

fin: distinguer les *Attributions* à la fois de la *Métophysique* et des autres traités logiques. C'est à l'efficacité avec laquelle on y satisfait à cette double distinction qu'on devra toujours mesurer la valeur de considérations sur le propos de ce traité si particulier.

Chapitre III

Formulation plus distincte du propos des *Attributions*

Si l'on veut saisir exactement ce qu'Aristote se propose dans son premier traité logique, il faudra reprendre toute la question à neuf en encadrant la discussion dans des principes plus communs. Ce qu'on pourrait reprocher en effet à plusieurs commentateurs, et spécialement à Ammonios, c'est peut-être d'examiner le problème tout de suite de trop près, ce dont ils nous donnent un certain signe dans le fait que c'est à telle ou telle affirmation rencontrée en lisant les *Attributions* qu'ils demandent la nature du propos de ce traité, chacune de ces citations étant en outre considérée en elle-même, c'est-à-dire en-dehors de son contexte. Nous avons besoin de plus de recul, pour juger de l'exacte portée du traité qui nous intéresse et de la véritable nature de son propos.

Toutefois, il faut conserver de nos considérations antérieures

l'indication très précise des deux tâches à accomplir pour assurer cette

DISTINCTION I Logique et Métaphysique

Nous orienterons d'abord nos efforts vers la plus commune de ces deux distinctions et chercherons à manifester ce qui sépare la considération des *Attributions* de celle de la *Métaphysique*.

C'est là un ordre que nous impose la nature même de notre raison, celle-ci devant acquérir toute connaissance à travers un processus où elle connaît d'abord imparfaitement et confusément son objet avant d'en obtenir une vue distincte. Or différencier les *Attributions* de la *Métaphysique* relève d'une connaissance plus confuse que de marquer l'originalité de ce traité entre tous ceux de sa discipline. En effet, c'est en tant que logique que le traité des *Attributions* se distingue de la *Métaphysique*, et c'est donc par un caractère qu'il possède en commun avec tous les traités logiques. Par conséquent, ce qui fera discerner les *Attributions* de la *Métaphysique* sera de nature à en séparer aussi toute la logique: on trouvera ce critère dans ce qui constitue la considération propre de la logique.

Nous voilà donc tenus de mettre en lumière le sujet propre de la logique. C'est une entreprise qui ne présente pas que peu de difficulté.

On ne saurait la mener à bien en un seul coup, aussi nous y remettrons-nous en quelque sorte à trois reprises, tâchant chaque fois de nous exprimer de façon plus exacte. En reprenant ainsi successivement le même point plusieurs fois pour le traiter de manière de plus en plus distincte, nous nous efforçons tout spécialement de respecter jusque dans le détail de ce chapitre l'exigence par laquelle nous avons justifié plus haut son ordre global, c'est-à-dire l'obligation faite par sa nature à notre raison de procéder du confus au distinct.

A. La logique dirige l'acte de notre raison.

C'est sans doute du proème de saint Thomas aux *Seconda Analytiques* - lequel pourrait d'ailleurs tenir lieu de proème à toute la logique - que l'on peut le plus facilement tirer le fondement de la présentation la plus commune et la plus simple de ce que se propose l'ensemble de la logique. Saint Thomas y replace cette discipline dans le contexte qui engendre toute son utilité: l'inachèvement primitif dans lequel sa nature fait naître l'homme.

a) Nécessité de l'art.

En effet, alors qu'elle a pourvu les autres animaux de tout ce dont ils ont besoin pour assurer leur bien, et cela jusque dans le défilé des instruments, des appétits et des connaissances qui y sont nécessaires, la nature a laissé l'homme à peu près sans instruments, appétits et connaissances déterminées. Au point de donner l'impression de s'être découragée devant la complexité du bien humain et des opérations requises à sa réalisation. De fait, plutôt que d'une démission de la nature, il s'agit de la meilleure solution qu'elle eut pu trouver au problème humain: ne pouvant munir l'homme de tous les instruments, appétits et connaissances déterminées que son bien exigeait, elle a pris le parti de l'équiper de facultés assez indéterminées pour pouvoir s'adapter à toute situation et à tout besoin: la main humaine peut devenir tout instrument puisque, comme le dit Aristote, elle est capable de tout saisir et de tout tenir (1);

son appetit peut, en face de n'importe quel objet, ressentir les affections les plus diverses et même opposées, selon que le commande la situation; et sa raison peut adapter à la représentation de tout objet partiellement les quelques principes extrêmement généraux qui forment toute la connaissance que la nature lui assure.

1. Aristote, *Parties des Animaux*, IV, c. 10, 687b4.

Si incomplet à l' départ, et ordonné à une si grande perfection, l'homme se voit placé dans l'obligation de combler le fossé entre les deux, dans le devoir de pourvoir lui-même ses facultés de la détermination qui leur manque. C'est à lui de mettre entre ses mains les instruments utiles à toute opération requise à son bien, c'est à lui d'éduquer son appétit à ressentir les mouvements qui le porteront vers ces opérations et c'est à lui encore de fournir à sa raison les connaissances indispensables à la direction des mêmes opérations. Bref, il faut à l'homme mettre au point des instruments et acquérir *virtus* morales et arts pour s'en assurer un bon usage.

Telles sont les considérations que peuvent inspirer les premières lignes de ce proème de saint Thomas à toute la logique, bien qu'elles soient contractées, ainsi que le veut leur contexte, à ces arts que l'homme doit élaborer en sa raison pour diriger tous ses actes et choisir les moyens appropriés aux fins qu'il poursuit.

Comme le dit Aristote au début de la *MétaPhysique*, le genre humain vit d'art et de raisons; en cela, le philosophe paraît toucher une propriété de l'homme par laquelle celui-ci diffère des autres animaux. Les autres animaux, en effet, sont conduits à leurs actes par un certain instinct naturel, mais l'homme, lui, se dirige en ses actes par le jugement de la raison. Et c'est de là que divers arts sont requis pour compléter les actes humains avec ordre et facilité. Car l'art n'est rien d'autre, semble-t-il, qu'une ordonnance certaine de la raison grâce à laquelle les actes humains viennent par des moyens déterminés à la fin qui leur est

due (1).

b) Nécessité de la logique.

Saint Thomas poursuit en insistant sur ce qu'elle va très loin cette nécessité où l'homme se trouve de diriger les actes de ses différentes facultés par des connaissances qu'il acquiert. En effet, l'ignorance qui empêche l'homme au début de poser avec facilité, ordre et sans erreur les actes de ses différentes facultés couvre aussi la raison elle-même: tout comme il ne sait pas au départ cultiver la terre ou se construire un abri, l'homme ne sait pas non plus connaître et il a aussi besoin de direction dans les actes qu'il doit poser à cet effet. Il revient encore à la raison de découvrir les règles à respecter pour poser efficacement ses propres actes, et elle est à même d'acquérir cette connaissance grâce à ce privilège qu'elle a, étant intellectuelle, de se prendre elle-même comme objet de son propre acte.

Or la raison non seulement peut diriger les actes des

parties inférieures, mais se trouve encore directrice de son propre acte. C'est là en effet le propre de la partie intellective, de réfléchir sur elle-même: car l'intelligence s'intelligence elle-même et semblablement la raison peut raisonner sur son propre acte. (1)

C'est d'ailleurs selon un procédé similaire que notre raison découvre et élaboré ce nouvel art ordonné à sa propre direction, et les arts par lesquels elle dirige les autres facultés. De même en effet qu'elle a découvert les autres arts en réfléchissant sur les actes que les facultés concernées posaient déjà assez naturellement, avant même l'assistance d'un art constitué, de même la raison découvre l'art qui la dirigera elle-même en réfléchissant sur les actes de connaissance qu'elle pose déjà spontanément avant l'assistance de cet art. Saint Thomas nous le dit en une comparaison très simple avec les arts manuels.

Si donc, du fait que la raison raisonne sur l'acte de la main, on a découvert l'art de construire ou de forger, grâce auxquels l'homme peut exercer des actes de cette sorte avec facilité et de façon ordonnée; c'est pour la même raison qu'est nécessaire (et de la même façon qu'est découvert) un certain art qui soit directif de l'acte même de la raison, c'est-à-dire par lequel l'homme procède dans l'acte propre de la raison de façon ordonnée, avec facilité et sans erreur. (2)

1. S. Thomas, *In Post. Anal., prooemium*, no 1. *Sicut dicit Aristoteles in principio Metaphysicae, nominum genus arte et rationibus vivit; in quo videtur Philosophus tangere quoddam humani generis proprium quo a coeteris animalibus differt. Atque enim animalia quodam naturam instincto ad suos actus aguntur; homo autem rationis iunctio in suis actionibus diriguntur. Et inde est quod ad actus humanos fabricari et ordinare perficiendos direximus artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam carta ordinatio rationis quoniam per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant.*

1. S. Thomas, *In Post. Anal., prooemium*, no 1. *Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directio est. Hoc enim est proprium intellectus rationis partis, ut in seipsum reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest.*
2. *Ibid.* C'est nous qui ajoutons la parenthèse. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, admittenda est ars adiutoria vel fabrica, per quas homo fabricari et ordinare huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quedam necessaria est, quae sit directio ipsius

Et voilà ce qu'est la logique; voilà, de la façon la plus commune qui soit, le sujet de sa considération. La logique a pour sujet l'acte même de la raison et elle se fixe comme intention d'en assister l'execution.

Cet art est la logique, c'est-à-dire la science rationnelle. Et celle-ci est rationnelle non seulement du fait qu'elle est conforme à la raison - ce qui est commun à tous les arts - mais aussi du fait qu'elle porte sur l'acte même de la raison, comme sur sa matière propre. (1)

c) Originalité de l'art logique.

Il faut cependant remarquer, à côté de tous les liens qui rapprochent ainsi la logique des autres arts, certain caractère qui en fait un art profondément original. Tous les arts, bien sûr, se doivent de prescrire des règles et des moyens adaptés à la fois à la fin dont ils assistent la recherche et à la faculté qu'ils y ordonnent. Mais alors que les autres

actus rationis, per quam sciaret homo in ipso actu rationis ordinata, faciliter et sine errore procedat.

1. S. Thomas, *In Post. Anal.*, propositum, no 2. *Et haec ars est logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus communis); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam.*

arts ont en cela assez de latitude pour imaginer des opérations et inventer des instruments que la nature même des facultés concernées ne procure pas tels quels, il en est tout autrement de la logique: les opérations dont elle donne les règles, les instruments dont elle fait connaître la nature et enseigne le maniement sont déjà tout entiers fournis par la nature et c'est simplement en observant ce que fait naturellement la raison que la logique les découvre. En somme, contrairement aux autres arts, la logique dirige en étant simplement conscience plus grande de ce que la nature fait déjà et des raisons qu'elle a de le faire. C'est pourquoi, si elle peut être appelée un art, elle est quand même à plus strictement parler une science.

On peut voir un effet de ce caractère éminemment original dans la façon dont il convient de diviser les parties de la logique. Et en cela, du moins pour plus de perfection et de distinction, il faut préférer la manière selon laquelle procède saint Thomas, dans la suite de son prologue, à la division que nous livre Ammonios et dont nous avons fourni un aperçu plus haut. En effet, Ammonios et, plus généralement, les commentateurs grecs, divisent la logique comme on divise un art: partant de sa fin, qui est de trancher entre vrai et faux, ils présentent la démonstration comme le moyen le plus approprié à l'assurer; ils effectuent ensuite une division de la logique en fonction des parties requises à la composition de ce moyen. Saint Thomas, pour sa part, fonde la division de la logique dans la nature même de la raison et de son acte, objet de toute la constitution logique. En effet, c'est la nature de la raison humaine qui,

lui imposant d'acquérir sa connaissance à travers trois espèces différentes d'opérations, oblige le logicien à diviser son étude de façon correspondante.

Il y a trois actes de la raison et les deux premiers d'entre eux appartiennent à la raison pour autant qu'elle est une intelligence. Il y a un acte de l'intelligence qui est l'intelligence des individus ou des incomplexes et selon laquelle elle connaît ce qu'est une chose. Cette opération est appelée par quelques-uns information de l'intelligence ou imagination par l'intelligence. C'est à cette opération de la raison qu'est ordonnée la doctrine que transmet Aristote dans le traité des *Attributions*. — La deuxième opération de l'intelligence est la composition ou la division de l'intelligence, et à partir d'elle il y a désormais du vrai ou du faux. C'est à cet acte de la raison que seit la doctrine qu'Aristote transmet dans le traité *De l'Interprétation*. — Le troisième acte de la raison touche ce qui est propre à la raison, à savoir: discouvrir d'une chose à une autre de manière que, s'appuyant sur ce qui est connu, on arrive à la connaissance de ce qui ne l'est pas. Et c'est cet acte que dessert le reste des traités logiques. (1)

B. La logique considère et règle la constitution d'une œuvre de raison.

La logique, donc, a pour sujet l'acte de la raison, l'acte de connaître, et sa connaissance a pour intérêt principal de permettre à la raison de diriger les opérations qu'elle pose pour connaître les choses. Cela, déjà, nous fait apercevoir la grande différence qui la sépare de la métaphysique et de l'ensemble de la philosophie naturelle. La métaphysique, en effet, considère les choses réelles et elle se propose de les connaître elles-mêmes dans toutes leurs propriétés. La logique, au contraire, ne cherche pas à connaître les choses mêmes et elle ne s'intéresse à leur nature que pour autant qu'elle le doit pour rectifier la démarche de la raison qui veut se la représenter.

