

suivants.

En effet, l'intelligence humaine est apte par nature à comprendre la quiddité des choses; (mais) en connaît-
tant la quiddité de ces choses, elle procède par nature
comme Lorsqu'elle connaît les conclusions complexes. (1)

b. Ce discours, cause de la fausseté par accident.

C'est ce discours, nécessaire même à la perception de la quiddité des choses, qui est seul responsable de la fausseté que nous avons vu plus haut devoir être attribuée par accident au premier acte de la raison. C'est parce que la formation de la quiddité vient au terme d'un certain discours qu'elle peut être occasion, pour le second acte, de jugement inadéquat, d'interprétation fausse de la réalité.

En effet, c'est toujours dans la mesure où quelque chose est en puissance qu'il est défectible, sa puissance pouvant ne pas se voir réduite à l'acte.

Rien ne peut présenter de déficience au regard de ce à quoi il se trouve par nature toujours en acte; mais c'est en rapport à ce à quoi il est en puissance, que quel-

que chose peut être déficient: car ce qui est en puissance peut être sujet et à perfection et à privation. Or l'acte est opposé à la privation, et c'est à cette dernière qu'appartient tout défaut. (1)

Aussi est-ce en raison de son extrême potentialité, même du regard de la connaissance, au moins distincte, de la quiddité des choses sensibles, que notre intelligence peut se former une représentation inapte à rendre distinctement compte de la nature des choses qui font l'objet de cette représentation. Toute puissance dans l'intelligence appelle un discours, et tout discours est ouvert à l'échec et à l'erreur.

2º Nature de ce discours.

On voit bien ici l'extrême potentialité et imperfection naturelle de notre intelligence. Même la connaissance de son objet le plus propre prérequiert un discours: elle ne peut connaître parfaitement et distinctement la quiddité des choses sensibles qu'à la suite d'une longue investigation. C'est pour guider cette indispensable investigation que la raison a besoin de logique en son premier acte, puisque c'est là que se trou-

1. S. Thomas, *Quæst. quidlibet*, 8, q. 2, a. 2, c. *Intellectus humanus natus est per se quidditatem comprehendere; in quibus cognoscendis naturæ littera procedit scut in cognoscendis conclusionibus complexis. C'est nous qui soulignons.*

1. S. Thomas, *Q.D. de Maio*, q. 16, a. 6, c. *Nihil autem potest definire quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suum naturum; sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia: nam id quod est in potentia potest subiecti et perfectiori et privacioni. Actus autem opponitur privacioni, ad quem pertinet omnis defectus.*

ve tout son danger de manquer à sa perfection naturelle. Afin de juger correctement de la nature de cette assistance logique, toutefois, il nous faut avoir plus nettement présent à l'esprit la nature du discours qu'elle doit pouvoir guider.

Or ce discours, comme tout discours cognitif va procéder du connu à l'inconnu. C'est-à-dire qu'à tout discours est prérequis quelque principe, quelque connaissance antérieure à laquelle tout le discours consiste à rattacher et en laquelle il veut résoudre toute connaissance acquise à travers lui. Mieux connaître la nature du discours qui nous intéresse, ce sera donc à la fois connaître la nature de la connaissance qui lui est antérieure et lui sert de principe ainsi que le processus par lequel il y rattache la nouvelle connaissance qu'il permet d'acquérir.

a. Les principes de la connaissance de la quiddité.

Mais quel principe peut-on imaginer à ce discours par lequel l'intelligence humaine connaît l'essence des choses sensibles? A quelle connaissance antérieure pourrait-elle bien rattacher tout ce qu'elle apprend de l'essence des choses, elle qui ne sait rien d'avance, étant en puissance à toute connaissance intellectuelle et se comparant initialement à une tablette vierge où rien n'a été écrit?

Dans sa totale ignorance, l'intelligence humaine va devoir compter sur quelque aide extérieure et recevoir d'autres facultés cognitives cette connaissance qui sera en mesure de servir de principe à sa représentation de l'essence des choses sensibles. Car nulle puissance ne se donne à elle-même l'acte qu'elle n'a pas.

Bref, pour apprêhender et connaître la quiddité des choses sensibles, la raison humaine doit aller la chercher où elle se trouve, c'est-à-dire dans les choses singulières. Et vu le manque total de proportion à l'intelligence que comporte dans la réalité sensible l'essence des choses, la raison humaine devra en appeler à une faculté mieux proportionnée à en tirer les informations dont elle a d'abord besoin: le sens.

En effet, les natures que la raison veut connaître sont loin de se trouver dans les choses sensibles singulières exactement dans l'état et sous la forme où elles pourront recevoir, dans la raison, l'existence de choses communes. Tout, dans le monde sensible réel, est singularisé. C'est dire que chaque nature est multipliée en une multitude d'individus qui se la partagent. C'est dire aussi qu'en chaque individu singulier sensible se rencontrent une multiplicité de natures simples. C'est dire encore qu'à chaque nature est adjointe une infinité variété de particularités et différences individuelles dues aux singuliers dont elle est la nature. C'est dire en somme que toutes les natures simples sont si complètement dispersées et comme éparsillées dans tout l'univers sensible, si totalement

mêles les unes aux autres, que la raison humaine, en voulant les saisir séparément, paraît quasiment condamnée à vagabonder par tout l'univers sans grand espoir de se satisfaire.

L'être incomplexe, objet de la première opération, se trouvait confusément épars et obscur par tout l'univers, de sorte que si par exemple la nature de la blancheur s'était présentée, saisir son essence eût été extrêmement difficile, du fait qu'elle se trouvait mêlée en une certaine confusion avec des figures, avec de la quantité, avec de la substance, avec des relations... (1)

Aussi, lorsque nous voulons simplement apprêhender quelque chose... il nous faut errer à travers les choses éparses par tout l'univers, infinies quant à nous... (2)

Quoique ce soit bien la nature de la chose sensible que notre raison veuille et doive appréhender, il y a un profond abîme entre l'état et l'existence de cette nature en la chose sensible même et ceux qu'il lui faut revêtir pour prendre dans notre raison la place de natures connues. Passer de l'un à l'autre n'est pas l'histoire d'un claquement de doigts.

Il y faut déjà un long processus, entrepris par le sens externe, qui commence à séparer l'essence des choses de certaines conditions que lui im-

1. Cajetan, *In praed., prologue* (Rome, Angelicum, 1939, p. 2) *Brot siquidem ens incompletum, quod est obiectum primi operationis, non dispersum et obscurum in universo, ita ut si similiter pata albedo prae-sentata esset, quod quid est eius intueri difficultatum foret, quem confit-stone quadam albedinis natura cum figuris, cum quantitate, cum substantia, cum relatione mixta est...*

2. Ibid. (p. 3) *Cum simpliciter aliquid apprehendere volumus ... oportet nos vagari per res dispersas in toto universo cum infinitate quodam...*

pose la réalité extérieure, poursuivi dans le sens interne qui constitue un phantasme apte à donner lieu, grâce à l'illumination de l'intellect agent, à une similitude de la nature intentionnée qui puisse impressionner l'intelligence et l'habiliter à s'en former un concept adéquat. Mais il ne faudrait pas croire que chacune des étapes de ce processus est parfaitement simple et comme instantanée. Ainsi, la formation du phantasme requiert des observations et informations répétées venant de tous les sens externes, ainsi qu'une lente digestion où concourent aussi tous les sens internes: sens commun, mémoire, imagination et cogitative. Et le phantasme formé est loin d'être toujours susceptible d'occasionner tout de suite en l'intelligence une notion claire de la nature des choses concernées. Au terme de ce mouvement d'une faculté de connaissance à l'autre, l'intelligence ne perçoit pas la nature simple immédiatement avec toute la clarté souhaitée. Son premier concept à l'endroit d'une chose ne porte pas la garantie d'une représentation claire et distincte de la nature de cette chose.

Tout d'abord, il est à noter que le sens, dont toutes les informations procèdent, est inapte à percevoir l'essence de la chose comme telle. Il n'en perçoit que les accidents et les propriétés.

Le sens et l'imagination ne parviennent jamais à connaître la nature de la chose, ils peuvent connaître seulement les accidents qui entourent la chose; et c'est pourquoi les espèces qui sont dans le sens ou dans l'imagination ne représentent pas la nature de la chose mais

seulement ses accidents. (1)

Aussi la raison humaine, du fait d'être limitée à de telles informations, va-t-elle se trouver obligée de se former d'après les accidents qu'elles présentent aux sens sa représentation des essences des choses sensibles.

L'intelligence implique, de par son nom, une connaissance ayant trait à l'intimité de la chose... Mais il peut y avoir différence (d'une intelligence à l'autre) dans cette apprenante de l'essence... Tantôt on arrive à l'intimité (de l'essence) seulement par ce qui l'entoure comme par quelque ponte. C'est là le mode d'apprehension qui se rencontre chez les hommes, qui procèdent à la connaissance de l'essence de la chose à partir de ses effets et propriétés. Et comme il faut en cela qu'il y ait quelque discours, même l'appréhension, chez l'homme, est dite raison, bien qu'elle se termine à l'intelligence, du fait que l'investigation conduise à l'essence de la chose... (2)

Voilà donc un premier élément pour caractériser la connaissance antérieure dont tire son principe tout le discours effectué par la raison en vue d'apprehender l'essence de la chose sensible: c'est une connaissance

Mais non seulement l'intelligence en est ainsi réduite, de par sa dépendance au sens, à regarder l'essence des choses pour ainsi dire à travers le voile de leurs accidents, mais, plus encore, la première idée qu'elle s'en forme alors est suprêmement confuse. Et c'est de cette représentation parfaitement indistincte qu'elle va devoir procéder, avec multiples efforts et peines, à tout le discours exigé pour la représentation distincte de l'essence que la perfection propre à son premier acte commande.

sens qui signifie cette essence d'après les accidents qu'elle présente extérieurement.

L'esprit humain n'entre dans l'essence de la chose que par ses accidents. (1)

1. S. Thomas, *Quæst. quodlibet.*, 8, q. 2, a. 2, c. *Sensus et imaginationis nuntio nuncum pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solumento acci-*
dentia, quæ circumstant rem; et ideo species quæ sunt in sensu vel ima-
ginatione, non representant naturam rei, sed accidentia eius tantum.

2. *Idem, Super III Sent., q. 2, a. 2, sol. 1. Intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertinenteam ad initia rei... Sed in apprehensione huius essentiae est differentia... Aliquando vero ad initia non pervenitur nisi per circumposta quasi per quedam ostia; et hoc est modus apprehendendi in hominibus et proprieta-*
tibus procedent ad cognitionem essentiae rei. Et quia in hoc oportet esse quædam discursus, ideo hominis apprehensionis ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminatur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perduc-

C'est nous qui soulignons.

