mot doit être conforme à la vérité, parce qu'il signifie l'intelligence, qui doit elle se conformer aux choses. Si donc le signe va contre le *veraciter*, il est faux et ne peut par conséquent pas constituer un bon principe d'investigation. Quant au *congruenter*, il s'agit de l'à propos du langage par rapport aux personnes auxquelles on s'adresse; un langage qui de soi peut être très bien ne convient pas en face de tel auditoire.

- le mot et le *modus loquendi* comme principe de manifestation: quelques exemples.

Le *signum datum* qui n'est pas artificiel possède une certaine infaillibilité due à la nature. Le *signum datum* qui est proprement humain, non, d'où une possibilité d'erreur. De là apparaît la nécessité d'un jugement. Le maître devra juger à propos de tel ou tel signe: peut-il oui ou non manifester?

Ces signes sont faillibles dans la mesure où l'intelligence humaine est faillible. Il y a donc grand avantage à ce que ce soit un grand maître qui nous les

propose, nous les présente ou nous les explique. Voyons-en quelques exemples. Dans un passage du *De Caelo*, il s'agit pour Aristote de montrer, dans la perfection de l'univers, la perfection du nombre trois, qui signifie une certaine totalité; il s'appuie, pour le manifester, sur le *modus loquendi*, sur la façon dont tous les hommes emploient le mot *tous*.

Il prouve la même chose par la façon commune de parler. Il dit que nous assignons aussi les mots aux choses selon la façon mentionnée précédemment, selon laquelle la perfection incombe au nombre trois. Si en effet il y a deux personnes, nous disons que les deux sont là. Nous ne disons pas à leur sujet: elles sont toutes là, mais nous commençons à employer ce mot (*tous*) à propos de trois. (1)

Sur ce point, l'accord est unanime, car c'est la nature qui nous y incline.

Et tous suivent communément cette façon de parler, en raison de ce que la nature nous incline à cela. (2)

Nous disions plus haut que le *modus loquendi* comme tel était faillible; il reste qu'à un moment donné il peut tirer une certaine fermeté de son fondement: si tout le monde parle de telle façon, c'est comme un signe de ce que la nature nous y incline.

Saint Thomas introduit ensuite une très belle règle. Il dit que "les choses qui sont propres à des individus dans la façon de parler semblent bien provenir de conceptions propres à chacun; mais ce qui s'observe communément chez tous semble bien provenir d'une inclination naturelle".³ "...*Propria singulis...*": cela vaut particulièrement pour les philosophes modernes; chacun a sa façon particulière de parler, s'invente un langage qui lui est propre. Par exemple, *forme*,

1. S. Thomas, *In I De Caelo*, lect. 2, no 13.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

chez Kant, veut dire telle chose: il a décidé de donner à ce mot tel sens particulier; l'accord n'est pas unanime, ce n'est pas la nature, mais sa raison qui l'a incliné. La particularité du côté du mode de parler veut dire qu'il y a une particularité du côté des concepts.

Signalons quelques autres exemples tirés de textes de grands maîtres où le mot a quelque chose à faire au point de vue manifestation. Dans les *Ethiques*, Aristote donne comme signe de ce que l'art vise un certain milieu que "les hommes, lorsqu'une oeuvre est bien faite, ont coutume de dire qu'il n'y a rien à ajouter ou à enlever".¹ C'est une façon habituelle de parler. On a aussi au livre quatre: "Aristote manifeste le propos par la façon commune de parler."² Dans les *Physiques*, au livre un, on peut lire: "De cela même, donc, que nous employons une façon différente de parler à propos du sujet et de l'opposé, il est manifeste que le sujet et l'opposé, comme homme et non musicien, même s'ils sont identiques quant au sujet, sont cependant deux quant à la définition (ratione)".³ Et si on lit ce qui précède dans le commentaire, on voit saint Thomas se servir de ce *modus loquendi*, mais en l'expliquant. Cela devient très nuancé; ce n'est pas n'importe quelle intelligence qui arriverait à faire les distinctions qui sont concernées là.

Quelquefois la raison peut se révolter contre la nature. C'est le cas de ceux qui, au moins oralement, nient le premier principe, le principe de contradiction. Par ailleurs des gens très simples diront des choses de façon très confuse peut-être, mais ils ne tomberont pas dans des erreurs comme vont en faire certains philosophes dont la raison se révolte contre la nature. Aussi, quand le *modus loquendi* intervient comme principe de manifestation, c'est comme s'il ne s'agissait jamais du *modus loquendi* d'un seul, purement et simplement. Même dans le cas où on se fonde sur ce qu'a dit un homme en particulier, ce sera parce qu'en le disant il

1. S. Thomas, *In II Ethic.*, lect. 6. no 315.

2. *Idem*, *In IV Ethic.*, lect. 12, no 794.