1. S. Thomas, In Post. Anal., Proemium, no 4. *Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidem.*
Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incom- dictior informatio intellectus sine imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Prædictamentorum*. — *Secunda vero operatio intellectus est compo- sitio vel divisionis intellectus, in qua est ian verum vel falsum.* Et hinc rationis actus deseruit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Feri- berneias*. — *Tertius vero actus rationis est secundum id quod est pro- prium rationis, scilicet discutere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignori.* Et hinc actus deseruit resiqui libri *Logicas*.

a) Logique et mode naturel de connaître.

a) Logique et mode naturel de connaître.

Il est une première direction très commune que la raison humaine reçoit dans ses efforts pour connaître et qui ne requiert pas l'élaboration d'un art particulier. Et c'est l'assistance que peut lui procurer en cela la conscience de son mode naturel de connaître. La raison, en effet, pour autant qu'elle découvre qu'il lui est connaturel de connaître dans tel ou tel ordre, peut prendre cette plus grande conscience d'elle-même pour principale et guide de tous ses efforts et s'éviter ainsi les pénibles tâtonnements et vagabondages qu'entraînent fatidiquement des moeurs intellectuelles trop opposées à son mode naturel.

Mais pour plus de clarté, voyons un peu en quoi consiste ce mode naturel. Saint Thomas nous en donne quelque idée lorsque, dans son commentaire au traité de Boèce *Sur la Trinité*, il veut manifester que la science de la nature s'y conforme particulièrement bien.

Il y a un processus que l'on dénomme rationnel à partir de la puissance rationnelle, pour autant que l'on suit en ce processus le mode propre de l'âme rationnelle dans la connaissance; en ce sens, le processus rationnel est propre à la science naturelle. Car la science naturelle conserve sur deux points, dans ses propres processus, le mode propre de l'âme rationnelle. D'abord en cela que, tout comme l'âme rationnelle reçoit des choses sensibles, qui nous sont plus manifestes, la connaissance des choses intelligibles, ... Deuxièmement, en cela que comme il appartient à la raison de discourir d'une

Il est une première direction très commune que la raison humaine reçoit dans ses efforts pour connaître et qui ne requiert pas l'élaboration d'un art particulier. Et c'est l'assistance que peut lui procurer en cela la conscience de son mode naturel de connaître. La raison, en effet, pour autant qu'elle découvre qu'il lui est connaturel de connaître dans tel ou tel ordre, peut prendre cette plus grande conscience d'elle-même pour principale et guide de tous ses efforts et s'éviter ainsi les pénibles tâtonnements et vagabondages qu'entraînent fatidiquement des moeurs intellectuelles trop opposées à son mode naturel.

Mais pour plus de clarté, voyons un peu en quoi consiste ce mode naturel. Saint Thomas nous en donne quelque idée lorsque, dans son commentaire au traité de Boèce *Sur la Trinité*, il veut manifester que la science de la nature s'y conforme particulièrement bien.

Il y a un processus que l'on dénomme rationnel à partir de la puissance rationnelle, pour autant que l'on suit en ce processus le mode propre de l'âme rationnelle dans la connaissance; en ce sens, le processus rationnel est propre à la science naturelle. Car la science naturelle conserve sur deux points, dans ses propres processus, le mode propre de l'âme rationnelle. D'abord en cela que, tout comme l'âme rationnelle reçoit des choses sensibles, qui nous sont plus manifestes, la connaissance des choses intelligibles, ... Deuxièmement, en cela que comme il appartient à la raison de discourir d'une

Guide à une autre... (1)

Le mode naturel de notre raison, c'est en somme le ou les processus que lui impose sa nature dans l'acquisition de ses connaissances. C'est la nécessité pour elle de prendre appui sur le sens, de procéder du confus au distinct, de discourir d'une vérité à une autre et ainsi de suite.

Il est bien sûr que plus on approfondit de telles exigences et plus on s'efforce de remarquer dans sa vie intellectuelle les façons de s'y conformer, on assure à sa raison plus de facilité, d'efficacité et d'ordre dans ses investigations. Mais ce qu'il faut comprendre aussi, c'est qu'il n'y a pas lieu d'établir un art spécial pour mener à bien cette direction de la raison. L'étude de l'âme l'assure déjà puisque ce mode commun est inscrit dans la nature même de la raison, étant comme une propriété qui découle de la nature de la raison.

Pour en avoir une plus grande évidence, on peut se référer à un texte où saint Thomas, voulant distinguer spécifiquement l'ange et l'âme humaine,

1. S. Thomas, *In Boetii de Trinitate*, q. 6, a. 1, q. 1, c. Dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, in quantum scribitur in procedendo sequitur proprium modum animae rationalis; in cognoscendo, et sic rationalibus processus est proprius scientiae naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilius, quae sunt nota magis quod nos, acceptet cognitionem intellectus; secundo, quia sunt nota secundum naturam... Secundo, quia cum rationis sit de uno in aliud discurreat...

ordonne justement différentes propriétés qui découlent de la nature de l'âme humaine. Il y est amené après avoir signalé que les auteurs semblent différer beaucoup sur les critères en lesquels on doit résoudre cette différence. Les uns, en effet, rapporte saint Thomas, soulignent que l'âme humaine, à la différence de l'ange, s'unit à un corps; d'autres disent que l'âme est rationnelle et l'ange intellectuel; d'autres insistent sur ceci que l'âme abstrait sa connaissance du sens alors que l'ange la tire directement des autres substances intellectuelles. Ces différences sont toutes justes, mais les unes sont antérieures aux autres en nature. Pour les ordonner, saint Thomas fait d'abord la distinction entre des différences véritablement essentielles et des différences accidentielles qui en dépendent immédiatement.

Il n'est pas étonnant qu'on assigne de façon si diverse leur différence à l'ange et à l'âme. Car les différences essentielles, lorsqu'elles sont ignorées et ne possèdent pas de noms, sont désignées au moyen de différences accidentielles causées par les différences essentielles, tout comme la cause est désignée par l'effet. Par exemple, le chaud et le froid ont été assignés comme différences du feu et de l'eau. De là plusieurs choses peuvent être assignées en guise de différences spécifiques, selon plusieurs propriétés issues des différences essentielles des choses qui diffèrent spécifiquement. Cependant, parmi ces propriétés, se trouvent mieux assignées celles qui sont davantage premières et comme plus proches des différences essentielles. (1)

1. S. Thomas, *Super II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, c. Nec est mirum quod sic diversimodo angelii et animae differe assignatur: quia differentiae essentiales, quae ignorare et immunditiae sunt, secundum Philosophum, in VII Metaph., distinguuntur differentia accidentibus, quae et essentiaibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum distinguuntur differentiae ignis et aquae. Unde possunt plures differen-

Puis, parmi les différences énumérées plus haut, saint Thomas s'efforce d'identifier ce qui s'y trouve d'essentiel et d'ordonner les autres dans l'ordre où elles en découlent.

Puisque donc, pour ce qui est des substances simples, comme on l'a dit à propos des anges, la différence spécifique se prend d'après leur degré de potentialité, il s'ensuit que l'âme rationnelle diffère des anges, parce qu'elle tient le dernier degré chez les substances spirituelles, comme il en est de la matière première chez les choses sensibles, ainsi que le dit le Commentateur dans le troisième livre du traité *De l'âme*. Aussi, comme c'est elle qui a le plus de potentialité, son être est pour cette raison assez voisin des choses matérielles pour pouvoir participer au corps matériel, lorsque l'âme est unie au corps pour former un seul être. C'est de là que s'ensuivent, entre l'âme et l'ange, ces différences: apte et inapte à être uni à un corps. C'est le résultat d'un degré différent de potentialité. De plus, de cela même s'ensuivent d'autres différences: rationnel et intellectuel. Car du fait que l'âme procède plus d'acte que l'âme et moins de puissance, il participe comme en pleine lumière à la nature intellectuelle; c'est pour cela qu'on le dit intellectuel; tandis que l'âme, parce qu'elle tient le dernier degré parmi les substances intellectuelles, participe à la nature intellectuelle d'une façon plus déficiente, comme si cette nature se trouvait obscure; et c'est pourquoi on l'appelle rationnelle, car, comme dit Isidore, la raison naît dans l'ombre de l'intelligence. Par ailleurs, la troisième distinction suit de la première et de la seconde: du fait que l'âme est la forme et l'acte du corps, certaines puissances rattachées à des organes procèdent de son essence, comme les sens et d'autres de la sorte, et c'est par elles qu'elle reçoit la connaissance intellectuelle, parce que d'être rationnel implique d'avoir sa

tiae pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentium species, ex essentiis differentiis causatas; quarum tamen istae propriiores.

connaissance en discourant d'une chose à une autre. C'est ainsi que la raison parvient aux choses intelligibles par les choses sensibles et diffère en cela de l'ange qui ne reçoit pas sa connaissance en discourant des choses sensibles aux choses intelligibles. (1)

On retrouve ici ce qu'on avait rencontré plus haut sous le nom de mode naturel de l'âme humaine dans la connaissance. Mais on en trouve ici les éléments manifestement présents comme des propriétés découlant de

1. S. Thomas, *Super II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, c. Cum ergo subsecundum gradum possibiliter in eis, ex hoc anima rationalis ab angelis differt, quia ultimum gradum in substantia spiritualiter tenet, sicut materia prima in rebus sensibilius, ut dicit Commentator, in III de Anima. Unde quia plurimum de possibiliitate habet, esse suum est acto principium rebus materialibus, ut corpus materialis illud esse possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse: et ideo consequuntur istas differentias inter animam et angelum, unibile et non unibile, ex diverso gradu possibiliter. Item ex eodem sequuntur actus differentias, rationale et intellectuale: quia ex hoc quod angelus plus habet de actu, quam anima, et minus habet de participatione. Participat quasi: in plena luce naturam intelligentem, unde intellectualis dicatur; anima vero, quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem minus defective quam obumbrata: et ideo actus rationalis, quia ratio, ut dicit Isidorus, in lib. De definit., oritur in umbra intelligentiae. Tertia vero distinctione sequitur ex prima et secunda: ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentiis ejus quaedam potentiae organis diffinunt sensus, et huiusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem accuratem at uno in aliud, et sic a sensibilius discurrendo ad intelligibilia, cognitionem differt, qui non a sensibilius discurrendo ad intelligibilia, cognitionem

la nature de l'âme humaine et de la raison. Il n'est pas besoin de plus pour donner l'évidence que leur considération relève de la même science qui étudie la nature de l'âme et qu'il n'est pas besoin d'un art ou d'une science spéciale pour en traiter. C'est donc là une considération qui déborde le sujet de la logique.

b) Logique et mode propre de la science.

Il est encore une autre direction, beaucoup plus précise, que la raison reçoit de la considération du mode particulier que la nature de chaque objet impose à son étude. Mais là encore, cette direction ne requiert pas le recours à un art qui y soit spécialement consacré. En effet, les règles que comporte le mode propre à chaque science sont directement fonction de l'objet de cette science; c'est dans la connaissance de la nature de cet objet qu'on les trouve; il revient donc à chaque science particulière d'expliquer son mode et de procurer à la raison la direction spécialement utile à l'étude de son objet propre. En-dehors d'elle, cette tâche ne peut concerner que la science commune qui attribue à chaque science particulière son objet propre et peut, ce faisant, déterminer du mode qui lui appartient en raison de ce sujet. Aussi trouvera-t-on chez Aristote de telles considérations tantôt dans ses traités de science particulière, tantôt dans sa *Métophysique*, mais aucunement dans ses traités logiques.

Citons à titre d'exemple les remarques faites par Aristote au début de l'*Ethique à Nicomache* sur le degré de certitude et de rigueur qui se peut rencontrer en science morale.

On parlerait suffisamment, si on faisait voir clairement les choses, selon la matière qui est le sujet; car il ne faut pas chercher également la rigueur dans tous les arguments, non plus que dans les choses faites à la main. D'une part, les choses belles et les choses justes, que la politique examine, ont une grande diversité et une grande irrégularité, de telle sorte qu'elles semblent être seulement par coutume et non par nature. D'autre part, les biens aussi ont une telle irrégularité, parce qu'à partir d'eux des torts arrivent à plusieurs personnes; car certains sont déjà morts à cause de l'argent, d'autres à cause du courage. Il faut donc être satisfait que ceux qui parlent au sujet de choses semblables ou à partir de choses semblables prouvent la vérité grossièrement et dans les grandes lignes et que ceux qui parlent au sujet de ce qui arrive la plupart du temps et à partir de choses semblables tiennent des conclusions semblables aussi. C'est aussi de la même façon certes qu'il faut prouver chacune des choses que nous avons dites, car il appartient à celui qui est bien éduqué de chercher d'après chaque genre la rigueur jusqu'à un point tel que la nature de la chose le permet; car être d'accord avec un mathématicien qui persuade est à peu près semblable au fait de demander des démonstrations à un orateur. (1)

Ce sont là des remarques que saint Thomas juge relever du mode propre de la science morale. Aussi dit-il, pour les présenter:

Le Philosophe, après avoir montré ce qu'est le bien, qui est ce qu'on recherche principalement en cette science, détermine ici du mode qui convient à cette science. (2)

1. Aristote, *Ethique à Nicomache*, I, c. 1, 1094 b 11-28.

2. S. Thomas, *In I Ethic.*, lect. 3, no 32. *Postquam Philosophus ostendit quid sit bonum, quod principaliiter intenditur in hac scientia, sic determinat modum huc scientias convenientem.*

Il ne relève absolument pas de la logique ou de quelqu'autre spécial de fournir ces directives pour l'étude de la matière morale. C'est à la science morale de le faire elle-même. Et il en est ainsi pour toute discipline particulière.

c) Logique et œuvre de raison.