1. S. Thomas, *Super III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1. Mens hu-*
mora in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia.

comme l'intelligence, le même ordre de connaissance apparaît dans le sens. En effet, selon le sens nous jugons de ce qui est plus commun avant ce qui l'est moins, et cela à la fois quant au lieu et quant au temps. Quant au lieu bien sûr: par exemple, lorsque quelque chose est vu de loin, on saisit d'abord qu'il s'agit d'un corps, avant de saisir qu'il s'agit d'un animal; et qu'il s'agit d'un animal avant de saisir qu'il s'agit d'un homme; et d'un homme avant de saisir qu'il s'agit de Socrate ou de Platon. Quant au temps aussi, par ailleurs, car l'enfant, au début, distingue l'homme de ce qui n'est pas homme avant de distinguer tel homme d'un autre homme; et c'est pourquoi toutes les enfant, au début, appellent tous les hommes pères et ne déterminent que par la suite de chacun, ainsi qu'il est mentionné au premier livre de la Physique. (1)

Cela est assez facile à comprendre. C'est que lorsqu'on passe, ainsi que c'est le cas en notre connaissance, sensible ou intellectuelle, de puissance à acte, c'est-à-dire d'une totale imperfection à la perfection qu'appelle la nature de nos facultés, le processus par lequel on effectue ce mouvement passe par un stade encore imparfait avant d'atteindre l'ultime perfection.

Il faut considérer que notre intelligence procède de

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 85, a. 3, c. Et quia sensus exigit de potentia in actuū sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitioris appetit in sensu. Nam prius secundum sensum diuīnicamus magis communem quam minorem, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, siuit, cum aliquid videtur a rebus, prius apprehenditur esse animal; quoniam apprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia prius a principio prius distinguunt hanc a non hominem, quem distinguunt hanc hominem ab aliis hominibus; et ideo prius a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicatur in I Physic.

puissance à acte. Or tout ce qui procède de puissance à acte parvient à un acte incomplet, intermédiaire entre puissance et acte, avant de parvenir à l'acte parfait. (1)

Dans la connaissance, le caractère confus est justement l'une des marques inévitables de cette imperfection partielle intermédiaire entre l'imperfection et la perfection complètes. En effet, en connaissant confusément, on connaît déjà et on est donc sorti quelque peu de l'ignorance initiale; mais on ignore encore ce qui se trouve comme au principe de la représentation tout à fait distincte de l'objet: on ne connaît donc encore qu'imparfaitement.

L'acte parfait auquel parvient l'intelligence est la science complète, par laquelle les choses se trouvent connues distinctement et définitivement. Quant à l'acte incomplet, c'est une science imparfaite, par laquelle les choses se trouvent sues indistinctement, sous une certaine confusion: car ce qui est connu ainsi, est d'une certaine façon connu en acte, mais sous un autre rapport l'est en puissance. Aussi le Philosophe dit-il, dans le premier livre de la Physique, que nous sont en premier manifestes et certaines les notions plus confuses; et que nous progressons ensuite dans la connaissance en séparant distinctement principes et éléments. De fait, il est manifeste que connaisse quel que chose en quel plusieurs choses sont contenues mais sans posséder une notion propre de chacune des choses qui s'y trouvent contenues, c'est connaître quelque chose sous une certaine confusion..

De tout cela la raison est assez manifeste. Car qui connaît quelque chose indistinctement, est encore en puissance à saisir le principe de sa distinction; comme qui connaît le genre est en puissance devant la

I. S. Thomas, *Summa Theol.*, q. 85, a. 3, c. Oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actuū procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actuū, prius pervenit ad actuū incompletum, qui est medius inter potentiam et actuū, quem ad actuū perfectum.

connaissance de la différence. Il devient donc ainsi évident que *La connaissance indistincte est intermédiaire entre puissance et acte.* (1)

Si ce caractère extrêmement confus, global, potentiel, que revêt la toute première connaissance que l'intelligence atteint de l'essence des choses sensibles à travers les informations fournies par les sens sur ses accidents paraît un bien piètre principe en vue d'une représentation de cette essence aussi distincte qu'on la souhaite, il faut souligner, en contrepartie, son caractère immédiat, premier, tout à fait naturel et donc infailible et certain.

Et c'est par là qu'une connaissance aussi imparfaite se mérite à bon droit le statut de principe. Car puisque toute la connaissance humaine, finalement, va s'y résoudre, il faut que la nature ait parfaitement assuré ce principe quant à sa certitude, si imparfait et indéterminé soit-il

1. S. Thomas, *Summa Thol.*, q. 85, a. 3, c. *Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam actu res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philotheus dicit, in I Physic., quod sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posteriori autem cognoscimus distinguendo distracte principia et elementa. Manifestum est autem quid cognoscere aliquid in quo plura continetur, sine hoc quid habeatur propria notitia unicuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quandom.*

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciatis distinctionis principium; sicut qui scit genus, media est inter potentiam et actum. Et sic potest quod cognitio indistincta noscitur qui soulignons.

par ailleurs.

Pour bien saisir son statut de principe, on peut comparer cette première *lueur* qui luit en l'intelligence à propos de l'essence des choses quand elle conçoit les accidents observés par les sens comme accidents de quelque chose, de quelque être, aux principes immédiats où se résolvent toutes les argumentations de l'intelligence du complexe. Là aussi, en effet, il y a principes fondés directement en nature et discours qui en procèdent pour manifester avec plus de distinction ce qui se trouve connu comme en puissance dans les principes.

L'intelligence humaine est apte de nature à comprendre la quiddité des choses; et en connaissant la quiddité de ces choses, elle procède naturellement comme lorsqu'elle connaît les conclusions complexes. Nous possédons en effet naturellement certains principes premiers complexes connus de tous, et c'est à partir d'eux que notre raison procède pour connaître en acte les conclusions qui se trouvent contenues en puissance dans les principes mentionnés. Cela se fait soit par une découverte propre, soit par l'enseignement d'un autre, soit par révélation divine. Dans toutes ces manières de progresser en sa connaissance, l'homme reçoit assistance des principes qui lui sont naturellement connus: ou bien les principes mêmes, une fois connus, suffisent, avec le service du sens et de l'imagination, à l'acquisition de la connaissance, comme lorsque nous acquérons notre connaissance par voie de découverte ou d'enseignement; ou bien les principes en question ne suffisent pas: mais cependant, même en une telle connaissance, les principes se trouvent à diriger, pour autant que cette connaissance est découverte ne pas répuquer à ces principes connus naturellement; car s'il en était ainsi, l'intelligence ne pourrait d'autre façon accorder son adhésion, puisqu'elle ne peut absolument pas refuser cette adhésion aux principes qui lui sont naturels.

De la même façon, nous possédons aussi dans notre intelligence certaines conceptions connues de tous, comme

celles d'être, d'un, de bien, et d'autres de la sorte. Et notre intelligence procède d'elles, pour connaître la quiddité de chaque chose, de la même façon qu'elle procède des principes (complexes) connus par soi pour connaître les conclusions. Et cela soit grâce aux pré-cisions que l'on perçoit par le sens, comme quand, à travers ses qualités sensibles, on connaît la quiddité de telle chose, soit grâce à ce qu'on entend dire aux autres... De toutes les choses, nous ne pouvons savoir ce qu'elles sont qu'en résolvant dans quelque chose de connu antérieurement, jusqu'à ce que nous parvenions aux premières conceptions de l'intelligence humaine,

naturellement connues de tous. (1)

1. S. Thomas, *Quæst. quodlibet. 8, q. 2, a. 2, c.* *Intellectus humanus naturæ est rerum quiditatibus comprehendere; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis.*
Traunt enim nobis naturaliter quædam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in predictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam, in quibus omnibus modis cognoscendi homo iudicatur ex principiis naturaliter, cognitis: vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficiente aminicantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem vel doctrinam; vel ita quod principia predicta ad cognitionem acquirendam non sufficiente: nihilominus tamen repugnare principiis naturaliter cognitis: quod si esset, intellectus natus modo sis assentiret, sicut non potest dissentire principiis.
Et similiter in intellectu traunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus nota, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quiditatibus complexis, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc vel per ea quae sensu percipiunt, sicut cum per sensim-les proprietates alicuius rei conceptio illius rei quiditatem; vel per ea quae ad artis quae audit...
De quibus etiam quid sint, sciens non possumus, nisi resolendo in aliis prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter nota.
C'est nous qui soulignons.

Bref, à la connaissance de la quiddité comme à celle des propriétés qui lui appartiennent, il faut à notre raison un principe garanti par la nature elle-même, sans quoi aucune certitude ne serait possible à l'intelligence humaine quand elle se représente ce qu'est une chose. Ce principe, c'est ce qu'elle conçoit en premier comme possesseur des accidents perçus par le sens, c'est l'être, dont tous se forment naturellement une notion, et ce sont ses toutes premières différences: l'un, le bien, etc.

De même qu'en matière démontrable il faut que s'effectue une réduction à des principes connus de soi à l'intelligence, de même aussi le faut-il dans l'investigation de ce qui est chaque chose; autrement on irait à l'infini dans les deux cas et ainsi disparaîtrait complètement la science et la connaissance des choses.

Or ce que l'intelligence conçoit en premier comme le plus connu, et en quoi elle résout toutes ses conceptions, c'est l'être, comme dit Avicenne au début de sa Métaphysique. Aussi faut-il que toutes les autres conceptions de l'intelligence soient regées par addition à l'être. (1)

1. S. Thomas, *Q.D. de Ver. q. 1, a. 1, c.* *Sicut in demonstrati-
bus operari fieri reductionem in antiqua principia per se intellectu-
notu, ita investigando quid est unumquodque; alias utroque in infini-
tum tratur, et sic pararet omnino scientia et cognitio rerum.*
*Itud autem quod primo intellectus conceptio quasi notissimum, et in
quo omnes conceptiones resoluti, est ens, ut Avicenna dicit in principio
metaphysicae sua. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellec-
tus accipiantur ex additione ad ens.*

b. Le processus de la connaissance de la quiddité.

Ainsi donc, tout le processus par lequel la raison va aboutir à la perception claire et distincte de la nature de chaque chose commence avec l'apprehension de la notion d'être, laquelle est sûre, garantie par la nature, et suffit immédiatement l'entrée en action de l'intellect agent. Dans cette notion, la raison saisit déjà toute essence, mais en une suprême indétermination et potentialité, en un état éminemment confus; tout le processus qui va devoir suivre va consister à ajouter à cette première conception, moyennant l'assistance du sens et de l'imagination, tout ce par quoi se distingue chaque essence particulière: *Intelliger une chose, c'est nécessairement la distinguer des autres* (1).

La raison fait en cela, à propos des natures incomplètes, ce qu'elle devra faire plus tard en vue d'inteliger les notions complexes les plus particulières. En effet, procédant alors d'axiomes extrêmement communs, où sera globalement et potentiellement contenue toute vérité, la raison en fera l'application pour découvrir et juger chaque vérité particulière.

Il préexiste en nous comme des germes des sciences: ce sont les toutes premières conceptions de l'in-

1. S. Thomas, In IV Metaph., lect. 7, no 615. Oportet quod qui in-

teigit ab aliis distinguatur.

telligence, connues grâce à des similitudes tirées des choses sensibles, mais aussi tôt que l'intellect agent les illumine. Ces premières conceptions sont tantôt complexes, comme les axiomes, tantôt incomplètes, comme la notion d'être, d'un et d'autres semblables que l'intelligence apprend sur-le-champ.