3. *Idem*, *In I Phys.*, lect. 12, no 106.

s'est appuyé sur quelque chose de commun, ou sur la multitude, comme si là encore il y avait un fond de nature.

Voyons un dernier exemple. Dans le *De Caelo*, à propos du haut et du bas, Aristote rejoint la réalité en se servant encore une fois du mode de parler commun.

Aristote emploie ces noms (haut et bas) selon le mode commun de parler, comme il dit au second livre des *Tropiques*, qu'il faut se servir des noms comme la plupart (des gens). C'est pourquoi il appelle haut et bas dans le monde ce qui est communément par tous appelé haut et bas; ce n'est cependant pas seulement distinct quant à nous, mais aussi selon la nature. (1)

Ainsi cette façon de parler permet de rejoindre à la fois le *quoad nos* et le *quoad se*.

iii) le modus praedicandi en tant que distinct du modus loquendi.

Voilà donc pour le *modus loquendi*. Bien sûr, même une expression commune à tous les hommes ne peut être, comme principe d'argumentation, source que d'une proposition probable. Quand par ailleurs une argumentation est dite logique, ce n'est pas un *modus loquendi* mais un *modus praedicandi* qui tient lieu de principe. On dépasse alors la probabilité, ce qui ne veut cependant pas dire que nous ayons une démonstration *propter quid*: la notification peut n'être que commune, mais elle est certaine.

Dans le cas du *modus loquendi*, la certitude n'est pas possible, parce qu'on s'appuie sur un signe conventionnel, fait par l'homme et qui signifie directement l'intelligence et non pas la chose.

1. S. Thomas, *In I De Caelo*, lect. 5, no 53.

Dans le septième livre des *Métaphysiques*, on trouve un passage où saint Thomas met ensemble *modus praedicandi* et *modus loquendi*. Il dit qu'Aristote manifeste quelque chose "ex ipso modo loquendi sive praedicandi".¹ Le *modus loquendi*, alors, ne désigne pas la même chose. Bien sûr il va de soi que la *praedicatio* ou le *modus praedicandi* sera signifié par un *modus loquendi*; il faut cependant mettre l'accent, dans ce contexte, sur le *modus praedicandi* essentiellement. Saint Thomas dit aussi *modus loquendi*, mais il ne s'agit pas alors seulement d'une façon de parler; ce *modus loquendi* est rattaché à un *modus praedicandi*, lequel constitue le véritable principe de l'argumentation.

En somme, la grande différence entre les deux, c'est qu'avec le *modus praedicandi* - par exemple lorsqu'on s'appuie sur la distinction entre *praedicatio per se* et *per accidens* - on est dans le nécessaire. Tandis qu'avec le *modus loquendi*, non: c'est contingent, comme tout ce qui procède de l'intelligence pratique de l'homme. Dans le cas du mot, saint Thomas parle de *ratio institutionis*, alors que dans le cas du concept, il s'agit de *ratio similitudinis*²: il n'y a pas de connaissance sans similitude. Voilà pourquoi les concepts ne signifient pas *ex institutione*. Cette similitude se dit d'abord du concept qui représente immédiatement les choses, concept dit *intention première*. Elle peut cependant se dire aussi du concept auquel ne correspond la chose que comme un fondement plus éloigné. Comme le dit saint Thomas dans les *Sentences*, "tantôt ce que conçoit l'intelligence est une similitude d'une chose existant en dehors de l'âme, comme par exemple le concept correspondant au nom homme; une telle conception de l'intelligence a un fondement immédiat dans la chose... Tantôt aussi ce qu'un nom signifie n'est pas similitude d'une chose existant en dehors de l'âme, mais est quelque chose qui découle du mode de concevoir la chose qui est en dehors de l'âme; les intentions que notre intelligence découvre sont de cette sorte. Bien que le fondement prochain d'une telle intention ne soit pas dans la chose, mais dans l'intelligence,

1. S. Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 1, no 1249.

2. Cf. s. Thomas, *In I Peri Hermeneias*, lect. 2, no 9.

il reste que son fondement éloigné est la chose elle-même".¹ Le mode d'être des choses en elles-mêmes et le mode de les connaître n'est pas le même. Quand un concept est similitude de quelque chose qui découle du mode de connaître, c'est *la chose en tant que connue* qui se trouve au fondement, mais la chose tout de même, d'une certaine manière. Il n'y a pas, par exemple, de genre dans les choses. Par ailleurs nous ne pouvons pas dire *homo est genus*. Pourquoi? Parce qu'en formant cette notion (*genus*) et en l'attribuant à homme, nous sommes mesurés par les choses; nous devons dire: *homo est species*. Si la chose elle-même n'était pas un fondement éloigné, il n'y aurait pas de logique et la logique ne pourrait pas diriger l'intelligence. C'est en raison de ce fondement éloigné de la logique dans les choses que le livre sept de la *MétaPhysique* a un sens.