La logique, avions-nous établi, a pour raison d'existence la nécessité naturelle où se trouve notre raison d'être dirigée dans l'exercice de ses opérations. Pourtant, ce n'est pas d'elle qu'il faut attendre la direction fondamentale que reçoit notre raison de la conscience du mode naturel de connaissance attaché à la nature de l'âme humaine; ni non plus la direction provenant de la connaissance du mode propre à l'objet de chaque science particulière.

Il est grand temps maintenant de préciser sur quoi portera la direction logique, c'est-à-dire en quoi notre raison a-t-elle besoin d'une direction qui ne se trouve pas déjà assurée par l'une ou l'autre des sciences particulières.

Saint Thomas nous suggère une fort belle similitude pour introduire la réponse qui convient à cette interrogation.

De même que dans les actes extérieurs on doit considérer l'opération et son œuvre, par exemple l'acte même d'édifier et l'édifice; de même, dans les œuvres de la raison, on doit considérer l'acte même de la raison, qui est d'inteliger et de raisonner, et une certaine œuvre qui se trouve constituée par un acte de ce genre. Et cette œuvre dans la raison spéculative, c'est bien sûr précisément la définition, deuxièmement l'énonciation et troisièmement le syllogisme ou l'argumentation. (1)

La raison humaine naît ignorante et c'est en l'acquérant qu'elle doit en venir à posséder la connaissance qui lui est naturellement proportionnée. Cette connaissance, notre raison doit, pour l'acquérir, poser trois espèces d'actes différents, selon qu'elle porte sur un objet simple ou complexe, et selon que cet objet complexe est connu immédiatement ou médiatement. Tout cela, c'est la science de l'âme qui nous l'apprend en considérant la nature même de la raison.

Cependant, en se conformant à ces exigences de sa nature pour se représenter les choses, la raison forme en elle certaines œuvres que saint Thomas compare ici à celles que forme le constructeur en exerçant son art. Ainsi, en connaissant ce qu'est le triangle, la raison forme une définition; en connaissant que le triangle a la somme de ses angles intérieurs égale à deux droits, la raison forme une énonciation; et en connaissant grâce à l'essence du triangle qu'il en est bien ainsi, elle forme une

1. S. Thomas, *Summa Theologicae*, IaIa, q. 90, a. 1, ad 2. *Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operationem, prout aedificare et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intellegere et rationari, et aiquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundum, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio.*

argumentation. Ces œuvres, résultats des opérations que pose naturellement notre raison pour connaître, notre raison les construit donc spontanément. Mais non pas avec facilité, ordre et sans erreur, surtout à mesure qu'elle porte sa considération sur des objets plus élevés et moins aisément accessibles en raison de leur éloignement de la matière sensible. Aussi tirera-t-elle grand profit de la direction qui s'ensuivra de l'examen de ces œuvres d'abord constituées naturellement: un examen de quelques définitions, énoncations et argumentations révèlera en effet les règles que leur correcte constitution impose de respecter. Et la raison, plus consciente de ces exigences, sera plus à même d'y satisfaire.

Or ces œuvres de notre raison n'appartiennent pas directement à sa nature, elles n'en sont pas strictement des propriétés. Elles sont plutôt des propriétés des choses. La définition du triangle, en effet, n'est pas une propriété de la nature de la raison; elle en est plutôt une de la nature du triangle. L'étude de la définition et de ces autres œuvres ou instruments formés par la raison pour connaître ne peut donc pas relever proprement de la science de l'âme. Et la science de l'âme, par conséquent, ne fournira pas à la raison cette direction qui pourrait lui venir d'une meilleure conscience de la nature de ces instruments.

Par ailleurs, bien qu'étant des propriétés des choses, la définition, l'énonciation et l'argumentation n'appartiennent pas aux choses dans leur existence réelle; elles leur appartiennent pour autant qu'elles existent dans la raison comme choses connues. La définition du triangle, c'est la nature du triangle pour autant qu'elle se trouve représentée dans la raison.

La démonstration concernant la somme des angles du triangle est cette preuve du triangle pour autant qu'elle se trouve dans la raison comme connue.

Bien entendu, c'est la géométrie à qui revient d'enseigner cette définition et cette démonstration et à chaque science particulière revient aussi, plus généralement, de former et de transmettre les définitions, énoncations et argumentations touchant son objet propre. Cependant, aucune science particulière ne peut avoir dans son mandat, outre la définition de son objet et l'énonciation et la démonstration de ses propriétés, de réfléchir sur la définition comme définition et sur les énoncations et argumentations comme énoncations et argumentations. C'est la considération commune à toute science et antérieure et prérequisse aux différentes sciences particulières. C'est une considération qui, menée à bien, fournit à la raison une direction dans toutes ses démarches et tout particulièrement dans l'élaboration de toute science. Bref cette considération, étrangère, antérieure, prérequisse à toute science portant sur un objet particulier dans la réalité, doit être confiée à une discipline à part. Cette discipline sera science puisqu'elle considère un objet dont elle n'est pas mesure et qui est nécessairement tel qu'il est à cause de la nature de la raison humaine et de la nature des objets proportionnés à la connaissance de la raison humaine. Cette discipline, bien que l'objet de son intérêt ne comporte pas de contingence donc, sera encore art toutefois, car elle conclut des règles et dirige par la la constitution d'une certaine œuvre dans la raison.

Voilà ce qu'est la logique. Voilà le sujet de sa considération.

NI le mode naturel de connaître de la raison humaine: propriété naturelle de la raison, celui-ci est connu par la science de l'âme; ni le mode propre de chaque science: imposé par l'essence même de chaque objet particulier, celui-ci est transmis par la science particulière elle-même; mais, entre deux, il faut la logique, c'est-à-dire une discipline qui se propose la considération de tous les instruments constitués par notre raison pour connaître les choses selon son mode naturel, de toutes les propriétés que notre raison attribue aux choses pour les faire naître et exister en elles-mêmes comme connues, c'est-à-dire dans une existence à la fois proportionnée à sa nature d'intelligence et conforme à la nature de ces choses qui ont d'abord leur existence dans la réalité extérieure à notre raison.

a) Logique et concept.

c. La logique considère et règle les relations introduites par notre raison dans les choses pour les connaître.

En confiant comme mandat à la logique de considérer ce que forme la raison pour connaître, on pourrait assez facilement amener à penser qu'il reviendra à la logique de définir la nature de la représentation que notre raison doit se former des choses qu'elle connaît. Ainsi pourrait-on croire qu'il revient à la logique d'expliquer comment notre intellect agent, illuminant le phantasma formé en notre sens interne, en abstrait une espèce propre à déterminer notre intellect possible et à lui conférer l'aptitude à concevoir en lui les choses connues, à s'en former des concepts. On imaginerait alors comme fonction à la logique de considérer et définir la nature du concept engendré en notre raison lorsqu'elle connaît.

Ce serait grandement errer, car ce sont là des considérations encore

notre raison en elle-même pour connaître les choses.

Nous ne risquons plus de confondre cet objet de la logique avec le mode naturel de connaître que sa nature attache à notre raison, ni avec le mode particulier de chaque science. Mais il y a encore possibilité de quelque confusion avec des objets d'étude encore plus voisins. Aussi nous faut-il reprendre encore une fois notre considération à un niveau encore plus précis pour pallier à tout danger de semblable confusion.

très étroitement rattachées à la nature de la raison humaine et de ses opérations pour l'appeler à la science de l'âme. Aristote en fait même le sujet principal du troisième livre de son traité *De l'âme*.

Ainsi que nous l'avons déjà établi, il ne faut pas chercher le sujet de la logique dans les propriétés et opérations mêmes de l'âme et de la raison humaines mais plutôt dans les propriétés que revêtent les natures des choses connues à l'occasion de l'exercice de telles opérations.

Pour bien se persuader de l'importance de distinguer très correctement entre ces deux aspects de la production de la raison en exercice, on peut porter attention à la grave erreur où est tombé Averroës en confondant ainsi concept existant réellement dans la raison et propriété revêtue par la chose représentée par ce concept. Parce que, par exemple, la nature de tous les hommes revêt dans l'intelligence un caractère universel, c'est-à-dire est conçue comme étant une et la même, Averroës a cru qu'elle ne pouvait être ainsi connue et conçue qu'une seule fois, c'est-à-dire qu'il ne pouvait donc exister qu'une seule intelligence humaine pour former ce concept.

Voici comment saint Thomas effectue la distinction requise pour sortir de pareille confusion.

Quoique la nature, une fois saisie par l'intelligence, a raison d'universel dans son rapport aux choses qui sont hors de l'âme, parce qu'elle est une similitude

unique pour toutes; cependant, pour autant qu'elle a l'être dans telle ou telle intelligence, cette nature est une espèce intellectuelle particulière. Et c'est pour quoi l'erreur du Commentateur, dans le troisième livre du traité *De l'âme*, devient manifeste, quand il veut conclure l'unité de l'intelligence chez tous les hommes du fait de l'universalité de la forme saisie par l'intelligence. En effet, l'universalité de cette forme ne suffit pas l'être qu'elle a dans l'intelligence, mais sa référence aux choses comme similitude des choses. Ainsi, si l'on avait une statue corporelle représentant un grand nombre d'hommes, il est manifeste que l'image ou la forme de la statue aurait un être singulier et propre, pour autant qu'elle servît dans telle matière; mais elle aurait aussi une raison de communauté pour autant qu'elle serait représentation commune de plusieurs choses. (1)

La belle similitude dont use saint Thomas dissipe toute ambiguïté: telle statue qui représente un grand nombre d'hommes, par exemple les Athéniens, peut avoir une existence particulière, et ainsi ne pas empêcher que l'on ne sculpte à côté maintes autres statues particulières ayant la même fonction, la même intention générale.

1. S. Thomas, *De Ente et Essentia*, c. 3, no 19. *Quamvis haec natura intellectu habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra unum, quia est una similitudo omnium; tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quadruplicis intellectu particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris, in tertio De Anima, qui voluit ex universalitate formae intellectus unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere; quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod sit in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum; sicut etiam, si esset una statua corporalis representans multis hominibus, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis secundum quod esset communis representationum plurium.*

b) Logique et nature.

Ne cherchons donc pas le sujet de la logique dans des propriétés qui appartiennent par nature à la raison humaine. Il se trouve plutôt dans des propriétés liées aux choses à cause de la raison. C'est-à-dire non pas dans des propriétés qui appartiennent aux choses dans leur existence réelle avant même qu'elles ne soient connues, mais dans des propriétés que les choses revêtent quand elles sont connues par la raison humaine, dans des propriétés qui leur appartiennent pour autant que, étant connues, elles obtiennent comme une nouvelle existence dans la raison même.

Le sujet de la considération logique a donc son fondement dans les choses mêmes. Non pas un fondement prochain, bien sûr, puisqu'il ne consiste pas en des propriétés des choses dans leur existence réelle. Mais un fondement éloigné tout au moins, puisqu'il s'agit de propriétés qui doivent nécessairement être rattachées à ces choses pour qu'elles soient connues: la raison ne peut les connaître avec vérité sans leur attribuer telles et telles propriétés très précises dues à leur nature quand elle est connue.

Voyons, à titre d'illustration, comment saint Thomas applique cette doctrine au cas spécial du genre, propriété que devra revêtir par exemple la nature animale pour être connue avec vérité.

Parfois, ce que le nom signifie n'est pas similitude d'une chose qui existe hors de l'âme, mais quelque chose qui s'ensuit du mode d'appréhender une chose qui est hors de l'âme. Les intentions que notre intelligence découvre sont de cette sorte. C'est ainsi que ce que signifie le mot *genre* n'est pas similitude de quelque chose qui existe hors de l'âme; mais du fait que l'intelligence saisit l'animal comme se trouvant en plusieurs espèces, elle lui attribue l'intention de genre. Quoique le fondement prochain d'une intention de cette sorte ne soit pas dans la chose, mais dans l'intelligence, cependant la chose elle-même en est un fondement éloigné. Aussi, l'intelligence qui découvre ces intentions n'est pas dans l'erreur par le fait même. (1)

C'est d'ailleurs en raison de ce fondement au moins éloigné que les entités logiques possèdent dans les choses mêmes qu'il devient possible de s'appuyer dans une certaine mesure sur elles pour inférer certaines propriétés réelles des choses. Ce procédé très légitime, du moins pour le métaphysicien et le logicien, est appelé rationnel par saint Thomas, et c'est même la le premier processus auquel il accorde cette épithète de rationnel.

Il y a trois manières dont un processus usité en science peut mériter d'être appelé rationnel. La première façon tient aux principes desquels on procède. C'est comme lorsque l'on s'applique à prouver quelque chose en prenant de rationnel.