Or c'est de tels principes universels que tous les principes découlent, comme de quelques raisons séminales. Quand donc, à partir de ces connaissances universelles, l'esprit est conduit à connaître en acte les choses particulières, qui se trouvaient antérieurement connues en puissance, et comme universellement, c'est alors qu'on est dit acquérir la science. (1)

Tout le progrès de l'intelligence en son premier acte se fait donc par addition de précision à cette première notion que la raison se fait d'abord de n'importe quel objet comme de quelque chose qui est. Tout le progrès, c'est-à-dire, vient à mesure que la raison dégage de plus en plus distinctement, pour chaque être, et toujours à partir de ce qui apparaît extérieurement à lui, puisque notre connaissance commence dans le sens (2), sa façon spéciale d'être, l'essence qui le constitue proprement ce qu'il est, lui, et par là le distingue de tout autre être particulier.

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. II, a. 1, c. Praesertim in nobis quedam scientiarum semina, scilicet prima conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscitur per species a sensibiliis abstractas, sive sunt complexa, ut dignitates, sive incompletae, si aut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit.

Ex istis autem principiis universaliibus omnia principia sevuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminariis. Quando ergo ex ipsis universis cognitionibus mens educatur ut actu cognoscat particula, quae dictum scientiam acquirere.

2. Ibid., q. I, a. 10, c. ... per ea quae de ipsa exteriori apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit...

Bien sûr, il faut remarquer ici que préciser, à l'occasion de chaque nature particulière, la notion d'être, et ajouter à l'être, comme nous venons de le dire, cela ne peut se concevoir comme une addition de quelque chose qui y serait étranger, qui n'y seraît pas déjà contenu. Car rien ne peut se connaître qui soit à l'extérieur de l'être: toute nature particulière est et tout ce qui la caractérise est aussi.

A l'être, rien ne peut s'ajouter qui lui serait comme une nature étrangère... car toute nature est essentiellement être. (1)

Ajouter à l'être, c'est toujours indiquer quelque chose qui s'y trouve déjà mais confusément. C'est signifier explicitement quelque chose qui n'est qu'implicite dans le mot être, qui est trop virtuel dans l'intelligence, lorsqu'elle conçoit en premier l'être, pour qu'elle puisse alors l'exprimer déterminément. C'est signaler comment est plus spécialement cette nature dont on n'a d'abord saisi que ce qu'elle a en commun avec toute nature, c'est-à-dire le fait d'être.

Quelque chose est dit ajouter à l'être seulement pour autant qu'il en exprime le mode propre, lequel ne se trouve pas exprimé comme tel dans le nom même d'être. (2)

Et cela se fait de deux façons, c'est-à-dire comme en deux étapes.

Car ce que la raison saisit en premier comme caractères de chaque être, c'est bien sûr ce que tout être a en commun, ce sont des modes que tout être partage, si communs en fait que la raison les apprécie eux aussi sans discours et qu'ils sont à ranger eux aussi parmi les premières conceptions que la raison atteint naturellement et qui servent de principes à l'intelligence de toute quiddité particulière.

Une façon (d'exprimer un mode de l'être) est que le mode exprime suivre généralement tout être. (1)

C'est ainsi que la raison appréhende tout être comme une chose, c'est-à-dire comme doué d'une essence par laquelle il est; et comme un, c'est-à-dire indivisible; et comme quelque chose de particulier, de distinct des autres êtres; et comme vrai, c'est-à-dire se prêtant à être connu avec vérité.

Mais tout cela ne suffit évidemment pas à satisfaire l'appétit de la raison à connaître chaque chose en son essence propre. Aussi la raison entreprend-elle proprement son discours en cherchant pour chaque être, ce qui caractérise spécialement la façon dont il est, le degré d'être qu'il possède. Est-il par lui-même? Est-il par le fait d'appartenir à un autre?

Une autre façon (d'exprimer un mode de l'être), c'est

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 1, c. *Enti non potest addi-
aliquid quasi extrema natura ... qualibet natura essentialiter est ens.*

2. Ibid. *Secundum hoc aliquid dicuntur aditere super ens, in quantum
expriment ipsius modum, qui nomine ipsius ens non exprimitur.*

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 1, c. *Alio modo... ita quod
modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens.*

que le mode exprimé constitue un mode spécial de l'être. Il y a en effet divers degrés d'entité, d'après lesquels se recouvre des modes variés d'être... La substance, en effet, n'ajoute pas à l'être quelque différence, qui signifierait quelque nature surjouffée à l'être, mais par ce nom de substance, on exprime un mode spécial de l'être, à savoir être par soi. (1)

Après avoir ainsi dégagé par quel mode spécial d'être l'objet de sa recherche se caractérise, la raison poursuit son discours, cherchant ensuite de plus en plus précisément ce qui est la marque de son essence et elle parvient à se représenter le plus distinctement ce qui est cet objet lorsqu'elle découvre enfin quelles différences essentielles très précises le distinguent de tout autre être, abstraction faite bien sûr des différences individuelles, qui sont infinies en nombre, qui débordent l'intérêt de la raison et qui d'ailleurs ne causent pas une essence particulière vraiment autre.

Mais il ne faut cependant pas s'attendre à ce que la raison, même quand elle est soutenue par une volonté disposée au mieux, parvienne effectivement à une telle distinction en tout objet dont elle veuille apprendre la nature. Tout homme n'a pas la puissance intellectuelle qu'il y faut et même, antérieurement, tout être ne comporte pas une détermination et une intelligibilité suffisante pour s'y prêter. Souvent donc, soit

fâblessede sa raison, soit inintelligibilité de son objet, l'homme doit se contenter de contempler comme de loin l'essence des choses, c'est-à-dire à travers le voile de leurs accidents propres.

Quelquefois cependant ... on divise les natures parce qui leur appartiennent par accident, puisqu'on n'arrive pas à découvrir leurs différences propres et par soi. Parfois, en effet, la nécessité nous force à utiliser, à la place de différences par soi, des différences par accident et à nous en servir comme de certains signes de différences essentielles qui nous demeurent inconnues. (1)

On voit maintenant clairement combien la démarche est longue, qui conduit la raison au terme de son premier acte et à la perception claire et distincte de son objet propre, la quiddité des choses sensibles. Et on est mieux à même, après cet examen, de concevoir toute l'imperfection qui peut se glisser en cette opération.

Cette imperfection n'est sans doute pas proprement de la fausseté, puisqu'en tout ce discours il n'y a pas strictement d'application aux choses de la représentation que la raison forme lentement d'elles. La définition

1. S. Thomas, Q.D. de Ver., q. 1, a. 1. c. *Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essentiae... Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significat aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur qualiter species nominis essendi, scilicet per se ens.*

1. S. Thomas, In VII Metaph., lect. 12, no 152. *Sed tamen dividit per ea quae sunt secundum accidentem, propter hoc quod non potest immixtus proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit, ut utatur, loco per se differentiam, differentias per accidentem, inquit, sunt signa quadam differentiarum essentialium nostris ignorantium.*

cence se tient plutôt du côté de l'indistinction et de la confusion.

La raison atteint nécessairement l'être et ses caractères les plus communs, mais dans bien des cas elle ne va pas beaucoup plus loin. Ou alors elle s'engage inconsidérément vers la distinction et mélange dans sa représentation des choses ce qui leur est essentiel et ce qui leur est accidentel,

ce qui est compatible et ce qui ne l'est pas, pour atteindre un degré croissant de confusion et s'éloigner, plutôt que se rapprocher, de la perfection de son premier acte.

Cette confusion et cette indistinction qui constitue le péché propre du premier acte ne sont pas proprement de la fausseté, ainsi qu'on l'a dit. La raison demeure toujours susceptible de se réviser en son second acte et de juger que les représentations formées ne sont pas adéquates. Mais il faut bien voir que ces défauts ne sont quand même pas tout à fait étrangers à la vérité et à la fausseté et constituent l'occasion prochaine de jugements inadéquats et d'arguments incorrects. En fait, tout le germe de la fausseté intellectuelle se trouve dans cette confusion et cette indistinction que peuvent conserver en elles les représentations du premier acte. Procédant de conceptions très communes, elles peuvent demeurer très indistinctes. Issues du phantasme, elles peuvent souffrir de beaucoup de confusion entre essentiel et accidentel.

Toute erreur en l'intelligence provient manifestement de ce que l'intelligence apprendre les formes des choses comme mêmes aux phantasmes. (1)

1. S. Thomas, *Summa contra gentes*, III, c. 108. *Quia deceptio in-*

2. La direction du premier acte.

- 1) La distinction, objet propre de l'assistance logique du premier acte.

Sans pouvoir être fausse, la connaissance qu'acquiert la raison en son premier acte peut donc voir sa perfection gravement compromise si la raison, laissée à elle-même devant la dispersion des natures dans l'univers sensible, n'arrive pas à les saisir plus que très confusément.

Aussi la raison pourra-t-elle bénéficier grandement de l'assistance d'un art qui la ferait consciente, dès ses premiers efforts pour se préhender une nature, du type d'oeuvres qu'il lui faut former pour se représenter distinctement cette nature; qui lui apprendrait comment, de la façon la plus distincte, on peut rattacher des natures à connaître aux conceptions que la nature assure comme principes à l'intelligence, comment on départage des natures différentes, comment, en somme, on arrive à l'appréhension la plus distincte d'une nature simple et indivisible.

tallectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatis.

voilà le rôle de la logique en ce qui concerne la direction du premier acte intellectuel humain, voilà par conséquent à quoi spécialement entend contribuer le logicien lorsqu'il rédige le traité des Attributions.

Ajoutons, par ailleurs, que confus et distinct non seulement touchent directement imperfectior et perfection du premier acte, non seulement ils y sont concernés plus que par accident, mais encore il s'agit en cela de perfection et d'imperfection spéciales au premier acte. Bien sûr, confus et distinct, commun et propre constituent des caractères que l'on retrouvera lorsque la raison juge de l'existence des natures et des propriétés qui leur appartiennent en réalité. Les énoncations seront plus ou moins confuses, plus ou moins universelles. Leur signification sera perçue tantôt confusément, tantôt distinctement. On peut parler de science confuse et de science distincte. Mais tout cela est comme par accident. C'est-à-dire qu'il y a confus ou distinct dans le second et le troisième acte dans la mesure où les natures qui s'y trouvent composées ont été préalablement, dans le premier acte, scindées avec une plus ou moins grande distinction.

Aussi, tout ce que l'art logique fera pour assister la raison tout spécialement en ce qui a trait à la neteté et distinction de sa représentation visera plus proprement à garantir la perfection du premier acte.

2) La vérité, objet éloigné de l'assistance logique du premier acte.

La logique du premier acte, donc, se propose d'administrer à la raison tout instrument ou règle susceptible de faciliter la perception distincte des natures simples. Il est à noter, d'ailleurs, que c'est en assurant le mieux et le plus complètement possible cette perfection propre du premier acte que la logique prémunira la raison contre l'imperfection que nous avons vu pouvoir lui survéni par accident. En effet, plus l'intelligence sera à même de distinguer nettement les natures des choses examinées, plus les œuvres de son premier acte seront occasion prochaine de composition vraie, et vraie avec certitude; plus donc le premier acte atteindra la vérité, pour autant que la vérité puisse l'affirmer.