Lorsque, dans le *De ente et essentia*, saint Thomas définit l'attribution, il montre qu'il n'y a pas d'attribution dans les choses: l'attribution est formée par l'intelligence qui compose et divise.

L'attribution est quelque chose qui est formé par l'action de l'intelligence qui compose et divise; elle a un fondement dans la chose elle-même représentant l'unité des choses dont l'une est dite de l'autre. (2)

Et de même que *genus* est formé, l'attribution est formée, le syllogisme est formé, la démonstration est formée, etc.

Par conséquent la raison de prédictabilité peut être enfermée dans la raison de cette intention qu'est le genre, qui semblablement est formée par l'acte de l'intelligence. (3)

C'est cependant *animal*, par exemple, qui est dénommé *genus*; le *significatum*,

1. S. Thomas, *Super I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.
2. *Idem*, *De ente et essentia*, c. 4.
3. *Ibid.*

c'est d'abord du réel, même si cela peut aussi être l'acte de la raison, évidemment.

Cependant ce à quoi l'intelligence attribue l'intention de prédicabilité, en composant une chose avec l'autre, n'est pas l'intention même de genre, mais plutôt ce à quoi l'intelligence attribue l'intention de genre, comme ce qui est signifié par ce nom: *animal*. (1)

Voilà justement ce qui fait la différence entre le livre sept et le livre huit de la *MétaPhysique*: dans le livre sept, le principe d'argumentation, c'est la voie d'attribution, tandis qu'au livre huit, on procède *ex propriis*. Mais ce qu'on fait au livre sept est tout à fait autre chose que ce qu'on fait au Livre trois: au livre trois, on procède *disputative*; pas au livre sept. Et si, au livre sept, on s'attache à des mots, c'est uniquement en tant que signes d'un ordre de raison qui est nécessaire. C'est l'ordre de raison lui-même qui est principe, même s'il est signifié par les mots. Tandis que dans le cas d'arguments fondées sur un *modus loquendi*, on reste au niveau du mot lui-même; on a alors seulement *ratio institutionis* et non pas *ratio similitudinis*.

1. S. Thomas, *De ente et essentia*, c. 4.

TABLE DES MATIERES

PROEME	3
A. Utilité	4
B. Propos	6
a) La logique en un sens large	7
b) La nécessité <i>in concreto</i> de la logique	9
c) Seulement la nécessité de la logique	11
C. Mode	12
a) Un verbe proprement cognitif	12
b) Un verbe manuductif	15
1. Nature et nécessité du verbe manuductif	15
2. Un effet du verbe manuductif: la vérité universelle, bien commun de l'âme	19
3. La manuduction et ses principaux instruments	23
1) l'étymologie	25
2) la similitude	25
3) l'opposé	25
D. Place	27
 LA NECESSITE DE LA LOGIQUE EN REGARD DES VERTUS INTELLECTUELLES SPECULATIVES	29
A. La nécessité de la logique dans le cas de l'intelligence des principes	30
a) Les dignitates	31
b) Les positiones	31
B. La nécessité de la logique dans le cas de la science (et de la sagesse)	34
a) Notions prérequisites: habitus et disposition	34
b) L'habitus de science manifesté à partir d'un opposé	48
c) La nécessité de la logique pour la science	54
1. La part de la logique dans la direction de la raison	54
2. La logique et l'ordre de génération de l'habitus de science	60

	94
d) Deux rôles joués par la logique	66
1. Fournir des instruments	66
2. Fournir des principes	66
1) rapports entre la métaphysique et les sciences particulières	67
2) logique et métaphysique	71
3) le <i>modus praedicandi</i> , à ne pas confondre avec le <i>modus loquendi</i>	78
<i>i)</i> la voie d'investigation	78
<i>ii)</i> le rôle du mot dans la voie d'investigation	83
- le signe et sa division	84
- le mot et le <i>modus loquendi</i> comme principe de manifestation: quelques exemples	85
<i>iii)</i> le <i>modus praedicandi</i> en tant que distinct du <i>modus loquendi</i>	88
TABLE DES MATIERES	92