1. S. Thomas, *Super I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, c. *Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligenti: non quae est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones quae intelligentia nostra adiuvenit; si non significatum iugis nominis genus non est similitudo aliquae rei extra animam existentes; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in *Platibus speciebus*, attributum est intentionem generis et iugismodi intentionis fundementum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adiuvenit.*

appui sur les œuvres de la raison, c'est-à-dire sur le genre, l'espèce, l'opposé et les intentions de cette sorte que les logiciens considèrent. Ainsi, on appelle rationnel le processus utilisé en une science, quand on se sert de propositions établies en logique, c'est-à-dire quand on use, dans d'autres sciences, de la logique comme science. (1)

Oublier que le logicien considère des propriétés des choses, même si elles n'y trouvent qu'un fondement éloigné, provoquera de très graves erreurs. En effet, un pareil oubli conduira assez naturellement à douter de la possibilité d'une adéquation ou conformité entre la chose réelle et la représentation que s'en forme la raison. En somme, on sera alors très facilement amené à nier que l'on puisse connaître la vérité.

Ainsi Kant, remarquant ces propriétés logiques que la raison attribue aux choses pour les connaître, mais se refusant à en trouver de quelque façon le fondement dans les choses mêmes, veut y voir comme des cadres *a priori* appartenant de per se: sa nature à la raison et auxquels elle force les choses ou leur expérience à s'adapter.

Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique

sique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic: voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoquait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas autorisé des astres immobiles. Or, en métaphysique, on peut faire pareil essai, pour ce qui est de l'intuition des objets. (1)

Kant voit dans sa philosophie une révolution copernicienne en métaphysique. Copernic, en effet, au lieu d'imaginer que le centre de l'univers était la terre, a voulu sauver les apparences sensibles en prenant le soleil comme centre. Similairement, Kant voudrait sauver la nécessité que paraît bien comporter la science en la fondant non pas sur les choses mais sur la raison.

Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose *a priori*; si l'objet, au contraire (en tant qu'objet des sens), se rige sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité. Mais comme je ne peux pas m'en tenir à ces intuitions, si elles doivent devenir des connaissances; et comme il faut que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je le détermine par leur moyen, je puis admettre l'une de ces deux hypothèses: ou les concepts par lesquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, et alors je me trouve dans la même difficulté sur la question de savoir comment je peux en connaître quelque chose *a priori*, ou bien les objets, ou, ce qui

1. S. Thomas, *In Boetii de Trin.*, q. 6, a. 1, q. 1, c. Processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationabilis tripliciter. *Uno modo* ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis processus et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logica considerat. *Ita si dicatur aliquis processus esse rationabilis*, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traducuntur in logica, prout scientia ultima logica, prout est docens, in aliis scientiis.

1. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1968, p. 18. C'est nous qui soulignons.

revient au même, l'expérience dans laquelle seule ils sont connus (en tant qu'objets donnés) se règle sur ces concepts – et je vois aussitôt un moyen plus facile de sortir d'embarras. (1)

Kant se trouve même amené à projeter les mêmes difficultés et la même solution au niveau de la connaissance sensible. Car dans les sens aussi le mode d'existence de la chose connue n'est pas en tous points le même que dans la réalité extérieure. Aussi dénonce-t-il une double dépendance de l'objet connu aux facultés qui le connaissent. Sur le plan sensible, le sens comporte des *formes pures*, l'espace et le temps, qu'il impose aux choses qu'il perçoit. Et sur le plan rationnel, la raison possède *a priori* des concepts purs sur lesquels doivent se régler les choses qu'elle se représente. L'esthétique et la logique transcendantes de Kant, ainsi carrément coupées de la réalité comme telle, ne pourront évidemment servir en aucune façon de signe de cette réalité. Bien plus, – et Kant l'admet – des facultés de connaître qui malmenent ainsi la réalité pour s'en former une représentation ne pourront vraisemblablement pas atteindre à une connaissance véritable de celle-ci.

En constatant à quelles conséquences absurdes on arrive si, comme Kant par exemple, on néglige ce lien très intime des êtres logiques et des êtres réels, on a une nouvelle preuve que les premiers doivent absolument

trouver leur fondement dans les seconds, si la raison humaine doit en quelque façon accéder à la vérité.

Pour mieux comprendre comment il peut se faire que, lorsqu'elles sont connues par la raison, les choses aient ainsi des propriétés nouvelles, c'est-à-dire autres que celles qu'elles possèdent dans la réalité extérieure, et pourtant véritables, il faut bien réfléchir qu'elles ont alors en somme deux existences différentes, l'une réelle et l'autre intentionnelle, auxquelles correspondent des modes d'existence différents aussi avec les propriétés qui conviennent. Aux fins de cette réflexion, on peut tirer grand profit d'un chapitre du traité *De l'Être et de l'Essence* où saint Thomas étudie précisément le rapport entre la nature ou l'essence des choses et les propriétés logiques de genre, d'espèce et de différence.

Avec la rigueur et le souci de l'ordre qui lui sont coutumiers, saint Thomas discerne dès le départ l'essence en elle-même de l'existence qu'elle peut revêtir en telle ou telle occasion.

La nature ou l'essence... peut être considérée de deux façons. D'une façon d'après sa propre définition et c'en est la considération absolue... Elle est considérée d'une autre façon quand elle l'est selon l'existence qu'elle possède en ce sujet ou en celui-là. (1)

1. S. Thomas, *De Ente et Essentia*, c. 3, no 17. *Natura autem vel essentia... potest dupliciter considerari. uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absolute consideratio ipsius... Alter modo consideratur, secundum eas quod habet in hoc vel in illo...*

Paris, P.U.F., 1968, p. 19.

Si par exemple on considère en elle-même la nature de l'homme, on fera abstraction, quoique sans les exclure définitivement, de toutes les propriétés qui découleraient de son existence dans tel ou tel individu.

Il est évident, par suite, que la nature humaine, considérée absolument, fait abstraction de toute existence spéciale, sans toutefois en rejeter aucune. (1)

Or cette essence, cette nature que l'on peut considérer en elle-même, absolument, comme nous venons de le faire, peut recevoir l'existence en une multiplicité d'individus différents et revêtir alors une variété correspondante d'accidents.

Et c'est ainsi que quelque chose lui est attribué par accident, en raison du sujet dans lequel elle existe. (2)

Pour arriver à ce qui nous concerne directement, il y a deux principaux modes d'existence que cette nature va pouvoir revêtir: une existence réelle dans un individu matériel, ou une existence plus spirituelle en tant qu'appréhendée par l'intelligence.

Cette nature possède une double existence. L'une dans les singuliers, l'autre dans l'âme, et des accidents particuliers suivent la nature dite en l'une et l'autre existence. (3)

1. S. Thomas, *De Ente et Essentia*, c. 3, no 18. *Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstracta a qualibet esse, ita tamquam quod non fiat praesertim aliquis eorum.*
2. *Ibid.*, no 17. *Et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidentem ratione eius in quo est.*
3. *Ibid.*, no 18. *Dicac autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia.* C'est nous qui soulignons.

La nature humaine, par exemple, prendra telles et telles propriétés dans tel individu: blanche, canadienne et francophone. Mais elle recevra telles autres propriétés en existant comme représentée dans telle raison qui la connaît: espèce, nom et moyen terme.

Reste donc que la raison d'espèce arrive à la nature humaine à cause de cette existence qu'elle possède dans l'intelligence. En effet, la nature humaine elle-même possède dans l'intelligence une existence abstraite de toutes les conditions individuantes, et c'est pourquoi elle a un rapport uniforme à tous les individus existant hors de l'âme, pour autant qu'elle est similitude de tous et conduit à la connaissance de tous, en tant qu'hommes. (1)

L'homme, comme tel, devient espèce dans la raison parce que pour la nature elle doit le concevoir en l'abstrayant des individus réels dont il est la nature et en en faisant une similitude de tous ces individus. L'homme devient un nom dans la raison puisqu'elle le conçoit sans connotation de temps et susceptible de recevoir la composition de multiples propriétés. L'homme devient encore moyen terme dans la raison quand celle-ci le conçoit comme un motif de composer entre elles d'autres natures. Et ainsi de suite. Mais toutes ces attributions, l'homme les possède nécessairement, dans la mesure où il est connu, sinon dans sa réalité extérieure.

1. S. Thomas, *De Ente et Essentia*, c. 3, no 19. *Relinquitur ergo quod ratio speciei accident naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia trahit quae sunt extra animalia, prout aquiliter est similitudine omnium et trahens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines.* C'est nous qui soulignons.

c) Logique et relation de raison.

L'ensemble des considérations précédentes nous permettent d'arriver maintenant à une formulation extrêmement précise du sujet propre de la logique.

La logique, avons-nous dit, considère l'acte de la raison afin de le diriger et d'en rendre l'exercice facile, ordonné et à l'abri de l'erreur autant qu'il est possible. Elle n'assure toutefois pas à elle seule toute la direction que notre raison est susceptible de recevoir: la science de l'âme et chacune des sciences particulières y travaillent de concert avec elle, l'une en faisant connaître à la raison les exigences de son mode naturel et les autres en la mettant au fait de leur mode propre. La contribution de la logique vient de la considération de l'œuvre qui résulte, en quelque sorte, de l'acte de la raison quand elle connaît: définition, énonciation ou argumentation. Cette œuvre, venons-nous maintenant de voir, n'est ni le concept dans son existence réelle, ni non plus une propriété que la raison posséderait par nature avant même de connaître, c'est un ensemble de propriétés que la raison doit faire revêtir aux natures mêmes des choses quand elle se les représente, quand elle leur donne l'existence de choses communes.

Il faut maintenant, pour compléter cet effort d'une présentation

aussi distincte que possible du sujet propre de la logique, ajouter encore cette précision que les propriétés que notre raison attribue ainsi aux natures des choses pour les connaître sont des *relazioni*: relations des concepts que forme la raison entre eux et relations de ces concepts aux choses qu'ils représentent.

On peut lire chez saint Thomas une très belle description de ces relations de raison à l'occasion d'une question portant sur les relations que l'on attribue à Dieu quand on le connaît. Voulant préciser s'il s'agit alors de relations réelles ou de raison, saint Thomas est amené à comparer entre elles ces deux espèces de relations et même ensuite à distinguer dans la deuxième espèce deux types de relations formées par la raison pour connaître. C'est le premier type de cette sous-division qui nous intéresse comme sujet de la logique. Voyons comment saint Thomas le décrit.

De même que la relation réelle consiste dans un ordre de chose à chose, de même la relation de raison consiste dans un ordre de concepts. Or cet ordre de concepts peut se produire de deux manières: la première est selon que cet ordre est découvert par l'intelligence et attribué à ce qui est dit en relation: sont de cette sorte les relations que l'intelligence attribue aux choses qu'elle intellige par le fait même de les intelliger, comme la relation de genre et d'espèce. En effet, la raison découvre ces relations quand elle considère l'ordre de ce qui est dans l'intelligence avec les choses, ses extérieures, ou même l'ordre des concepts entre eux. (1)

1. S. Thomas, Q.D. de Potentia, q. 7, a. 11, c. *Sicut realis relatio consistit in ordine ref. ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectum; quod quidem dupliciter potest contingere: uno modo secundum*

Voilà donc en termes extrêmement précis le sujet que considère la logique: les relations, les rapports, l'ordre enfin que la raison, pour connaître avec vérité, doit mettre entre ses concepts eux-mêmes et aussi entre ses concepts et les choses qu'ils représentent.

Enfin, étant donné encore la nature de notre raison, toujours dépendante des sens, l'étude des relations de raison en vue de diriger l'acte de connaître ne peut se faire directement. De même que, quand la raison exprime la connaissance qu'elle a des choses, elle doit le faire à travers les mots, de même, c'est en revenant sur ces mots, leur sens et leur usage, et en les ordonnant, que la logique remplira son office de rectification des relations de raison. Il faut donc s'attendre à ce que le logicien paraîsse parler beaucoup des mots et en parle effectivement beaucoup. Les mots ne peuvent rester étrangers à sa considération. Aussi saint Thomas décrit-il ainsi l'ordre de raison qui fait le sujet de la logique:

Il y a un ordre que la raison met dans son propre acte, lorsqu'elle y réfléchit, par exemple lorsqu'elle ordonne ses concepts entre eux, et *les signes des concepts, c'est-à-dire les mots.* (1)

—————

quod ies: ordo est ordinatus per intellectum, et attributus ei quod re-

*lativus dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attributur ad intellectu-
m rebus intellectis, prout sunt intellectus, scilicet relatio generis
et speciei: has enim relationes ratio ordinavit considerando ordinem
tius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem
intellectum ad intellectum.*

1. S. Thomas, *In I Ethic.*, lect. 1, no 1. *Est ordo, quem ratio
considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus aucta ad-
iunctum, et signa conceptum, quae sunt voces significativa.*
C'est nous qui soulignons.

Assez paradoxalement, malgré le degré de distinction que nous avons atteint, exprimer ainsi sans plus le sujet de la logique est aussi propre à nous faire mesurer la très grande affinité de la logique avec la métaphysique que leur véritable différence. Affirmer, en effet, que la logique a pour sujet de sa considération les relations attribuées par la raison aux choses pour les connaître ne suffit pas encore tout à fait à séparer logique et métaphysique, car la métaphysique aussi considère ces relations, comme il lui appartient de considérer tout être, tout infime qu'il fût. On peut voir en cela à quel point la distinction entre ces deux disciplines est affaire de délicatesse et de nuance et comment il est compréhensible qu'elles soient souvent confondues par les philosophes.