Aussi peut-on dire que le traité des Attributions vise encore, comme de plus loin, à diriger la raison vers la vérité, pour autant qu'il veut lui procurer les règles et instruments grâce auxquels elle pourra se munir facilement des éléments et des fondements les plus prochainement ordonnés à l'intelligence du complexe, c'est-à-dire à la connaissance de la vérité, et les moins indûment ordonnés à la composition

ou division (1).

Voilà tout ce à quoi servent les *Attributions*. Reste à voir en quoi elles y peuvent être utiles.

B. Les *Attributions* et les œuvres de la raison.

Malgré tous les efforts des réflexions précédentes en vue de manifester le propos du traité des *Attributions*, nous n'avons jusqu'ici réussi à le voir que communément. En effet, nous avons montré que le premier acte de notre raison a besoin, comme ses second et troisième, d'assistance et de direction logique. Nous l'avons montré en faisant voir la nécessité, en cet acte, d'un discours pour accéder à son terme le plus parfait et en indiquant la nature de ce discours et des opérations qu'il implique.

Mais nous ne voyons pas encore ce que l'étude d'attributions peut au juste procurer comme assistance à ce discours sur lequel repose ainsi

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia, q. 58, a. 5, ad sed contra. *Intellectus eius quod quid est semper est verus, nisi per accidentem, secundum quod indebet ordinatur ad aliquid compositionem vel divisionem.*

la perfection de l'acte d'apprehéndre les natures en elles-mêmes. C'est ce qu'il faut nous attacher à préciser maintenant.

a) Premier acte et œuvres.

A cette fin, il faut d'abord nous rappeler que tout acte de connaissance posé par la raison humaine produit en la raison même une œuvre, un concept, une représentation de l'objet connu. Et que la logique, et toutes ses règles, et toute l'assistance qu'elle peut fournir aux actes de la raison consiste en l'examen des œuvres propres à chacun des actes et en la découverte et prise de conscience des propriétés que présentent ces œuvres lorsque, par elles, la raison connaît vraiment son objet.

Aussi devons-nous maintenant chercher par quelles œuvres se traduisent les opérations qui se rattachent au premier mouvement qu'effectue notre raison en sa connaissance et qui est de saisir, par l'éclaircissement d'informations tirées du sens, la nature de chaque chose en elle-même. Car ces œuvres constitueront tout le sujet de la logique du premier acte et c'est à la place occupée parmi ces œuvres par les attributions examinées dans le traité qui nous intéresse actuellement qu'on jugera au mieux du propos exact de ce traité.

1. Oeuvres au terme du premier acte.

Ainsi que nous l'avons vu en examinant les opérations par lesquelles la raison connaît ce qu'est la chose sensible, la raison parvient le plus parfaitement au terme de cette connaissance quand, étant partie de notions extrêmement communes acquises naturellement, elle découvre, et résout en ces notions premières, la forme essentielle propre de la chose appréhendée.

1) La définition.

Ce terme, la raison l'atteint proprement quand elle réussit à constituer, pour exprimer la quiddité de la chose connue, une définition. C'est là l'œuvre de raison qui exprime le plus distinctement ce qu'est la chose connue. Et cela à la fois en conformité avec le mode naturel de connaissance de la raison et avec la nature même de la chose sensible.

En conformité avec le mode naturel de la raison, d'abord, puisqu'on retrouve dans les parties de la définition le progrès de puissance à acte auquel son indétermination initiale oblige la raison. Et avec la nature même de la chose, aussi, puisque, d'une part, ce par quoi, dans la définition, la raison connaît en puissance la quiddité de la chose est

justement tiré de ce qui, dans la chose, est puissance prochaine à son essence propre et que, d'autre part, ce par quoi, dans la définition, la raison connaît en acte la quiddité de la chose est tiré de la forme qui, dans la chose, la constitue ultimement ce qu'elle est.

C'est de la puissance elle-même de l'essence de n'importe quelle chose indifféremment... qu'est tirée la raison de genre, mais c'est de la perfection par laquelle cette quiddité se rapproche de l'être de l'acte que se recouit la raison de différence. (1)

La perfection du premier acte commande qu'il en soit ainsi. En effet, la similitude formée par la raison ne pourra être fondement de l'interprétation vraie de la réalité que si elle représente la chose comme elle est, c'est-à-dire donc à partir des principes qui constituent son essence.

La définition doit notifier distinctement les "principes des choses qui concourent à constituer l'essence de la chose; autrement la définition ne manifesterait pas suffisamment l'essence de la chose. C'est à cause de cela qu'il est dit, dans le premier livre de la Physique, que la définition divise *la défini* en *les singuliers*, c'est-à-dire exprime distinctement les principes singuliers du défini. (2)

1. S. Thomas (ou quiconque en soit l'auteur), *De natura generis*, c. 4, no 490. *Ex ipsa potentia essentiae cuiuslibet reti indifferenter... sumitur ratio generis; sed a perfectione illius quidditatis per quam appropinquat ad esse actus, accipitur ratio differentiae.*

2. *Item, In VII Metaph., lect. 9, no 1460. Definitio aportat "modum distincte notificare principia rerum quae concurrunt ad essentiam reti constitutam; atius autem definitio non sufficiens manifestare essentiam reti. Et propter hoc dicitur in primo Physicorum, quod definitio dividit definitum in singulare, idest exprimit distincte singula principia definiti.*

Or toute chose sensible comporte composition au sein même de ce qu'elle est, c'est-à-dire implique une différence entre son être et son essence, entre le fait qu'elle soit et ce qu'elle est. Aussi la raison sera-t-elle au mieux similitude de la chose en se conformant dans sa représentation même à cette composition. Et c'est là ce qui exige en la raison la formation de genres, d'espèces et de différences, selon que la raison signifie plus spécialement l'un des éléments de cette composition ou le compose même qu'en est la quiddité de la chose sensible.

Tout ce qui a un être autre que sa quiddité se trouve en un genre, parce que toute chose telle possède une nature déterminée par soi à pouvoir être comprise par l'acte de la raison auquel appartient de former les intentions de genres et d'espèces, re qui ne serait pas le cas si rien ne répondait à ces intentions dans la nature de la chose. (1)

De plus, comme, dans les choses sensibles, toute puissance provient de leur matière et tout acte de leur forme, ce par quoi, dans la définition, la raison signifiera plus spécialement la puissance, le sujet auquel appartient la quiddité, sera tiré de sa matière et ce par quoi la raison signifiera plus spécialement l'acte qui détermine cette puissance sortira de la forme de la chose.

1. S. Thomas, *De nat. generis*, c. 4, no 490. *Omne quod habet esse aliud a sua quidditate, est in genere, quia omne tale habet naturam determinatam per se, unde comprehendi potest per actionem rationis cuius est intentiones formare generum et specierum; quod non fieret nisi sibi aliquid responderet in natura rei.*

Dans les choses matérielles, la potentialité du tout composé vient de la matière; aussi est-ce d'elle qu'est tiré le genre. Mais la perfection du tout vient de la forme; c'est donc de la forme que se tire la différence. C'est par sa forme en effet que le composé oblit d'être en acte; aussi est-ce dans l'essence des choses composées autre chose et autre chose d'où se tire la raison de genre et celle de différence. (1)

Il faut tout de même bien remarquer ici que signifier ainsi la chose sensible d'abord par ce qu'elle a de potentiel et de matériel, puis par ce qu'elle a de formel, ne veut pas dire qu'en chaque cas l'intelligence conçoit une partie de l'essence de la chose, à l'exclusion d'une autre partie. Non; dans chaque cas, c'est toute la chose que l'intelligence se représente. Mais tantôt elle met l'accent sur l'aspect potentiel, le signifiant déterminément, et ne conçoit qu'indéterminément et confusément l'acte qui le complète; et tantôt c'est l'inverse. C'est ainsi seulement qu'il convient de concevoir et de nommer une chose par l'une de ses parties. Car une chose n'est pas sa partie, elle est son tout.

Mais cependant, du fait que le tout peut se dénommer par l'une de ses parties - c'est ainsi que l'on dénomme l'homme comme *coué de tête*, ou *donné de mains* -, il arrive que le composé même soit dénommé à partir de sa matière et de sa forme. Et certes, le nom par lequel quelque tout est dénommé à partir de ce qui se trouve de matériel en lui, c'est le nom de son genre. Et le nom par lequel il est dénommé à partir de son principe

1. S. Thomas, *De nat. gen.*, c. 4, no 491. *Potentialitas enim totius compositi in rebus materialibus est a materia, ideo ab ea sumitur genus; perfectio vero totius est a forma, ideo a forma sumitur differentia: per formam enim ipsam attingit esse actu. Ideo aliud et aliud in essentia est unde sumitur ratio generis et ratio differentiae in compositione.*

formel, c'est le nom de sa différence. C'est ainsi que l'homme est nommé *animal* à partir de sa nature sensible, et raisonnable à partir de sa nature intellective. Tout comme donc *dous* de moins convient au tout, bien que la main soit une partie, de même le genre et la différence conviennent au tout, bien qu'ils soient tirés de parties. (1)

On voit donc clairement que la définition est l'œuvre où se termine le plus proprement le premier acte de la raison, comme elle manifeste et signifie le plus distinctement en chacune de ses parties les principes essentiels de la chose sensible et les résout en les conceptions les plus communes et naturellement connues de la raison.

C'est par la définition que l'on arrive à la connaissance de l'incomplète par ce qu'il a d'antérieur et d'essentiel. (2)

Mais il faut le remarquer, et quiconque a la moindre expérience de la vie speculative l'a déjà remarqué, on ne parvient pas facilement, et on ne parvient ~~jamais~~ pas pour toute chose au terme parfait de l'appréhension de son essence qui est sa définition.

De toutes manières, on n'y parvient pas immédiatement. Un long processus y est nécessaire et, au cours de ce processus, la raison forme des œuvres moins parfaites, représentant moins parfaitement que la définition ne le fait l'essence des choses connues, mais préparant sa découverte et jouant un peu son rôle, en attendant.

1. S. Thomas, *In X Metaph.*, lect. 10, no 2115. Sed tamen, quia totum potest denominari ab una sola parte sua, puta si homo denominatur *habeens caput, vel habens manus, continuit ipsam compositionem ex materia et forma denominanti*. Et quidem nomen, quo aliiquid totum denominatur ab eo quod est: *materiale in ipso, est nomen generis. Nomen autem, quo denominatur a principio formalis, est nomen differentiae. Sic ut homo denominatur animal a natura sensitibili, rationale vero a natura intellectu. Sic ut igitur habens nomen competit toti, licet manus sit pars, ita genus et differentia conveniunt toti, licet sumuntur a partibus.*
2. S. Albert, *In Boetii de divisione*, tract. 1, c. 1. *Differentiae devenerunt in notitiam incompletam per priorum et essentialium.*

Parce que, en effet, elle n'appréhende pas immédiatement la nature des choses sensibles, mais y parvient seulement à travers les accidents que cette nature présente aux sens, la raison aura tendance d'abord à former une *description* de cette nature en en prenant ses accidents comme signes. La encore elle formera une similitude composée, dont les éléments voudront signifier ce qui, formellement, constitue la chose et la puissance en laquelle sa perfection s'encracine. Mais d'une part la raison n'atteindra que la puissance plus ou moins prochaine que complète l'essence, c'est-à-dire un genre plus ou moins lointain, comme si l'on dit de l'homme qu'il est un corps, ou un vivant. Et d'autre part, la raison ne signifiera l'acte de la nature que par une différence accidentelle, mais la plus

propre possible, la plus liée possible à la nature même, comme en disant de l'homme qu'il est risible, ou disciplinable; ou même par une différence essentielle, mais commune.