Ce qui caractérise la logique, donc, ce n'est pas seulement de considérer les relations que les choses revêtent lorsqu'elles sont connues, c'est aussi de les regarder sous un angle défini, dans une fin déterminée. Dans un même ordre de considérations, il ne suffirait pas non plus d'assigner au mathématicien l'étude de la quantité pour caractériser sa discipline propre, puisque c'est là encore un objet qui intéresse le métaphysicien.

It is not enough to say that logic has second intentions for its subject; we must also add in what way the same thing must be done here as is done in the case of the mathematical sciences. Their subject is not adequately described by saying quantity, for the metaphysician also considers quantity. We have to add in what way the mathematician considers quantity. So too, we must here precise the way in which the Logician considers his relations or second intentions, since the

metaphysician also considers them. The metaphysician considers the kind of being that second intentions have, while the logician must consider them in some special way — otherwise, logic would not be a distinct science from metaphysics. (1)

L'ultime distinction à ne pas négliger se trouve en ceci que le métaphysicien regarde les relations de raison comme un certain être: il veut décrire le type d'existence que possèdent ces êtres de raison en comparaison de tous les autres êtres. Tandis que le logicien, lui, s'intéresse à ces relations pour autant que leur usage adéquat permet à la raison de connaître les choses avec vérité.

La logique porte sur les intentions secondes, non pas absolument, en tant qu'êtres, puisque de cette manière leur considération appartient à la métaphysique, mais en tant qu'ajointes aux premières, c'est-à-dire, pour autant qu'elles sont fondées dans les premières la connaissance, de façon que leur application procure la connaissance des choses représentées par ces premières intentions. (2)

C'est ce qu'on peut constater en tout ce que le logicien dit des intentions secondes. Qu'il parle de l'universel, du prédictable, de l'attribution, de l'énonciation ou de quelque type que ce soit de relations

qu'il découvre entre les concepts que la raison se forme des choses, jamais le logicien ne cherche à savoir quelle forme d'existence ou de réalité ils ont, toujours il se borne à les décrire comme des propriétés grâce auxquelles les concepts sont rendus aptes à représenter adéquatement les choses que vise à connaître la raison en les formant.

This way of defining in logic can be seen in all its definitions. The definition of genus, for example, defines animal, etc.; for animal is said of many different species in answer to the question *What is it?* The definition of genus is a definition of a second intention, not as a kind of being or as a certain type of genus rationalis, but as it denominates first intentions which in turn express things. (1)

Bien plus, le logicien fait tellement toute sa considération pour l'unique motif de faciliter à la raison la connaissance de la vérité, qu'il définit les relations qu'il considère par l'assistance même qu'elles apportent à la connaissance.

The end of knowing things is so important in logic that we put it into the very definitions; e.g., we define definition in terms of knowing what a thing is, or enunciation in terms of truth or falsehood, and demonstration in terms of our knowing the cause of a thing's property belonging to it. (2)

metaphysician also considers them. The metaphysician considers the kind of being that second intentions have, while the logician must consider them in some special way — otherwise, logic would not be a distinct science from metaphysics. (1)

L'ultime distinction à ne pas négliger se trouve en ceci que le métaphysicien regarde les relations de raison comme un certain être: il veut décrire le type d'existence que possèdent ces êtres de raison en comparaison de tous les autres êtres. Tandis que le logicien, lui, s'intéresse à ces relations pour autant que leur usage adéquat permet à la raison de connaître les choses avec vérité.

La logique porte sur les intentions secondes, non pas absolument, en tant qu'êtres, puisque de cette manière leur considération appartient à la métaphysique, mais en tant qu'ajointes aux premières, c'est-à-dire, pour autant qu'elles sont fondées dans les premières la connaissance, de façon que leur application procure la connaissance des choses représentées par ces premières intentions. (2)

C'est ce qu'on peut constater en tout ce que le logicien dit des intentions secondes. Qu'il parle de l'universel, du prédictable, de l'attribution, de l'énonciation ou de quelque type que ce soit de relations

1. Duane Berquist, *Impediments to traditional logic*, Laval Théologique et Philosophique, Vol. XXIV, 1968, no 2, p. 186. C'est nous qui soulignons.
2. Cajetan, In Porphyrii Isagoge, c. 1. (Rome, Angelicum, 1934, quodam huiusmodi metaphysicae speculatoris est, sed adiuncta prima, id est, ut fundatur in primis et denominant eas, ita ut, per eam applicata, rerum, quae prius attentionibus asseruntur, cognitio habeatur.

1. D. Berquist, *Impediments to traditional logic*, Laval Théol. et Phil., Vol. XXIV, 1968, no 2, p. 186.
2. Ibid., p. 187.

On se trouve mieux à même de voir, maintenant, ce que contient de juste et dans quelle limite on peut recevoir la présentation que font Agnonis et d'autres commentateurs du propos de ce traité logique que constitue le traité des *Attributions*. De fait, il y doit être question des mots, des concepts et des choses, mais non pas de chacun de façon absolue, ni même à proprement parler quant à leur existence ou réalité. On doit y traiter de mots pour autant qu'ils signifient des concepts et qu'ils signifient un ordre entre ces concepts et un ordre des concepts aux choses; on doit y traiter de concepts quant à l'ordre que la raison doit mettre entre eux et d'eux aux choses pour connaître ces dernières; et on doit y traiter de choses quant à des relations que la raison doit leur attribuer pour les connaître. Et tout cela dans la stricte mesure où cette connaissance est guide de toute autre connaissance acquise.

On a là de quoi distinguer la logique de la métaphysique et de toute la philosophie naturelle, qui visent les choses elles-mêmes dans leur existence réelle, avec les propriétés qui les accompagnent alors, indépendamment de ce qu'elles soient ignorées ou connues.

Cependant, ces remarques valent communément pour tout traité logique et ne sauraient aucunement suffire pour marquer l'originalité du traité des *Attributions* en face des autres traités de la philosophie rationnelle. Aussi devons-nous dès à présent nous efforcer de dégager les véritables traits de cette originalité.

DISTINCTION II - Les *Attributions* et les autres traités logiques

Ainsi que nous venons de l'établir, le logicien ne considère pas directement les choses réelles. Toute son intention est de guider la raison dans la découverte et la connaissance de la vérité et, pour ce faire, il dégage, par une réflexion sur les opérations que la raison doit naturellement poser en connaissant et sur les œuvres produites en la raison par ces opérations, des règles en vue de l'exercice et de la constitution les plus adéquats possible de ces opérations et de ces œuvres de connaissance.

Il en est encore ainsi lorsque le logicien rédige le traité des *Attributions*. Reste donc à préciser à quelles opérations et à quelles œuvres précises de la raison est due la nécessité de ce traité particulier de logique.

A. Les Attributions et les actes de la raison.

1) Multiplicité réductible à trois actes.

a) *Les Attributions*, un traité affecté à la direction du premier acte de la raison.

1. La diversité des actes de la raison.

Ainsi que nous y avons fait allusion déjà, la raison humaine, en s'efforçant d'accéder à la perfection de sa connaissance, doit effectuer une certaine multiplicité d'opérations pour répondre, en conformité avec sa propre nature, à la multiplicité correspondante de l'objet qui lui est naturellement proportionné: la quiddité des choses sensibles. La logique a satisfait au besoin qui la fait naître seulement quand elle est à même de fournir à la raison une direction appropriée dans l'exercice de ces multiples opérations.

Bien sûr, chaque opération particulière ne requiert pas une direction qui lui soit essentiellement propre. Le logicien ne doit consacrer une partie de son art, ou un traité spécial, qu'aux opérations et aux œuvres de la raison qui diffèrent essentiellement, ce qui ramène l'infinité multiplicité à l'intérieur de certaines limites.

La différence la plus fondamentale se situe entre les opérations par lesquelles l'intelligence humaine appréhende son objet le plus propre: la quiddité même de la chose sensible, et les opérations où l'intelligence saisit ce qui entoure ou se rattache de quelque façon à cette quiddité. L'objet précis que se propose l'intelligence est très différent dans l'un et l'autre cas: il est simple et indivisible dans le premier genre d'opérations, il est, au contraire, complexe dans le second. A cette diversité correspond une diversité parallèle dans les opérations mêmes de l'intelligence, un premier type d'opérations appréhendant simplement et séparément les essences et un second, composant ou divisant certaines d'entre elles.

Il faut encore distinguer, quand notre raison compose ou divise des essences entre elles, deux situations très différentes. Tantôt elle peut poser un tel acte directement, dès qu'elle en a bien saisi les parties.

C'est ainsi que, par exemple, aussitôt que sont abstraites les notions de tout et de partie, notre raison est à même de percevoir que le tout est plus grand que la partie.

Une fois su ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, on connaît que tout tout est plus grand que sa partie. (1)

Tantôt elle ne peut procéder aussi directement. La connaissance pré-table des essences concernées ne suffit pas à faire comprendre la nécessité de les lier ou de les séparer. Notre raison doit alors recourir à plus de complexité encore et se tourner vers une autre nature pour servir de motif à la composition ou à la division des deux premières. De même, ayant auparavant découvert que l'isocèle et la somme des angles intérieurs égale à deux droits ont tous deux à être composés avec le triangle, on en déduira que l'isocèle a la somme de ses angles intérieurs égale à deux droits.

2) Chacun des trois actes de la raison exige une direction spéciale.

Une grande multitude d'autres différences s'offre à celui qui examine la variété des opérations intellectuelles, mais nous avons ici les

plus fondamentales, les seules qui commandent des parties spéciales de la logique. Chacun des trois types d'opérations que nous venons de décrire est en effet assez différent et comporte suffisamment ses difficultés propres pour requérir du logicien une attention tout à fait spéciale, des règles à part. Aussi parle-t-on respectivement de logique du premier, du second et du troisième acte de la raison.

2. Les Attributions appartiennent à la logique du premier acte.

Le traité des Attributions, pour sa part, est affecté à la logique du premier acte.

Un des actes de l'intelligence est l'intelligence des indivisibles ou des incompatibles, selon lequel elle connaît ce qu'est la chose... Et c'est à cette opération de la raison qu'est ordonnée la doctrine que traite Aristote dans le livre des Attributions. (1)

En rédigeant ce traité, en d'autres mots, le logicien veut faciliter à la raison la connaissance de l'incomplexe, il entend mener la raison aisément, correctement et avec ordre à l'appréhension des natures en elles-mêmes.

1. S. Thomas, *In Post. Anal.*, lect. 7, no 67. *Scito enim quid est totum et quid est pars, cognoscitur quod omne totum est maius sua parte.*

1. S. Thomas, *In Post. Anal.*, proemium, no 4. *Una enim actio intellectus est intelligentia trivisibilium sive trivisitorum, secundum quoniam concepit quid est pars... Et ad hanc operationem rationis doctrinæ, quem tractit Aristoteles in libro Prædicamentorum.*

mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de leur existence et de ce qu'elles soient sujets ou propriétés d'autres natures.

Bref, toute la différence du traité des *Attributions* avec les autres traités logiques aristotéliciens réside en ce que ce premier traité assiste la raison à concevoir ce que sont les choses tandis que tous les autres la dirigent dans la composition et la division la plus susceptible de rendre compte de leur existence et de leurs propriétés.

b) Nécessité d'une direction pour le premier acte.

C'est à partir de maintenant qu'il devient vraiment difficile de préciser le propos du traité des *Attributions*. Et d'abord, il paraît plutôt paradoxal de consacrer une partie de la logique à la direction d'un acte en lequel notre raison ne peut se tromper, y étant si naturellement proportionnée à son objet qu'elle l'appréhende infailliblement.

L'intelligence des indivisibles porte sur ces choses à propos desquelles il n'y a pas de fausseté. (1)

Car la raison n'a besoin d'être dirigée dans ses opérations que dans la mesure où elle risque de les mal poser et de s'escarter ainsi de son bien

propre.

Puisque l'opération de la raison a besoin de règle pour autant qu'elle peut manquer à sa propre perfection, qui est la vérité, il n'est pas facile de comprendre comment la première opération de l'intelligence est réglée par la logique. (1)

1. Infaillibilité et faillibilité du premier acte.

L'homme n'acquiert coutumes et vertus, et sa raison n'élabore des arts, que pour compléter ce que la nature a laissé d'imparfait, d'inachevé, d'indéterminé dans les facultés humaines et tout spécialement dans la raison. Il n'est aucunement besoin de tout cela dans les facultés que la nature a suffisamment déterminées en regard de leur bien propre.

Aussi est-il indéniable que la raison aura besoin de logique seulement dans les opérations où elle peut de quelque façon faillir à son bien propre, où la nature ne lui garantit pas d'atteindre ce bien. Il est donc tout à fait urgent pour nous maintenant de saisir en quoi notre intelligence pourrait être faillible dans son premier acte, si nous entendons comprendre de quelle espèce de direction elle pourrait attendre as-

1. Caletan, *In Prud. Prologus*. (Rome, Angelicum, 1939, p. 1)
Quia ... operatio rationis tideo regula est, quia a proprio perfectione,
quae veritas est, deficere potest, non facit est intelligentia quomodo
operatio prima intellectus regulatur a logica.

1. Aristote, *De l'Am*, III, c. 6, 430 a 25.

sistance quand elle le pose et quelle fonction remplirait le traité des Attributions dans cette direction.

1) Vérité et fausseté dans le premier acte.

La vérité constituant la perfection propre de notre intelligence, c'est donc d'abord à son égard que nous devons chercher un défaut éventuel de notre intelligence en son premier acte.

1° Le premier acte, ni vrai ni faux.

Pour qui entend bien la signification du mot vérité, il paraît d'abord plutôt déplacé de chercher s'il arrive à la raison de s'écartier de la vérité en son premier acte. En effet, non seulement la raison ne se trompe jamais quand elle pose cet acte, mais elle n'en a même pas l'occasion puisque cet acte est d'une nature telle que la raison ne saurait strictement connaître par lui ni vérité ni fausseté.

C'est que la vérité, entendue strictement, est adéquation de l'intelligence qui connaît et de la chose qu'elle connaît. L'intelligence connaît et dit vrai quand elle se conforme à ce qui est; elle connaît et

sistance quand elle le pose et quelle fonction remplirait le traité des Attributions dans cette direction.

1) Vérité et fausseté dans le premier acte.

La vérité constituant la perfection propre de notre intelligence, c'est donc d'abord à son égard que nous devons chercher un défaut éventuel de notre intelligence en son premier acte.

1° Le premier acte, ni vrai ni faux.

Pour qui entend bien la signification du mot vérité, il paraît d'abord plutôt déplacé de chercher s'il arrive à la raison de s'écartier de la vérité en son premier acte. En effet, non seulement la raison ne se trompe jamais quand elle pose cet acte, mais elle n'en a même pas l'occasion puisque cet acte est d'une nature telle que la raison ne saurait strictement connaître par lui ni vérité ni fausseté.

C'est que la vérité, entendue strictement, est adéquation de l'intelligence qui connaît et de la chose qu'elle connaît. L'intelligence connaît et dit vrai quand elle se conforme à ce qui est; elle connaît et

dit faux quand elle ne s'y conforme pas.

La notion de vrai consiste en une adéquation de la chose à l'intelligence. (1)

Or l'intelligence se conforme proprement à ce qui est quand elle juge que telle chose est. Et cela demande de faire à deux exigences: se former une similitude de la quiddité de la chose, puis revenir et réfléchir sur cette œuvre pour la comparer à la chose et juger si et de quelle façon elle est similitude conforme de cette chose. Or, à la fin de sa première opération, la raison n'a répondu qu'à la première de ces deux exigences; elle s'est simplement formé la représentation d'une quiddité sans encore se prononcer ni sur son existence, ni sur la chose en laquelle elle existerait et dont elle serait l'essence ou l'accident.

Il ne peut donc encore y avoir ni conformité, ni non-conformité.

Lorsque quelque nature incomplexe est exprimée ou appréhendée par l'intelligence, cette nature incomplexe, quant à elle, n'est bien sûr ni égale, ni égale à la chose. Car égalité et inégalité impliquent comparaison; or la représentation incomplexe, quant à elle, ne contient aucune comparaison ou application à la chose; aussi ne peut-elle être dite en elle-même ni vraie ni fausse. C'est seulement la représentation complète qui le peut, en laquelle est expressément indiquée la comparaison de l'incomplexe à la chose, par la marque de la composition ou de la division. (2)

En d'autres mots, dans son premier acte, la raison, mue par les informations transmises par le sens, détermine par la similitude que la

lumière de l'intellect agent dégage du phantasme, conçoit en elle et se représente une quiddité, une nature. Cette représentation est-elle vraie, c'est-à-dire est-elle conforme? Mais conforme à quoi et sous quel rapport? De fait, la question ne se pose pas proprement, puisque la raison n'a pas encore comparé ou appliqué cette représentation à quoi que ce soit.

Et il faut bien deux choses pour avoir conformité. On n'a ici tout simplement qu'un être, un être de raison auquel l'intelligence vient de se référer en elle-même l'existence. Il ne pourra strictement être question de conformité, et donc de vérité, que lorsque la raison ne sera plus simplement mue par les choses à former une représentation, mais ajoutera à cette représentation quelque chose qui viendra proprement d'elle-même:

une comparaison aboutissant à un jugement de la similitude formée. C'est là, en prononçant que ce qui se trouve représenté dans la similitude est dans la réalité, et est la nature ou l'accident de telles et telles choses réelles, que la raison se conformera ou non à ce qui est et connaîtra ou non la vérité.

La raison de vrai apparaît premièrement dans l'intelligence là où l'intelligence commence pour la pre-

1. S. Thomas, Q.D. de Veritate, q. 1, a. 3, c. *Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus.*

2. Idem, *Summa contra gentiles*, I, c. 59. *Quem aliquid incomplum vel diciatur vel intelligatur, ipsum quidem incomplum, quantum est de se, non est rei acquitum, nec rei inaequale; quem aquilitas et inaequalitas*

secundum comparationem dicuntur; incomplum autem, quantum est de se, non continet aliquid comparationem vel applicationem ad rem; unde de se non verum nec falsum dici potest; sed tantum complum, in quo designatur comparatio incompleti ad rem, per notam compositionis aut divisionis.

nière fois à tenir quelque chose de propre, que n'ait pas la chose en-dehors de l'âme, mais quelque chose qui lui correspond, et avec quoi on puisse attendre une adéquation.

Cependant, lorsqu'elle forme des quidités, l'intelligence ne détient encore que la similitude d'une chose existant hors de l'âme, tout comme le sens lorsqu'il reçoit l'espace de la chose sensible; mais quand l'intelligence commence à juger de la chose appréhendée, alors ce jugement lui-même est quelque chose de propre à l'intelligence et qui ne se trouve pas hors d'elle dans la chose...

Or l'intelligence juge de la chose appréhendée quand elle dit que quelque chose est ou n'est pas, ce qui est le fait de l'intelligence qui compose et divise; aussi le Philosophe dit-il que la composition et la division est dans l'intelligence et non dans les choses. Et c'est pour cela que la vérité se trouve pour la première fois dans la composition et la division de l'intelligence. (1)

En somme, il ne suffit pas à l'intelligence, pour qu'elle connais-

se la vérité, d'une conformité comme aveugle avec la chose connue. Il ne suffit pas, c'est-à-dire, que l'intelligence s'assimile à la chose en

1. S. Thomas, Q. D. de Ver., q. 1, a. 3, c. *Iti primo inventitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adequatio attendi potest.*
Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentiae extra animam, scut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilitatis; sed quando incepit indicare de re apprehensa, tunc ipsum intellectum intellectus est quoddam proprium ei, quod non inventur extra in re...
Nunc autem judicial intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividientis; unde et Philosophus dicit VI Metaph., quod compositionis et divisionis est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius inventur in compositione et divisione intellectus. C'est nous qui soulignons.

devenant similitude d'elle mais sans s'en apercevoir, sans en être consciente, comme par accident. L'intelligence se trouverait alors dans la situation étonnante, pourrait-on dire, d'être dans le vrai sans connaître la vérité. Or ce n'est pas simplement en faisant ainsi sa vérité et sa conformité avec la chose que l'intelligence accède à sa perfection de faculté cognitive intellectuelle, c'est en la connaissant.

La perfection de l'intelligence est le vrai comme connu. (1)

C'est donc en connaissant sa propre conformité avec ce qu'elle connaît que l'intelligence atteint la vérité qui fait sa perfection.

C'est connaître cette conformité, qui est connaître la vérité. (2)

Or cela ne se produit pas dans le premier acte de la raison. En effet, au terme de cet acte, la raison est devenue similitude et représentation d'une nature, elle est devenue une nature existant spirituellement, mais cela naturellement, par le jeu normal de tout l'appareil cognitif mis par la présence de son objet. La relation avec la chose réelle n'est pas tant de conformité, en fait, que d'effet naturel, presque purement passif. L'intelligence se compare alors au sens qui est mis par la

1. S. Thomas, *Summa Theologicae*, Ia, q. 16, a. 2, c. *Perfectio enim intellectus est verum ut cognitionem. C'est nous qui soulignons.*
2. *Ibid.* *Conformatum istum cognoscere, est cognoscere veritatem.*
C'est nous qui soulignons.

couleur présente, sans doute, et s'y assimile, mais sans pouvoir pour autant prétendre qu'il connaît la vérité.

Le sens ne connaît nullement cette (conformité): en effet, bien que la vue possède une similitude de ce qu'elle voit, elle ne connaît cependant pas la comparaison entre la chose vue et ce qu'elle-même en a apprécier. (1)

Devenir semblable, ce n'est pas connaître qu'on l'est et ce n'est pas non plus connaître à quoi on est semblable. Aussi, à proprement parler, est-ce seulement quand la raison juge que la similitude formée au cours de son premier acte ne fait qu'un avec la chose qui en a été l'occasion, c'est seulement alors qu'il y a vérité, c'est-à-dire connaissance de la vérité. Et c'est en son second acte que la raison fait cela.

L'intelligence, elle, peut connaître sa conformité avec ce qu'elle intègre; mais elle ne l'appréhende cependant pas au moment où elle connaît d'une chose ce qu'elle est; c'est quand elle juge qu'il en est de la chose exactement comme la forme qu'elle a saisie à son sujet, c'est alors précisément qu'elle connaît et dit vrai. Et elle fait cela en composant et en divariant: car en toute proposition, il y a une forme significée par un attribut, et qu'il s'agit d'appliquer à une chose signifiée par un sujet, ou de retirer d'elle. (2)

Reprendons brièvement. Il est requis à la connaissance de la vérité, c'est-à-dire à ce qu'il y ait proprement vérité dans l'intelligence, que l'intelligence se perçoive comme conforme à une chose. Cela commande bien sûr que l'intelligence développe en elle-même une représentation: c'est ce qu'elle fait dans son premier acte. Mais cela ne suffit pas et c'est pourquoi il n'y a pas encore vérité au terme de ce premier acte. Il faut encore que l'intelligence apprécie de quelle réalité au juste cette représentation est la représentation et qu'elle juge qu'elle en est représentation conforme. Or cette deuxième condition se réalise au cours d'une comparaison que l'intelligence fait de sa représentation et de la réalité; c'est proprement là qu'il y a vérité, et c'est en cela que consiste la seconde opération de la raison, dite intelligence du complexe.

L'intelligence détient chez elle une similitude de la chose intelligée selon qu'elle conçoit des définitions de natures incomplètes; cependant, elle ne se trouve pas par le fait même à juger de la similitude en question, mais elle opère ce jugement seulement quand elle compose ou divise. Lorsqu'en effet l'intelligence conçoit la nature animal rationnable mortel, elle détient chez elle la similitude de l'homme, mais elle ne connaît pas du fait même qu'elle a cette similitude, puisqu'elle ne juge pas encore que l'homme est un mal raisonnable et mortel: c'est pourquoi c'est seulement dans cette seconde opération de l'intelligence qu'il y a vérité et fausseté, ce qui implique que non seulement l'intelligence possède la similitude de la chose intelligée, mais aussi réfléchisse sur cette similitude, la connaît et la juge. Par là devient manifeste que la vérité n'est pas dans les choses, mais seulement dans la composition et division de l'intelligence. (1)

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 16, a. 2, c. *Hinc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim virus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visum et id quod ipse apprehendit ea.*

2. *Ibid.* *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit formam quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit comprehendere et dividendo: non in omni propositione aliquam formam significat per praedictum, vel applicat aliquid rei significatum per subjectum, vel removet ab ea.*

1. S. Thomas, *In VI Metaph.*, lect. 4, no 1236. *Intellectus autem*

En fait, tout ce qui précède peut se voir dans la définition même de la vérité. La vérité, en effet, est conformité de l'intelligence à ce qui est; elle est perception de l'être de la chose, non de son essence comme telle. Or dans sa première opération, la raison sait seulement l'essence de la chose et aucunement son être. Elle ne peut donc pas alors se conformer à l'être de ce qu'elle connaît; elle ne le pourra qu'au moment où elle apprendra que ce dont elle s'est d'abord représenté l'essence est et est tel, ce qui demandera de sa part réflexion, jugement, composition.

La première opération regarde la quiddité de la chose et la seconde regarde son être. Aussi, parce que la notion de vérité est fondée dans l'être, non dans la quiddité, la vérité et la fausseté se trouvera proportionnellement dans la seconde opération, et dans son signe, qui est l'énonciation, et non dans la première, ni dans son signe, qui est la définition. (1)

Bref, tout ce que l'intelligence saisit et son premier acte existe

habet quid se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incompletorum concipiunt; non tamen propter hoc ipsum similitudinem dividunt, sed ratione cum compit vel dividit. Cum enim intellectus concipiit hoc quid est animal rationale mortale, quid se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non traducit hominem esse animal rationale et mortale; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est meritus et jalutus, secundum quoniam non ac im intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dividendo ipsam. Ex his igitur patet, quod rationes non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione.

1. S. Thomas, Super I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. Prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprius intentus in secunda operatione, et in signo eius quod est emittit, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio. C'est nous qui soulignons.

de quelque façon, mais c'est seulement en formant des énonciations que l'intelligence parçoit cet être et s'y conforme: c'est donc seulement alors qu'elle atteint proprement vérité ou fausseté.

Toute chose incomplète a son être, mais il n'est reçue dans l'intelligence que par mode de complexion. (1)

2^o Le premier acte, toujours vrai.