Souvent même, la raison ne percevra pas très nettement à quelle puissance au juste rattacher l'essence de la chose et se contentera de la résoudre en quelque nature étrangère avec laquelle elle saisit tout de même un lien, un rapport plus ou moins étroit. C'est ce que fait la raison lorsqu'elle forme des noms analogues, comme lorsqu'elle dit que la logique est un art, ou que le concept est un signe.

Voilà donc quelles œuvres courront d'abord ou ultimement le premier acte de la raison: la définition ou quelque description qui l'imite au mieux.

Si quelqu'un cherche à connaître une nature incomplexe qui lui est inconnue, et cela en la résolvant à ce qui ne peut lui être inconnu, il ne peut arriver à sa connaissance que par sa définition ou par quelque autre chose qui limite la définition de l'incomplète en en faisant quelque déclaration. (1)

Toute la logique du premier acte sera donc principalement ordonnée

à la définition, c'est-à-dire à procurer à la raison des règles qui la conduisent facilement, avec ordre et rectitude, pour chaque chose dont elle vise l'essence, à sa définition stricte ou à ce qui s'en approche le mieux.

2. Œuvres du discours du premier acte.

Cependant, l'énoncé des règles qui gouvernent la composition de la définition stricte, même, d'ailleurs, si on y ajoute *ad bonum doctrinæ* des règles pour la formation des différents types de notifications utiles à la raison pour tenir lieu de définition en l'absence de celle-ci, ne saurait suffire à diriger le premier acte. C'est que, ainsi qu'on l'a vu, on ne parvient pas immédiatement à la définition: on doit recourir à un long discours pour y parvenir et ce discours a lui aussi besoin d'être assisté et dirigé par la logique dans les œuvres qui lui sont propres.

Or ce discours, ainsi que nous l'avons vu, consiste à préciser, pas à pas, pour chaque chose connue, la première notion que s'en forme naturellement la raison et qui est celle d'être. Et cela se fait en ajoutant progressivement à l'être, puis à ses modes, ce qui constitue progressivement l'essence de la chose et par quoi, donc, la chose se distingue des autres en sa façon d'être. En d'autres mots, ce discours consiste à diviser progressivement les premières notions que se forme la raison pour en

1. S. Albert, *In de praedicabilibus*, tract. 1, c. 6. *Si quis quaerit scire incompletum quod ignorant est, per id quod non potest sibi esse ignorantem, non potest impinguare notiam ejus nisi per definitionem vel aliquid dictum quod definitionem imitatur incompletam aliquam declarationem.*

tirer, l'expérience aidant, ce qui s'y trouve d'abord seulement en puissance et pour l'exprimer explicitement puis le diviser à son tour jusqu'à ce qu'on parvienne à la distinction qui constitue ultimement la perfection de la chose.

Comme lorsque, précédemment, nous apprenions la notion d'animal et que, la divisant par des différences opposées, nous apposions au genre l'une d'elles et mattons les autres de côté, et cela jusqu'à ce que nous parvenions à la définition de l'espèce. (1)

L'œuvre, donc, que constitue proprement la raison dans son discours à la recherche de la définition est une *division*. Division bien sûr qui vise premièrement la découverte des distinctions essentielles qui s'ajoutent aux premières conceptions, très communes, formées par la raison et viennent préciser de plus en plus, et à strictement parler, ce qu'est la chose: division donc du genre en ses espèces, directement ordonnée à la découverte de la définition. Mais division moins parfaite aussi, [soit] de conceptions qui n'ont qu'une communauté de proportion avec la puissance où se résout proprement l'essence de la chose: comme quand on divise un mot analogue en ses différentes acceptations; [soit] de conceptions communes essentielles à la chose, mais dont on découvre les distinctions qui manifestent sa nature par ce qui est postérieur à la nature de la chose, parties in-

tégrales ou accidents; [soit], même de conceptions communes purement accidentielles à l'essence de la chose.

Le nom de *division* se dit de plusieurs façons selon une communauté d'analogie...

Et si on cherche de quoi il se dit en premier, il faut déclarer qu'il se dit en premier de ce qui se trouve divisé essentiellement; et dans cette limite, il se dit encore en premier de ce qui possède des parties formelles; et en premier de tout, il se dit de la division du genre en ses espèces, lesquelles procèdent du genre par des différences constitutives formelles. (1)

La raison a besoin de savoir comment effectuer convenablement la division la plus parfaite, si elle veut découvrir la définition; et elle doit savoir effectuer les autres divisions pour former correctement des descriptions ou autres notifications de l'essence de la chose. Aussi la logique du premier acte devra-t-elle ajouter à son étude de la définition une étude approfondie de la division et des règles à respecter pour la bien constituer.

1. S. Thomas, *Summa contra gentes*, III, c. 108. *Sicut quoniam primo apprehendimus animal, at, dividentes per oppositas differentias, altera velicta, unum generi apponimus, quoque personam ad definitionem spacio.*

1. S. Albert, *In Boethii de divisione tract.* 1, c. 2. *Divisionis enim nonnunquam modis dicuntur secundum analogia communiorum.*
Si autem queritur, de quo dicuntur per prius, dicendum, quod per prius dicuntur de his, quae substantia dicuntur, et inter ea dicuntur per prius de his, quae formales habent partes; et adhuc primo communiter dicuntur de generis in species divisiones, quae formulis differentiis constitutas continent a generis.

Même une fois qu'il a convenablement examiné la définition et la vision, ainsi que leurs analogues moins parfaits, le logicien n'a pas encore substantiellement constitué la logique du premier acte et la raison ne se trouve pas suffisamment guidée pour mener à bien de façon suffisamment compétente son appréhension des natures simples sur lesquelles le phantasme la renseigne.

En effet, bien que 'a raison sache alors comment mener son discours, son investigation de la définition, elle n'en connaît pas assez clairement le principe et elle est comme condamnée à errer à sa recherche de par tout l'univers sensible, parmi toute la confusion en laquelle y existent toutes natures, mêlées les unes aux autres.

Aussi faut-il que le logicien, s'il veut vraiment donner son premier fondement à la direction dont la raison a besoin en toute sa connaissance, exerce les efforts plus ou moins fructueux que la raison fait d'abord pour définir les natures. Et qu'il ordonne cet examen à l'identification des quelques principes où se réduisent toujours leur départ toutes les investigations touchant la nature simple. C'est là enfin que va survenir le besoin de rédiger les Attributions.

3. Œuvres au principe du discours du premier acte.

b) Le rôle exact des Attributions dans la direction du premier acte.

Le traité des Attributions intervient donc quand le logicien veut guider la raison quant aux principes les plus communs où toute définition se résout ultimement, quand il s'agit de comprendre comment la connaissance distincte se rattache aux conceptions communes et confuses que la nature même garantit à la raison de se former, quand il faut montrer à la raison où chercher la matière dont elle doit constituer sa représentation de toute essence.

Car on l'a dit, laissée à elle-même devant les natures des choses sensibles en l'état de dispersion et de mélange où elles existent dans le monde sensible, la raison ne peut que vagabonder au hasard, ne sachant par quoi d'abord agripper les essences. De savoir composer une définition lui est quasi inutile, si elle doit compter sur la chance pour lui fourrir les éléments qu'elle y doit composer. Et de savoir diviser ne peut pas tellement l'aider à découvrir ces éléments, tant qu'elle ne sait pas quoi diviser.

Car il ne suffit pas de savoir que tout se ramène à l'être et à ses modes transcendants. La raison, en effet, n'a pas un principe suffisant pour investiguer facilement ses définitions quand elle part avec la seule idée que ce qu'elle veut définir est quelque chose... Il faut à la raison

quelque chose de plus déterminé comme principe. Mais comment le logicien peut-il y faire quelque chose? Doublement.

1. Le traité des Universels.

Ce que le logicien doit faire afin de mettre ainsi la raison en bonne position de départ en vue d'investiguer les quiddités des choses sensibles, c'est de retracer, en réfléchissant sur les efforts spontanés et comme naturels de la raison pour appréhender les essences, l'ordre, qui ne se trouve sans doute pas dans les choses mêmes en leur existence réelle, mais que la raison doit mettre en elles, quand elle les connaît, afin de se les représenter adéquatement.

L'ordre ne se trouve pas dans les choses mêmes, mais la raison doit l'y mettre. (1)

Retrouver cet ordre joue un rôle si fondamental dans la logique du premier acte que saint Albert définit souvent par cette recherche même tout le travail du logicien du premier acte.

Ce que le logicien doit faire afin de mettre ainsi la raison en bonne position de départ en vue d'investiguer les quiddités des choses sensibles, c'est de retracer, en réfléchissant sur les efforts spontanés et comme naturels de la raison pour appréhender les essences, l'ordre, qui

ne se trouve sans doute pas dans les choses mêmes en leur existence réelle, mais que la raison doit mettre en elles, quand elle les connaît, afin de se les représenter adéquatement.

La première considération est plus simple, évidemment, que la seconde, et y est prérequis. Elle lui sert d'*Isagogè*, d'introduction. Car comment pourrait-on saisir ce que les natures connues commandent comme ordre entre elles si on n'avait aucune idée du type de relations et d'ordre que la raison veut y mettre?

Pour comprendre mieux la nature de cette première considération, il s'agit simplement de se rappeler comment la raison se forme une conception des natures en l'abstrayant des choses sensibles telles que représentées par le sens. Que fait la raison au juste?

1. S. Albert, *In de praedicamentis*, tract. I, c. 1. *Ordo enim non est in rebus ipsis, sed oportet quod ratio ponat ordinem.*

Le premier acte consiste à ordonner l'un à l'autre ce qui peut se composer. (1)

Mais cet ordre est double. Il a comme deux figures. C'est-à-dire qu'on y peut considérer plus purement ce qu'il tient de la raison même ou ce qui lui vient des natures connues par la raison. Le logicien peut considérer simplement le type de relations que la nature même de la raison, intelligence procédant de puissance à acte, oblige celle-ci à attribuer aux conceptions qu'elle se forme des natures. Il peut aussi considérer les natures mêmes qui revêtent cet ordre, c'est-à-dire considérer cet ordre et ces relations en leur contenu matériel, en ce que la matière qui y est sujette y commande.

La première considération est plus simple, évidemment, que la seconde, et y est prérequis. Elle lui sert d'*Isagogè*, d'introduction. Car comment pourrait-on saisir ce que les natures connues commandent comme ordre entre elles si on n'avait aucune idée du type de relations et d'ordre que la raison veut y mettre?

Pour comprendre mieux la nature de cette première considération, il s'agit simplement de se rappeler comment la raison se forme une conception des natures en l'abstrayant des choses sensibles telles que représentées par le sens. Que fait la raison au juste?

1. S. Albert, *In de praedicamentis*, tract. I, c. 1. *Primus igitur actus est ordinans unum compendiile cum alio.*

1) Universel.