Mais si l'intelligence est aussi imperméable à la fausseté en son premier acte, si la fausseté est à ce point étrangère à cet acte intellectuel que l'on ne puisse pas même y rencontrer la vérité, son contraire, comment pourrait-il y être question de logique, d'assistance, de direction? Surement pas pour faire que l'intelligence, en son premier acte, connaisse facilement et avec ordre la vérité, ce n'est pas même son objectif alors.

Jusqu'ici nous avons parlé de la vérité en son sens le plus strict de conformité réalisée et connue de l'intelligence à son objet. Et en ce sens il n'y a pas à y revenir, la vérité, ne concerne pas directement

1. S. Thomas, Super I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. *Quilibet res incompleta habet esse sum, quod non acceptum ab intellectu nisi per medium compunctionis.*

l'intelligence du premier acte; elle ne peut donc ni s'en écarter, ni y être conduite par un art spécial.

Mais la vérité, comme la plupart des notions que forme le philosophe, ne s'entend pas toujours aussi strictement. Elle peut et va, entendue plus largement, nommer autre chose qui ne soit pas strictement la conformité même de l'intelligence aux choses connues, mais qui, cela va de soi, y conservera quelqu'étroit rapport, sous peine de sombrer dans la plus pure équivocité.

C'est ainsi qu'on verra de la vérité dans les choses mêmes que connaît ou connaît éventuellement l'intelligence. On dit en effet que les choses sont vraies, en raison de ce qui chez elles rend possible la connaissance vraie et permet la conformité de l'intelligence à elles, c'est-à-dire leur être même, la forme par laquelle elles sont. C'est en effet par le fait même et dans la même mesure où elle est qu'une chose se prête à être connue adéquatement. Autant une chose a d'être, autant elle a de vérité (1). Et c'est de sa forme propre que chaque chose tient son être. Une chose a l'être de par sa forme propre (2).

En ce sens, on peut étendre la vérité à l'intelligence dès son pre-

mier acte. En effet, l'être de l'intelligence, c'est de connaître, et la forme qu'elle possède comme intelligence, c'est la similitude de la chose qu'elle connaît.

De même que la perfection de la chose connue consiste en ce qu'elle a telle forme par laquelle elle est chose telle, de même la perfection de la connaissance consiste à avoir une similitude de la forme en question. (1)

Or cette similitude qui lui tient ainsi lieu de forme, l'intelligence la possède déjà en son premier acte. En cela déjà, elle se trouve fidèle à sa forme d'intelligence et se prête, comme tout être, à être connue avec vérité. Car la similitude, la nature formée en l'intelligence au cours de son premier acte, équivaut alors un certain être, ne fût-ce qu'un être de raison, et cela suffit à faire trouver, comme en un second sens, de la vérité dans l'intelligence.

L'être de la quiddité est un certain être de raison, et c'est par rapport à cet être qu'on dit trouver de la vérité dans la première opération de l'intelligence: c'est encore de la même manière qu'on dit la définition vraie. (2)

Cependant, ce rapport second que le premier acte présente avec la

1. Aristote, *MétaPhysique*, II, c. 1, 993b30.
2. S. Thomas, *Summa Théol.*, Ia, q. 17, a. 30, c. *Nec habet essa per propriam formam.*

1. S. Thomas, *In VI Metaph.*, lect. 4, no 1234. *Sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talam formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc quod habet similitudinem formae praefectae.*
2. *Idem, Super I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. *Quidditatis esse est quoddam essa rationis, et secundum istud essa dicitur veritas in primo operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera.*

vérité ne suffira pas à nous faire comprendre la nature du traité des Attributions. De fait, il ne fera pas même comprendre quelle assistance

la logique pourrait apporter à l'exercice de ce premier acte, et au contraire paraît encore nous forcer à rejeter toute préoccupation logique en cet acte, puisqu'aucune fausseté ne pourrait ternir cette vérité.

Acette vérité n'est adjointe par soi aucune fausseté, car l'intelligence possède un Jugement vrai de son objet propre, auquel «il tend naturellement. (1)

C'est qu'en effet, ainsi qu'on l'a dit, la vérité que possède l'intelligence en son premier acte est une vérité de chose, c'est-à-dire une vérité qu'elle possède au même titre que toute autre chose est dite vraie du simple fait de posséder la forme qui la fait être ce qu'elle est.

La vérité, certes, peut donc être dans le sens, ou dans l'intelligence qui connaît l'essence, comme dans une chose unique. (2)

Or il serait inconcevable qu'une chose se trouve dépossédée de sa forme propre. Si une chose est, c'est avec sa forme propre. Sans elle, elle n'est pas. C'est seulement de certains accidents qu'une chose peut être privée, non de son essence. Il en est de même pour toute puissance: elle ne saurait ne pas être informée par la présence de son objet propre,

à moins d'une indisposition de son organe, ce qui ne saurait avoir lieu à propos de l'intelligence.

Chaque puissance, en tant même qu'elle est puissance, est ordonnée par soi à son objet propre. Or ce qui se trouve ainsi, se tient toujours de la même manière. Aussi, tant que la puissance demeure, son jugement n'est susceptible d'aucune déficience quant à son objet propre. (1)

En somme, la raison ne peut pas ne pas connaître ce dont elle a une fois formé la similitude. Et elle ne peut pas ne pas en connaître la quiddité, puisque c'est cela son objet propre. Lorsque le sens présente un phantasme à l'intellect agent et que celui-ci l'illumine, c'est nécessairement la similitude de la quiddité la concernée qui est imprimée en l'intelligence et pas autre chose. Ce n'est qu'à cela qu'elle est en puissance. Il en est en cela comme en la vue où, toutes conditions de lumière et de distance étant satisfaites, ce qui sera perçu sera nécessairement une couleur. Non pas un son ou autre chose. L'erreur ne peut toucher le sens qu'en ce qui est de juger de ce qui entoure cet objet propre: est-ce ceci ou cela qui est ainsi jaune? du miel ou du fiel? Est-ce de telle ou telle grandeur? A telle ou telle distance? De même, l'erreur ne peut intervenir en l'intelligence qu'au moment de juger à quelle chose apparaît

1. S. Thomas, *Super I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. *Ratio veritatis non adjungitur falitus per se, quia intellectus habet verum iudicium de proprio obiecto, in quod naturaliter tendit.*
2. *Iam, Summa Theol.*, Ia, q. 16, a. 2, c. *Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscens quod quid est, ut in quadam re vera.* C'est nous qui soulignons.

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 85, a. 6, c. *Ad proprium obiectum unquamne potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt harummodi, semper eodem modo se habent. Unde momenta potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.*

tient la quiddité formée et d'autres éléments à composer ou non avec celle-ci.

Tout comme la chose naturelle ne souffre pas de déficience quant à l'être qui lui convient selon sa forme, mais peut en souffrir quant à certains caractères accidentels ou conséquences; c'est ainsi que l'homme peut être déficient quant à ce qui est d'avoir deux pieds, mais non quant à ce qui est d'être homme; tout de même, la faculté de connaissance ne souffre pas de déficience non plus quant à ce qui est de connaître la chose par la similitude de laquelle elle est informée; mais elle peut en souffrir dans la connaissance de ce qui s'ensuit d'elle ou lui arrive. C'est à la même façon qu'il est dit que la vue ne se trompe pas sur son sensible propre mais sur les sensibles communs, qui s'ensuivent de lui, et sur les sensibles par accident.

En somme, comme le sens est informe directement par la similitude des sensibles propres, ainsi l'intelligence est-elle informée par la similitude de la quiddité de la chose. Aussi, sur ce qu'est la chose, l'intelligence ne se trompe pas: comme le sens non plus sur ses sensibles propres. Mais c'est en comprenant ou divisant que l'intelligence peut se tromper, lorsqu'elle attribue à la chose dont elle intellige la quiddité quelque chose qui ne s'ensuit pas d'elle ou qui lui est opposé. Car quand l'intelligence juge de choses semblables, elle se compare au sens qui juge des sensibles communs ou par accident. (1)

Bref, quant à l'objet de son premier acte, qui est en même temps l'objet propre de l'intelligence humaine, celle-ci ne se trompe pas et ne peut se tromper. L'intelligence ... quand elle intellige ce qu'est la chose, est toujours vrai (1).

3^o Le premier acte, faux par accident.

Faut-il tirer de ce qui précède argument pour rejeter toute tentative de constituer un art en vue d'assister le premier acte de notre raison? Car si la fausseté lui est aussi inaccessible qu'on vient, semble-t-il, de l'établir péremptoirement, de quelle assistance pourrait bénéficier la raison en vue de la perfection de son premier acte? La fausseté, avons-nous vu, ne peut diminuer la perfection du premier acte; d'abord parce que, en leur acceptation la plus propre, vérité et fausseté ne concernent pas cette opération de l'intelligence car il ne s'y trouve pas encore la composition requise pour y avoir conformité ou non; et ensuite parce que, dans l'acceptation plus large où on attribue la vérité à la chose même, l'intelligence du premier acte est vraie et ne peut être

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 17, a. 3, c. *Sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suum formam, potest autem deficit ab aliquibus accidentibus vel consequentiis; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virrus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei. cuius similitudines informantur, potest autem deficit circa aliiquid consequens ad ipsam, vel accidentem ei. Sicut est dictum quod visus non descripitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidentem.*
Sicut autem sensus informantur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informantur similitudine quidditatis rei. Unde circa quid est intellectus non descripitur: sicut neque sensus circa

sensibilia propria. In compendio vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad indicandum per accidentem. C'est nous qui soulignons.
1. S. Thomas, In III de Anima, lect. 11, no 761. *Intellectus secundum quod intelligit quid est res, verus est semper. C'est nous qui soulignons.*

fausse, comme aucune chose ne peut être fausse, c'est-à-dire ne pas posséder sa nature et sa forme propre. Ne faut-il donc pas conceder qu'il ne saurait en aucune manière être question de fausseté à propos du premier acte?

Pour en avoir le cœur net, revenons sur ce que nous venons tout juste de voir. Nous avons vu que la vérité, entendue communément, peut désigner dans la chose même ce qui fait qu'elle se prête à une conformité entre elle et l'intelligence. Il faut remarquer toutefois que cette relation de conformité ne s'établit pas toujours de la même façon: pour le réaliser, chose et intelligence ne sont pas toujours dans le même rapport. En effet, tantôt c'est l'intelligence qui est antérieure et la chose vient après, pensée d'abord, recevant ensuite la forme qui la pose dans l'existence. Alors, c'est l'intelligence qui est mesure de la chose et cette dernière est dite vraie quand et parce qu'elle possède la nature que l'intelligence a prévue pour elle, quand elle satisfait à ce à quoi l'a ordonnée l'intelligence (1) qui la crée. C'est le cas des choses artificielles en face de l'intelligence de l'artisan qui les a conçues; ce l'est encore, à un degré éminemment supérieur, de toutes choses en face de l'intelligence divine créatrice. C'est ce rapport que nous avons considéré plus haut, et c'est selon lui qu'aucune chose, puissance et intelligence

ne saurait manquer de la forme prévue pour elle et par laquelle une conformité est rendue possible avec l'intelligence.

Mais les choses n'ont pas avec toute intelligence ce rapport d'effet à cause, de postérieur à antérieur, de mesuré à mesure. Il arrive aussi - c'est le cas en fait de toute notre connaissance spéculative - que les choses soient déjà là, en possession de leur nature, quand vient l'intelligence pour les connaître. La relation est inverse alors. C'est à l'intelligence de se conformer à la chose, c'est l'intelligence qui est mesurée par la chose et la chose, elle, est parfaitement indépendante de l'intelligence et inaccessible à son influence.

Or là aussi on peut attribuer à la chose d'être vraie en ce par quoi elle se prête à ce que l'intelligence lui devienne conforme. D'abord, bien sûr, comme on l'a fait dans le cas précédent, à cause de ceci qu'elle possède une nature, à laquelle pourra éventuellement s'assimiler l'intelligence qui connaît. Mais aussi, - et là vrai prend un sens encore plus éloigné de son sens le plus propre, et devient plus relatif à l'intelligence humaine comme telle, - on dira vraie la chose dans la mesure où tout ce qui entoure sa nature ou lui appartient conduit assez directement l'intelligence à la conformer à elle.

La chose est dite vraie pour autant qu'elle est apte de nature à former d'elle-même (dans l'intelligence) une appréciation vraie. (1)

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 2, c. ... *impedit hoc ad quod*

aut ordinata per intellectum...

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 2, c. *Dicitur res vera, in quantum natura est de se formata verum a estimacionem.*

Il s'agit bien sûr là d'une vérité plutôt accidentelle, car elle

tient non pas à la comparaison de la chose et de l'intelligence de façon absolue, mais à la comparaison de la chose avec l'intelligence humaine et avec les particularités du mode naturel de connaître de cette dernière.

Comme la comparaison de la chose à l'intelligence divine est essentielle, sous ce rapport la chose est dite vraie par soi; mais sa comparaison à l'intelligence humaine est accidentuelle; aussi, sous ce rapport, la chose n'est pas dite vraie de façon absolue. (1)

Tout vient de ce que l'intelligence humaine tire toute sa connaissance du sens et doit juger de ce qu'est la chose par l'intermédiaire des informations que le sens lui apporte sur les qualités sensibles. Comme tout le jugement de l'intelligence sur la nature des choses repose sur la perception par le sens de leurs accidents, cela fait une grande différence que ces accidents conduisent directement à la nature de la chose ou la voilent.

La chose produit connaissance d'elle-même dans l'âme par ce qui apparaît d'elle extérieurement, parce que notre connaissance tire son principe du sens, dont les qualités sensibles sont l'objet par soi; aussi est-il dit, au traité *De l'âme*, que les accidents concourent pour une grande part à la connaissance de ce qu'est la chose. (2)

Or bien sûr il peut arriver, et on l'expérimente quotidiennement, que l'objet que connaît l'intelligence présente totalement des apparences qui fassent méjuger de sa nature et la confondre avec celle d'autre chose. Qui n'a jamais mésestimé la droiture d'un collègue ou d'un supérieur hiérarchique sur la foi des ressemblances extérieures entre les effets de la maladresse et de la mauvaise foi? Aussi peut-on en ce sens attribuer aux choses non seulement la vérité mais aussi la fausseté. Le métal jaune, l'élixir, l'hypocrite et le menteur sont choses et gens faux parce qu'ils présentent extérieurement des apparences susceptibles de les faire prendre par la plupart pour ce qu'ils ne sont pas et de leur faire attribuer des qualités et propriétés étrangères à leur véritable nature.

Quand en quelque chose apparaissent des qualités sensibles démontrant une nature qui n'est pas présente sous elles, cette chose est dite être fausse; d'où le philosophe dit, au sixième livre de la *MétaPhysique*, que ces choses sont fausses, qui sont aptes de nature à paraître telles qu'elles ne sont pas, ou ce qu'elles ne sont pas. Comme le faux or, qui présente extérieurement la couleur de l'or, et d'autres accidents de la sorte, alors que la nature de l'or n'y subsiste pas intérieurement. (1)

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 10, c. Quia ... comparatio rei ad intellectum divinum est essentia, secundum eam per se dicuntur vera; sed comparatio ad intellectum humatum est accidentialis, secundum quoniam non dicuntur absolute vera.

2. Ibid. Res anim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa extensis apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cuius per se objectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de Anima dicitur, quod accidentia magnum partem conferunt ad cognoscendum quid est.

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 10, c. Quod lo in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam eius non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philos. dicit VI metaph. quod illa dicuntur falsa quae nata sunt vicii aut qualia non sunt, ut quae non sunt; ut aurum falso, in quo extensis apparent: "Ior non, et a-ida huiusmodi accidentia, cum tamen interioris natura aut non subest,

Les choses donc, et non seulement l'intelligence, peuvent être dites fausses pour autant que l'intelligence peut, en quelque façon par leur faute à elles, tomber dans l'erreur en s'efforçant de les connaître.

Par comparaison avec l'intelligence divine, nulle chose ne peut être fausse; mais par comparaison à l'intelligence humaine, il se trouve que quelquefois une infégalité de la chose et de l'intelligence qui se trouve de quelque manière causée par la chose même. (1)

Or de même que l'intelligence humaine, en son premier acte, pouvait être considérée en tant qu'être et recevoir ainsi l'attribution de la vérité en regard de l'intelligence antérieure qui fait toutes choses ce qu'elles sont, de même encore, toujours comme être, elle pourra par accident recevoir l'attribution de la vérité, et même de la fausseté cette fois, en raison de la connaissance vraie ou fausse dont elle est plus ou moins prochainement principe.

Ainsi que nous l'avons manifesté, l'intelligence commence à connaître vérité ou fausseté au moment où elle entreprend de comparer les quiddités qu'elle a formées à la réalité extérieure, au moment où elle se met à juger de leur existence et de leur mode d'exister, ce qu'elle fait en for-

mulant des énoncations où elle compose ou divise essence et être. L'intelligence ne fait pas encore cela explicitement en son premier acte et c'est pourquoi il n'y est pas encore proprement question de vérité ou de fausseté. Mais ce qu'elle fait en son premier acte conduit déjà implicitement à certaines affirmations ou négations déjà présentes alors comme en germe et en puissance. L'œuvre du premier acte est plus ou moins prochainement occasion, selon la façon dont l'intelligence la forme, de jugements vrais ou faux dont on pourrait dire qu'elle les suggère à l'intelligence. Aussi, on peut lui attribuer, comme par accident, comme par anticipation, cette vérité ou cette fausseté dont elle est principe plus ou moins prochain pour le second acte de la raison.

Par soi, la fausseté de l'intelligence concerne seulement la composition de l'intelligence; mais par accident, il peut aussi y avoir fausseté dans l'opération où l'intelligence connaît ce qu'est la chose, pour autant que de la composition de l'intelligence se trouve comme mêlée à elle. (1)

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 10, c. *Per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa; sed per comparationem ad intellectum humanum inveniuntur interdum inexactitas rei ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur.*

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, q. 17, a. 3, c. *Falsitas intellectus per se secundum circa compositionem intellectus est; per accidentem etiam in operatione intellectus qua compositus quid est, potest esse falsitas inquantum ibi compositione intellectus admisetur.*

sans garder à son sujet une certaine inclination vers la chose qui a été à la source de sa formation. D'une certaine façon, elle voit la quiddité formée comme celle de cette chose, elle s'attend, pourrait-on dire, à la lui attribuer en son second acte.

L'intelligence incomplète, en connaissant ce qu'est la chose, apprécie cette quiddité de la chose en: une certaine comparaison avec elle, car elle l'apprécie comme quiddité de cette chose. Aussi, bien que la notion incomplète elle-même, et même la définition, ne soit en elle-même ni vraie ni fausse, l'intelligence cependant, lorsqu'elle sait ce qu'est la chose, est bien sûr dite par soi toujours être vraie, comme Aristotle le manifeste au troisième livre du traité *De l'âme*, mais peut par accident être fausse, pour autant que la définition incomplète (imprécise) quelque composition, soit des parties de la définition édictée elles, soit de toute la définition au défini. De sorte qu'on dira la définition (pour autant qu'elle est entendue comme définition de telle ou telle chose, ce qui est de fait la façon dont l'intelligence la reçoit) ou bien tout simplement fausse, si les parties de la définition ne présentent aucune cohérence entre elles, comme si l'on disait *animal insensibile*; ou bien fausse quant à cette chose, pour autant que la définition du cercle est reçue pour celle du triangle. (1)

1. S. Thomas, *Summa contra gentes*, I, c. 59. *Intellectus tamen incompletus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam, ut hujus rei quidditatem. Unde licet ipsum incompletum, et etiam diffinitor, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus, apprehendens quod quid est, dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in *tentio De Anima*, eti per accidens possit esse falsus in quantum diffinitor includit aliquam compositionem, vel partium diffinitionis ad imitatem, vel totius diffinitionis ad diffinitionem. Unde diffinitor dicitur (secundum quod intelligitur ut hujus vel illius rei diffinitor, secundum quod ab intellectu accipitur), vel si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitor circuli accipitur ut trianguli. C'est nous qui soulignons.*

On le voit par les illustrations que vient de fournir saint Thomas, cette fausseté par anticipation, ce préjugé dont l'œuvre du premier acte est atteinte et qui a quelque influence sur le jugement que doit porter l'intelligence en son second acte, peut prendre deux formes, comparables à celles qui feront appeler fausse une chose réelle. La chose réelle sera fausse, en effet, soit parce que, sans être, elle paraît être; soit parce qu'elle paraît autre qu'elle n'est. La définition quant à elle, sera dite fausse d'abord si elle représente ce qui ne peut exister, portant ainsi l'intelligence du second acte à affirmer l'existence de ce qui n'est pas. C'est le cas chaque fois que certaines apparences sensibles conduisent l'intelligence à mettre ensemble en une définition des éléments essentiels incompatibles, tels *animal insensibile*, ou *quadripede rationne?*, ou *cercle carré*, et ainsi de suite. La définition sera dite fausse encore, même en évitant ce premier défaut, si elle n'est pas celle de la chose qui s'est trouvée au principe de son appréhension et formation par l'intelligence. Car l'intelligence est alors spontanément inclinée à attribuer à cette chose cette définition qui ne lui convient pas.

Si on dit parfois fausse une chose, ou même une définition, ce sera en regard à une affirmation ou à une négation. En effet, comme il en est fait était à la fin du cinquième livre, une chose se dit fausse soit parce qu'elle n'existe en aucune façon, comme le diamètre commensurable; ou parce que, tout en existant certes, elle se trouve apte de nature à paraître autre qu'elle n'est.

Et parcelllement, une définition est dite fausse soit parce qu'elle n'est la définition d'aucune chose, soit parce qu'elle est assignée à une autre chose qu'à celle dont elle est la définition. De toutes ces façons, il est bien évident que le faux se dit dans les

chose ou dans les définitions en raison d'une énonciation fausse à leur propos. (1)

Il y a donc en un sens de la fausseté qui peut faire obstacle à la perfection du premier acte de l'intelligence, il y a une imperfection possible en cet acte et il y a par conséquent lieu, pour s'en prémunir efficacement, de demander une assistance spéciale à l'art.

2) Confus et distinct dans le premier acte.

Voilà donc quelque chose que l'on peut demander à la logique en vue du premier acte de la raison: des règles et une méthode pour donner à l'œuvre propre de cette opération, qui est, on le verra, la définition. La forme et le caractère par lequel elle se trouve la plus vraie possible, c'est-à-dire la plus prochainement possible occasion de jugements vrais sur l'existence et les propriétés des natures que l'intelligence

apprehende.

Mais cette direction fournie à la raison par la logique ne concerne qu'indirectement l'appréhension des natures. Serait-ce à dire que toute l'assistance dont la raison a besoin en son premier acte, elle n'en a besoin que par accident, c'est-à-dire en préparation de son second acte? De fait, pour autant que ce que l'on cherche proprement est de guider la raison vers la perfection que constitue pour elle la connaissance de la vérité, il faut répondre par l'affirmative, puisque la vérité est proprement l'affaire du second acte. Toute fausseté ne s'oppose donc directement qu'à ce second acte et toute aide procurée à la raison pour la prévenir contre l'erreur vise par soi ce second acte. S'il y a fausseté dans la raison en son premier acte, ce n'est que pour autant qu'on y anticipe de quelque façon sur le second; et par conséquent des règles pour éliminer cette fausseté voudraient d'abord préparer le second acte et seulement comme par accident parfaire le premier.

1. S. Thomas, In VI Metaph., lect. 4, n° 1337. Et si res dicatur aliquando falsa, vel etiam definitio, hoc erit in ordinis ad affirmacionem et ad negationem. Dicitur enim res falsa, ut in fine quinti habitum est, aut quae non est omnino, sicut dicuntur communisibilis, aut quia est quidem, sed est aperte nata videri altera quam sit.

Et similiter definitio dicatur falsa aut quia nullius, vel quia assignatur alteri quam ei cuius est. In omnibus enim his modis patet quod falso in rebus vel in definitionibus dicuntur, ratione falsae eminutionis de ipsius.

Cependant, cette fausseté par accident est-elle la seule imperfection que peuvent souffrir la première opération de la raison et l'œuvre qui s'y trouve constituée? N'y aurait-il pas une autre imperfection, plus ou moins étrangère, peut-être, à la vérité et à la fausseté, mais davantage propre à cet acte de la raison et plus prochainement opposée à la perfection exacte que la raison souhaite naturellement y atteindre? C'est à ce regard que la logique pourrait être sollicitée proprement pour le pre-

mier acte.

d'eux en acte. (1)

1^o Existence et nécessité d'un discours pour apercevoir distinctement l'essence.

Quoique proprement imperméable à l'erreur, la première opération intellectuelle de l'homme n'est pas garantie par la nature de se trouver parfaite en tout point dès le départ. Et pour atteindre cette perfection propre de son premier acte, la raison aura besoin de l'assistance logique.

a. Nécessité d'un discours de puissance à acte.

C'est que la quiddité des choses sensibles a beau être l'objet propre de la raison humaine, c'est-à-dire donc un objet dont elle ne puisse juger faussement, il reste quand même que la raison n'est d'abord qu'en puissance devant l'appréhension de cette quiddité, comme elle l'est à tout objet intelligible.

Notre intellect possible (est) en puissance à tous les intelligibles, et, avant de connaître, n'est aucun

Il lui faut en acquérir la connaissance, même si elle lui est si naturellement proportionnée, et il lui faut acquérir cette connaissance à travers un certain processus inquisitif.

Même dans cette opération s'immisce quelque chose de l'opération de l'intelligence qui compose et divise. Et cela, bien sûr, arrive du fait que notre intelligence n'arrive pas tout d'un coup à connaître la quiddité d'une chose, mais y parvient à travers une certaine démarche d'investigation. (2)

C'est en somme la même raison humaine qui perçoit dans un premier acte les quiddités des choses et qui les compose et divise dans ses actes ultérieurs.

Procéder ainsi pour connaître de quelque chose ce qu'il est appartient à l'intelligence qui raisonne en discou- rant d'une chose à une autre. (3)

Aussi faut-il s'attendre à beaucoup de similitude entre la manière dont elle s'acquitte de ce premier acte et celle dont elle s'acquittera des

1. S. Thomas, *Super I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, c. *Intellectus nos- ter potentialis (est) in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intel- ligere non (est) in actu aliquod eorum.*

2. *Idem, Summa contra gentes*, III, c. 108. *In hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis; quodquidem contingit in quantum intellectus noster, non statim, sed quodam inquisitoris ordine, ad cognoscendam quidditatem rei aliquas pertingit.*

3. *Ibid. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrendis de uno ad aliud.*

C'est nous qui soulignons.