On le sait, la chose sensible n'est pas intelligible comme telle. Tout y est si matérialisé que tout à fait disproportionné à la raison qui,

étant intelligence, est ordonnée à un objet spirituel. Aussi faut-il tout un processus, et l'aide de plustieurs facultés, sens externes et internes, pour dégager l'objet propre de la raison de toutes les propriétés que la matière leur impose dans leur existence réelle et qui font obstacle à la connaissance rationnelle.

Comme les choses, en-dehors de l'âme, sont matérielles, et particulières, et comme chaque chose n'est intelligible qu'en ce qu'elle est séparable de la matière, il est manifeste que les choses, pour autant qu'elles existent en une matière particulière, ne peuvent être intelligentes, et qu'elles ne le deviendront pas, à moins de les abstraire de toutes leurs conditions individuelles. La pierre, en effet, ne peut pas être intelligible si l'intelligence ne l'abstraie d'abord de cela, de maintenant, et d'autres circonstances de la sorte.

Mais comme l'intelligence abstrait du sens ce qu'elle intellige, il faut auparavant que la pierre soit connue par la faculté imaginative, qui est plus abstraite déjà que les autres facultés sensitives. Or celle-ci se fait que par l'intermédiaire de quelque phantasme; aussi faut-il pour intelligier la nature de la pierre, que l'intelligence en abstrait l'espace intelligible de son phantasme. (1)

C'est au terme de tout ce processus que l'intelligence, réduite en acte par la similitude dégagée du phantasme, conçoit en elle la quiddité de la pierre observée par le sens. Or quand le logicien examine le concept ainsi formé, il découvre qu'alors que plusieurs pierres ont été perçues par le sens, un seul concept permet à l'intelligence de se représenter la quiddité de toutes.

Une seule et même nature, qui était singulière, et individuée par sa matière dans les singuliers, devient ensuite universelle par l'action de l'intelligence qui la purifie des conditions de l'ici et du maintenant. (1)

De ce qui est multiple, la raison fait quelque chose d'un. Car cette unité que la quiddité possède quand la raison se la représente, lui était tout à fait étrangère avant qu'elle ne fut connue. Aussi Averroës a-t-il tout à fait raison, en commentant le traité de l'Ara, d'affirmer que c'est l'intelligence qui fait l'universalité dans les choses (2).

Voilà en somme la toute première œuvre que produit la raison en

animam, et unumquodque sit intelligibile secundum quod est a materia separabile, manifestum est quod res secundum quod est in materia particulari, intelligi non potest, nisi abstrahatur eis omnis conditionibus individualibus. Lapis enim non potest intelligi, nisi per intellectum abstractum ab hoc, et nunc, et aliis huiuscmodi.
Sed quia intellectus illud quod intelligit, abstrahit a sensu, oportet quod lapis prius cognoscatur a virtute imaginativa, sive phantastica, quae abstractione est reliqua virtutibus sensitivis. Hoc autem esse non potest, nisi mediante aliquo phantasmati, ideo oportet ad hoc quod intellectus intelligat naturam laptis, quod abstrahat suam speciem intelligibilem a suo phantasmate.

1. S. Thomas (ou quiconque en est l'auteur). *Traict. secundus de universalibus, opusc. IV. Cum res sint materialis, et particulares extra*

versatibus, opusc. I. Unus et eadem natura, quae singularis erat, et individualiter per materiam in singularibus hominibus, effectus postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quae sunt hic et nunc.

2. Averroës, *In de Anima, propositum.*

connaissant: l'universel, c'est-à-dire quelque chose d'à la fois multiple et un. Multiple en ce qu'il représente une nature qui existe de fait en plusieurs singuliers; mais un parce qu'il ramène à l'unité d'un seul concept la quiddité de toutes ces choses.

L'universel est à la fois une et plusieurs choses: plusieurs, du fait qu'il existe en plusieurs ... comme l'homme est, dans la réalité, plusieurs individus. Mais il est un dans la connaissance, car bien que plusieurs, en tant que tels, ne peuvent pas constituer un seul concept, ils le peuvent cependant en tant qu'ils sont semblables, de sorte que l'intelligence ne peut distinguer entre plusieurs choses en ce qu'elles sont semblables. (1)

Et c'est bien ce caractère d'unité qui constitue l'universalité dont nous parlons.

L'universel est tel en tant qu'il possède une raison uniforme à tous les individus qui existent hors de l'âme, pour autant qu'il constitue une similitude égale de tous les singuliers et conduit à leur connaissance à tous. (2)

En constatant ce caractère d'universel lié à tous les concepts que forme la raison, le logicien aperçoit aussi une aptitude qui, en découle immédiatement: ces concepts sont attribuables à tous les singuliers qu'ils

1. S. Thomas, *Tract. sec. de univ.*, opusc. IV. *Universale ergo est unum, et pluram: plura in quantum in pluribus est, aliquin non posset predicari de pluribus, ut homo in re est plura, quia de pluribus predicatur. Est autem unum in cognitione, quia licet plura secundum quod plura, non constituant unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituent unum intellectum, ita quod intellectus non potest distinguere in quantum sunt similia.*
2. Idem, *Tract. primus de univ.*, opusc. LIV. *Est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animalia, prout aquiliter est similitudo omnium dicens in omnium cognitionem.*

représentent. Car s'ils abstraient la quiddité des circonstances singulières où elle existe, ce n'est pas en les niant, mais en les omettant tout simplement, en les gardant dans une certaine indétermination. Ce sera justement plus tard en attribuant ou non aux choses les concepts universels, que la raison jugera si elle connaît adéquatement les choses concernées.

2) Modes d'universalité.

Enfin, le logicien découvre encore que tous les concepts formés ne sont pas attribuables de la même manière à ce dont ils sont représentation. Tantôt les sujets peuvent recevoir l'attribution de ces universels comme de cela même qu'ils sont, tantôt simplement comme de quelque chose qui existe en eux de quelque façon. Tantôt les sujets d'attribution diffèrent seulement par leurs particularités tout à fait individuelles, tantôt ils diffèrent même quant à leur nature propre. Et c'est ainsi que le logicien fait connaître à la raison les différents modes selon lesquels elle se représente assez spontanément comme une seule nature la multiplicité des individus sensibles.

Il faut voir par après que lorsque l'intelligence apprend la nature de la pierre, par le moyen de l'espèce intelligible, il ne répugne pas à cette nature d'exister en plusieurs choses. La raison apprendre en effet cette nature en ce qu'elle est participable par plusieurs choses, et la comprend diversement selon qu'elle répond à un mode divers de participation. Car pour autant que

participable par plusieurs sujets différents spécifiquement; elle comprend cette nature sous le concept de genre; et si elle se trouve participable par plusieurs sujets dont l'unique différence est selon le nombre, cette nature est saisie sous le concept d'espace. (1)

En relevant ainsi les divers modes de participation dont la raison revêt les natures qu'elle appréhende, le logicien met en lumière toute la structure de cet ordre dont nous avons dit que la raison doit l'imposer aux choses pour s'en bien représenter la nature et parvenir à les définir. En effet, connaître les rapports qui entretiennent entre eux genre, espèce, différence, propre et accident, c'est connaître selon quel ordre et de quelle manière la raison résout en la notion d'être tout ce qu'elle apprendre, s'élevant des individus aux espèces et des espèces aux genres substantiels jusqu'à ce qu'elle atteigne des genres suprêmes, c'est-à-dire des essences qui se résolvent immédiatement dans la notion même d'être, dont ils sont des modes spéciaux irréductibles les uns aux autres.

C'est de ces genres suprêmes, et en suivant inversément cet ordre, que procédera le processus de division en lequel réside l'investigation de la définition.

1. S. Thomas, *Tract. sec. de univ.*, opusc. IV. *Tunc videtur enim est ultius, cum intellectus intelligit naturam lapidis medicinae specie intelligibili, qua sibi non repugnat esse in pluribus: secundo intelligit eam ut est participabilis a pluribus, et secundum diuersum participationis modum sic diversimodo intelligit. Nam in quantum est participabilis a pluribus specie, intelligit eam sub intellectu generis, et si solum participabilis est a pluribus differtibus numero, intelligit eam sub intellectu speciei.*

2. Le traité des Attributions.

apercevoir ainsi l'ordre que doit poser la raison entre les quidités à diviser et à définir va considérablement assister la raison dans l'apprehension de ces quiddités. Mais ce ne sera pas encore suffisant. Car il s'agit là d'une direction trop purement formelle. Or pour procéder à l'investigation de définitions, la raison n'a pas assez de caractère le type de principes à chercher, il lui faut *les principes mêmes*. Car la raison n'entend pas simplement saisir le *type* d'éléments dont il lui faudra former ses définitions; elle ne peut par exemple se satisfaire de savoir qu'il lui faudra composer un genre prochain et une différence essentielle ultime. La raison, en effet, veut être à même de découvrir le plus facilement possible, pour chaque chose à définir, de quel genre prochain et de quelle différence essentielle ultime il lui faudra composer sa définition.

Le logicien doit donc poursuivre sa considération de l'ordre que la raison impose aux choses pour les connaître et regarder de près, au principe de cet ordre, ce que les choses mêmes y commandent, lorsqu'elles sont connues. Car la raison ne va pas imposer à n'importe quelle nature indifféremment l'intention de genre, ou d'espèce ou n'importe quel autre mode de participabilité. Ce sont finalement les natures mêmes qui commandent cette distribution de titres.

En considérant ainsi ce que forme la raison, le logicien va découvrir que toute investigation de définition a pour principe l'un de dix genres suprêmes tout à fait incomunicables les uns aux autres, en ce qu'ils correspondent à des modes spéciaux selon lesquels les êtres se partagent ultimement. Ce sont là les attributions les plus fondamentales de toutes les choses sensibles, c'est-à-dire les premiers principes de toutes les définitions des choses sensibles, les concepts les plus communs que la raison peut se former de l'essence des choses, la puissance la plus éloignée, la plus initiale selon laquelle elle peut se représenter chaque nature et en laquelle elle peut résoudre sa forme propre.

C'est le propos principal du premier traité logique d'Aristote d'identifier, de décrire, de diviser communément et de marquer de propriétés susceptibles de les faire aisement reconnaître en chaque chose à définir ces dix attributions suprêmes, ces dix universels par excellence, principes de toutes les représentations que la raison attribue aux choses pour en interpréter la vérité.

C'est l'intention la plus prochaine du traité des *Attributions* de libérer la raison de ce vagabondage auquel nous avons vu qu'elle paraît sait comme condamnée si, dans son état primitif, elle voulait investiguer, dans la confusion où toutes natures se trouvent mêlées dans le monde sensible, leurs principes essentiels.

¹ Etat siquidem ens incompletum, quod est obiectum principiorum operationis, confusa dispersione et obscuritate in universo, ita ut si simplex opera ab aliis presentata esset, quod quid est eius traxerit difficultatum foret, quem confusione quodcumque natura cum figura, cum quantitate, cum substantia, cum relatione mixta est.

² I. Cajetan, *In proad.*, prologus. (Rome, Angelicum, 1939, pp. 2-3) L'Être incomplet, objet de la première opération, ne trouvait confusément éparsi et obscur par tout l'univers, de sorte que si par exemple la simple blancheur

s'étant présentée, ce qu'elle est en elle-même aurait été très difficile à percevoir, du fait du mélange et de la confusion de la nature de la blancheur avec des figures, de la quantité, de la substance, de la relation.

Or maintenant qu'on a distingué les ordres des choses et qu'on a ramené les choses de tout ordre à dix natures incomplètes, elles-mêmes marquées de leurs propriétés comme de quelques traits propres, nous oserons facilement et promptement tendre notre esprit vers n'importe quel incomplet.

Cartes, grâce à cette réduction de toutes les natures incomplètes à dix chefs, disparaît la nécessité d'une vie errante pour notre intelligence à la recherche de la connaissance des natures incomplètes, puisque certains discours se voit ainsi enfermés en-dehors de certaines bornes; c'est ainsi que notre intelligence, lorsqu'elle s'enquiert de ce qu'est quelque chose à travers un discours, étant maintenant pourvue de modes sûrs de discours, s'avance avec assurance. Lorsque nous voulons apprendre quelque chose séparément, nous n'avons qu'à regarder à ces dix natures incomplètes et n'avons nul besoin d'errer par tout l'univers à travers les choses éparpillées, infinies quant à nous et donc incertaines. Disparait encore, grâce à la distinction et l'ordonnance de ces dix natures incomplètes, la confusion qui empêchait l'intelligence d'avoir une vue limpide de toute nature incomplexe.

Disparait enfin, grâce à l'assignation de leurs propriétés, l'obscurité en laquelle les natures incomplètes les plus communes demeuraient cachées lorsqu'elles ne présentaient pas de signes qui les décelaient.

Bref, grâce à la doctrine des attributions, les natures simples nous deviennent facilement et promptement apprénensibles. (1)

On comprend maintenant exactement de quoi va parler le logicien dans les attributions et quelle aide inestimable il va fournir à la direction de la raison, en lui procurant les principes et fondements de toute sa connaissance et, plus prochainement, de toute appréhension correcte de ce que sont les natures simples.

Ainsi que le suggère le mot même choisi pour titre de ce traité: *Karturopoiia*, on pourrait, pour manifester plus concrètement encore son propos et sa fonction, former une similitude tirée du droit et de l'administration de la Justice. (1)

Modo autem distinctionis rerum ordinibus et adiunctis cuiusque ordinis regibus, ad decem incompleta, insignita suis proprietatibus, velut quibusdam figuris, facilius ex prompte circa quodcumque incompletum audemus intellectus aciem figere.

Tolitur siquidem ex adiunctione omnius incompletorum ad decem capita aureaus intellectus ad incompletorum nostrum habendum, ita quod sic discurrendo aliquid querit, certis modis discurrentis assumptis, securus insedit. Ita cum simpliciter aliquid apprehendens volumus, decem hoc incompleta circumspicimus, at non oportet nos vagari per res dispersas in toto universo cum infinitis quoad nos, et consequenter incertitudine. Tolitur quoque ex distinctionis et ordinationis horum decem incompletorum confusio, qua libenter inspirit ab intellectu prohibebantur.

Tolitur ultimo ex assignatione proportionatum eundem obscuritas, quae occultata manserant, dum quae ea praefuerent signa non haberent.

Cetera tiguntur et facilitar ex prompte simplicita apprehensibilita sunt a nobis per predicationem doctrinae.

(1) C'est ce qu'a fait Porphyre (55, 3 sq) avant nous. Avec cette différence, cependant, qu'il soutient qu'Aristote aurait lui-même étendu le sens de *karturopoiia*, avant lui limité à *accusation*, pour lui faire signaler la notion d'*attribution*. Nous croyons pour notre part que cette extension, assez à faire et fort utile même à la conversation courante, était déjà dans l'usage de la langue et qu'Aristote, et peut-être d'autres avant lui, comme Hippocrate par exemple - a simplement restreint l'*attribution*, c'est-à-dire ce qui est susceptible d'être attribué de quel-

que façon que ce soit, à l'*attribution* susceptible d'être attribuée pour signifier l'essence même de son sujet. On se rappelle par exemple comment Parle Ammonius (13, 12): *Nous disons donc qu'Aristote a intitulé son écrit de ces noms, non pas d'après le sens où ce mot est en usage dans les tribunaux, car il ne se propose pas d'agir comme orateur, mais plutôt de traiter des jenes et des espaces.* C'est nous qui soulignons.

quiert l'assistance d'une connaissance spéciale, qui commande la formation d'hommes de loi. C'est l'homme de loi qui va guider le citoyen de manière à ce qu'il puisse formuler correctement l'accusation grâce à laquelle il manifestera l'injustice commise et obtiendra réparation.

Mais l'homme de loi pourra-t-il lui-même conseiller avec compétence son client s'il sait seulement comment accuser? En saura-t-il assez, par exemple, s'il connaît les formalités à remplir pour lancer l'accusation, que's papiers présenter, quels délais observer, comment exiger la formation et convocation du tribunal, etc? Evidemment non! Ce n'est pas tout de savoir quelle forme donner à l'accusation; il faut aussi être à même de distinguer quelle accusation au juste il faut porter. Ce n'est pas tout de se conformer aux exigences formelles du tribunal en tant que tel; il faut aussi satisfaire à ce que commande *matériellement* la nature même de l'injustice commise. Or pour ce faire correctement, le bon sens et la bonne foi suffisent rarement. Nombreux sont ceux qui n'arrivent pas à obtenir justice parce qu'ils ne portent pas expressément contre leurs adversaires l'accusation qui dénonce exactement l'injustice dont ils sont coupables.

Ce dont a besoin alors l'homme de loi, c'est du code civil et criminel. Evidemment parce que le code civil et criminel va fournir le détail des multiples matières d'accusations correspondant à la même multiplicité des injustices éventuelles. Mais surtout parce que le code civil et criminel ordonne ces injustices et les renvoie à quelques chefs d'accusation peu nombreux auxquels se réduisent ultimement toutes les injustices à

dénommer: meurtre, vol, adulterie, etc. Le code civil et criminel va donc fournir à l'homme de loi, et au citoyen qu'il conseille, le principe dont il a absolument besoin pour formuler une accusation qui dénonce nettement et sans ambiguïté ce que l'adversaire a commis comme injustice. A qui connaît le code civil et criminel, il sera relativement aisément de reconnaître en chaque cas d'injustice le chef d'accusation dont il relève et d'adapter ensuite d'après les circonstances l'accusation précise à porter.

Voilà à quoi se compare le traité des Attributions. C'est un code civil et criminel, un traité d'accusations, mais assez spécial, en ce qu'il ne se limite pas à fournir les chefs d'accusation propres à manifester l'acte injuste, mais ambitionne même de procurer à la raison les chefs d'attributions où il lui faut chercher le principe de manifestation de ce que sont toutes les choses en leur essence, où elle trouve ramenées à dix les accusations qui se peuvent porter contre toutes les choses pour en dénoncer la nature.

Conclusion.

On comprend maintenant quel est le propos très précis des Attributions et on est à même de saisir la perfection du titre choisi pour signifier ce propos: Karmopâla, et avec tout cela la justesse du mot attri-

bution pour traduire ce titre en français.

Bien sûr, il faut prendre garde de bien distinguer, car le mot *attribution* est si riche de sens pour le logicien que cette richesse pourrait égarer : "intelligence inexpérimentée. Comme titre de ce traité, le mot *attribution* ne réfère pas à l'opération d'attribuer, ni non plus à l'œuvre qui résulte de l'acte d'attribuer: ce sont le fait de l'intelligence complexe, de l'intelligence qui interprète la réalité en jugeant de la conformité des concepts simples avec elle, en composant entre eux les concepts simples.

De même que le mot *accusation*, qui signifie lui aussi l'acte d'accuser et une certaine œuvre qui résulte de cet acte, mais désigne aussi très souvent ce qui peut être objet de cet acte, ce qui spécifie cet acte d'accuser; de même, le mot *attribution* peut aussi exprimer ce qui est susceptible d'être attribué. C'est le sens qu'il a ici: les attributions sont les concepts simples que la raison forme en son premier acte et qu'elle est susceptible d'attribuer aux choses dans ses actes subséquents pour connaître la vérité.

En soi, bien sûr, *attribution* peut donc désigner tout concept simple, car tout ce que forme l'intelligence de l'incomplexe est susceptible d'être par la suite attribué aux choses pour en interpréter la réalité. Mais on comprend facilement que parmi toutes ces attributions homonymes, synonymes et paronymes, celles qui expriment l'essence des choses directement, et non pas par le biais de quelque analogie ou de quelque propriété, né-

rrivent une place de choix et sont plus spécialement visées dans un traité dit des *Attributions*.

Enfin, il va de soi que s'il est entre toutes les attributions essentielles quelques chefs d'attributions auxquels elles se réduisent toutes comme en leurs premiers principes, il faudra considérer ces chefs comme les *Attributions* par excellence.

Malgré donc une certaine apparence qui pourrait tromper peut-être l'intelligence inexpérimentée, le titre *Attributions*, bien compris, signifie le plus clairement qu'on puisse demander que ce premier traité logique d'Aristote veut assister la raison humaine dans l'apprehension des natures simples en elles-mêmes, avant leur composition mutuelle, et que cette assistance consiste à procurer à l'intelligence les premiers principes où débute le plus efficacement l'investigation de toute définition essentielle.

Bien sûr, en rédigeant un tel traité des *Attributions*, Aristote est encore loin d'assurer complètement et jusque dans le moindre détail toute la direction nécessaire au premier acte de la raison. Ses meilleurs disciples et commentateurs l'ont d'ailleurs toujours perçu, qui ont au cours des siècles cherché à y ajouter un traité des *Universalia*, puis un traité de la *Division*, un autre de la *Définition*, et un de l'*Analogie des Mots*.

C'est pour diriger la première opération, dite intelligence des indivisibles, que le livre des *Attributions*, maintenant à exposer, a été rédigé. Il n'est cependant aucunement question d'affirmer qu'une telle direction soit suffisamment assurée par cette œuvre. (1)

On peut cependant encore y apprécier de façon tout à fait spéciale le génie d'Aristote, en ce qu'il a rédigé justement, parmi tous les traités que l'on pourrait consacrer au premier acte, le plus fondamental et le plus indispensable, et qu'il y a glissé partout des allusions et des règles où se trouve comme en germe la doctrine qui se pourrait développer dans les autres traités.

Et quand on dit le plus fondamental et indispensable, on entend bien sûr pour ce qui est de diriger l'apprehension parfaite des natures et donc la formation des définitions. Mais il faut entendre aussi que le traité des *Attributions* sert de fondement indispensable à toute l'intelligence du complexe et tout particulièrement à sa forme la plus élevée, qui est la science. On peut voir par là la reconnaissance que doit la raison au logicien qui a pris si grand soin de bien fonder toute sa démarche.

DEUXIÈME INTERROGATION

LE PROEME D'ARISTOTE AUX ATTRIBUTIONS

1. Cf. Jean, In *Præd.*, prologue. (Rome, Angelicum, 1939, p. 1.)
Ad dirigendum autem primum operationem quas indivisibilium intelligentia docitur, Propositamentorum liber, una experientias, inventus assertivus, sufficienter tamen id per hoc opus fieri nequam affirmatur.

Nous avons touché dans la partie précédente de notre thèse les principales de ces questions: pourquoi traiter d'attributions et quelle en est la nature? Mais d'autres pareilles se présentent spontanément: pourquoi traiter de préattributions et de postattributions et quelle en est la nature? quels liens et quelles distinctions doit-on voir entre préattributions, attributions et postattributions? quelles sont les fonctions propres à chacune dans le traité?

À première étude, surtout si l'on a, au moins confusement, perçu le propos du traité, le plan général des *Attributions* étonne. Ce n'est en effet que dans les chapitres 4 à 9 qu'il est proprement question des attributions, simplement énumérées et exemplifiées dans le chapitre 4, puis manifestées une à une dans le détail au cours des chapitres suivants. Hors de là, Aristote paraît bien parler de tout autre chose, prenant de quelque façon le corps de son traité dans les chapitres 1, 2 et 3, et le complétant dans les chapitres 10 à 15.

Aussi la tradition a-t-elle toujours divisé les *Attributions* en trois parties bien distinctes, dites *Ipovarnopéau*, *Karmopéau* et *Méta-karmopéau*, ou *Antepredicamenta*, *Prædicamenta* et *Postprædicamenta*, ce que nous pourrions pour notre part traduire par *Préattributions*, *Attributions* et *Postattributions*.

Cette composition assez particulière suggère plusieurs questions.

Les préattributions nous seront utiles pour la doctrine des attributions. Car puisqu'il devait, dans l'enseignement des attributions, faire usage de certains mots qui nous sont inconnus, Aristote a voulu traiter de ceux-ci en premier, pour ne pas avoir l'air ensuite de perturber son exposé. (1)

Chapitre I

Insuffisance de l'explication d'Ammónios

Dans cette investigation, comme dans notre précédente recherche sur le propos du traité, notre premier mouvement sera de prendre connaissance de l'explication traditionnelle et, cette fois encore, nous en prendrons Ammonios comme témoin.

A en croire Ammonios donc, et c'est l'avis que l'on trouve généralement chez les commentateurs, les chapitres consacrés aux préattributions feraienient simplement l'analyse de certains mots et notions indispensables à l'exposition subséquente des différentes attributions. Par souci pédagogique, pour ne pas, au moment de traiter de telle ou telle attribution, égarer ses lecteurs par la multiplicité des explications, Aristote aurait préféré regrouper ces notions variées en préattribution et en saisir l'intelligence du lecteur avant d'aborder son propos principal.

C'est d'ailleurs par un souci similaire qu'Ammonios justifie l'existence et la place des postattributions.

D'autre part, Aristote traite des postattributions à la fin. Car puisque, dans l'enseignement des attributions, il a utilisé certains mots qui ne sont pas connus, il déterminera aussi d'eux par après. (2)

Mais là, on peut difficilement ne pas s'étonner et taire la question que provoque immédiatement semblable explication: si préattributions et postattributions sont commandées par une fonction aussi identique de pré-

Quoiqu'il commente assez longuement le sens particulier de chacune des préattributions, Ammonios, on peut le remarquer tout de suite, est très succinct lorsqu'il s'agit d'en faire comprendre le rattachement au corps du traité.

1. Ammonios (14, 4-8). Cf. *supra*, p. 34.
2. *Ibid.* (14, 8). Cf. *supra*, p. 35.

sentation de mots et de notions prérequises à l'intelligence de certaines des considérations du traité, pourquoi en avoir déterminé séparément?

Pourquoi surtout avoir relégué les postattributions à la fin du traité?

Conscient lui-même de la difficulté et prenant à son compte l'interrogation, Ammonios y propose une réponse.

Nous répondons qu'Aristote a traité des unes au début, les abordant là parce que tout à fait inconnues - si bien sûr Aristote avait placé avec elles les postatributions, il serait arrivé que le problème aurait été trop étendu - et qu'il a gardé les autres pour la fin parce que susceptibles d'être connues par l'usage commun, sans bien sûr qu'on en ait une connaissance distincte. Ainsi, sans en avoir encore déterminé, il les a utilisées dans l'enseignement des attributions. En effet, tous les hommes se servent habituellement des mots ensemble, *enfin* et du nom *mouvement*. Aristote n'a plus qu'à rendre rigoureusement compte de leurs significations. (1)

Tout d'abord, donc, ce serait pour ne pas alourdir le corps du traité par de continues interruptions qu'Aristote regrouperait à l'intérieur de ce corps central plusieurs considérations nécessaires à la perfection du traité. Et ensuite, une raison assez semblable commanderaît de ne présenter qu'une partie simplement de ces considérations au début du traité: ne pas allonger indument les prologèmes. Enfin, il serait rendu possible de satisfaire à cette exigence par le fait qu'une partie de ces considérations appartiendraient déjà suffisamment à l'usage commun pour avoir simplement besoin d'une détermination plus rigoureuse.

B. Difficultés et imprécisions de l'interprétation d'Ammonios.

Si: quelle pourrait attendre que le propos principal ait été développé.

Bien que fort sensée et même séduisante à première lecture, l'explication d'Ammonios ne laisse pas de présenter quelques difficultés à qui se donne la peine de creuser un peu les habitudes didactiques d'Aristote et surtout la nature précise des considérations désignées comme postatributions.

Tout d'abord, la lecture d'autres traités d'Aristote révèle nombre d'occasions où celui-ci ne craint pas d'interrompre son exposé pour l'explication d'un mot ou d'une notion qu'il lui juge nécessaire. Ces remarques peuvent quelquefois s'étaler sur plusieurs chapitres au cours même du traité (1), voire occuper tout un livre du traité, comme c'est le cas du cinquième livre de la *MétaPhysique*. Il n'est par conséquent nullement probable qu'Aristote ait été saisi, pour la rédaction des *Attributions*, du scrupule qu'Ammonios lui prête.

1. Ammonios (14, 11-17). Cf. *supra*, p. 35.

VII, c. 7, 1032a 12 - 1034b 19.

En outre, il est inexact de caractériser les trois premiers chapitres des attributions par le simple énoncé de définitions. Car si Aristote définit effectivement homonymes, synonymes et paronymes en son premier chapitre, ce sont des divisions qu'il nous livre en son second chapitre, et des règles en son troisième. Il y a là une diversité qui ne peut se ramener à une simple explicitation de vocabulaire.

De plus encore, et de l'aveu même d'Ammonios, les mots d'*homonymes*, *synonymes* et *paronymes* ne sont pas des créations propres à la philosophie aristotélicienne. Ils étaient déjà d'usage commun, semble-t-il, pour les premiers lecteurs d'Aristote. En effet, commentant un peu plus loin la considération sur les homonymes, Ammonios remarque que le mot n'est pas forgé par Aristote.

En outre, il est manifeste que ce nom se dit déjà chez les anciens et qu'une telle imposition n'est pas d'Aristote lui-même. Car chaque fois qu'une imposition est faite à lui, il dit: *J'appelle*, comme il dit dans les *Anabolytiques*: *J'appelle* terme ce en quoi se résout la position. (1)

Sous cet aspect, ces mots ne nécessitent donc pas absolument d'être définis dès le début du traité, du moins pas plus que ceux que l'on trouve regroupés dans les postattributions.

Enfin, il faut adresser à Ammonios la critique que fait saint Tho-

mas d'Aquin du commentaire d'Averroès aux premières lignes de la *Physique*.

que.

Son exposition ne convient pas, du fait qu'elle ne rattache pas le tout à une intention unique. (1)

Averroès, en effet, laisse alors croire qu'Aristote aurait commencé son premier traité de science naturelle sur quelques considérations hétérogènes et plus ou moins disparates, jetées là comme pèle-mêle.

On doit savoir que le Commentateur expose (le texte) autrement. Car lorsqu'il dit: *Il nous est naturel...*, le Philosophe, d'après lui, veut montrer (quel est) le mode de démonstration de cette science, à savoir qu'on démontre par les effets et les choses postérieures selon la nature; de telle façon que ce qui est dit ici, il entend qu'il porte sur le processus de démonstration et non sur le processus de détermination. Par ailleurs, lorsqu'il dit: *Nous sont plus communs...*, Aristote entend, selon Averroès, manifester ce qui est plus connu pour nous et moins connu selon la nature, à savoir les choses composées plutôt que les choses simples. Enfin, Aristote conclut comme corollaire qu'on doit procéder des choses plus universelles aux choses moins universelles. (2)

1. S. Thomas, In I Phys., lect. 1, no 8. *Eius expositio non est conveniens; quia non conjugit totum ad unam intentionem.*

2. Ibid. *Sciendum autem quod commentator aliter exponit. Dicit enim quod ibi, Innata est, null ostendens Philosophus modum demonstrationis huius scientiae, quia sciaret demonstrari per effectus et posteriora secundum naturam, ut sic quod ibi dicitur, intelligatur de processu in determinando et non in determinando. Detinatur cum dicit sunt aetas primum, intendit manifestare secundum eum quae sunt magis nota quo ad nos et minus secundum naturam, scilicet complicitus simplicibus, intelligens comportari per confusa. Ultimo autem concludit quod procedendum est ab universalioribus ad minus universalita, quasi quedam corollarium.*

1. Ammonios (18, 11-14). Cf supra, p. 46.

Saint Thomas, quant à lui, bien qu'il ne conteste pas la justesse absolue des remarques du Commentateur, croit inadmissible d'attribuer au Philosophe d'avoir traité de telles choses si peu à leur place. Aussi préfère-t-il une interprétation qui intègre chaque partie au développement d'une même explication où, passant successivement de l'idée du plus manifeste à celle de plus confus et à celle de plus universel, on manifeste de façon de plus en plus distincte les principes de l'ordre de détermination de la science. Cette façon de ramener rigoureusement les considérations particulières à l'unité d'un tout est plus conforme au souci habituduel qu'a Aristote d'ordonner ses traités et appartient à un mode beaucoup plus fécond de commenter et d'expliquer un traité de grand maître.

Or Ammonios, tout comme Averroès, manque à cette exigence, quand il présente les préattributions comme des mots ou des notions en quelque sorte retirés du lieu naturel de leur considération et comme *empiées* au début du traité pour en décharger la partie principale.

Bien sûr, il ne s'agit pas ici de contester que les préattributions, quelle qu'en soit la nature, préparent le corps du traité. Cependant, l'explication d'Ammonios prête à la critique en ce que non seulement elle ne fait découvrir aucun ordre parmi la variété des notions qui constituent les préattributions, mais aussi elle admet comme implicitement qu'il n'y en aurait pas de très rigoureux. En effet, Ammonios affirme simplement qu'Aristote aura besoin de ces différentes notions à un moment ou l'autre du développement du traité; de là, on est naturellement porté à penser

qu'il ne saurait vraiment être question entre elles d'un ordre par lequel elles formeraient un tout organique.

En somme, loin de satisfaire vraiment, l'explication assez superficielle d'Ammonios détourne l'intelligence des questions essentielles concernant les préattributions: que sont-elles au juste? quelle nécessité commande d'en déterminer dès le début du traité? quels rapports ont-elles entre elles? quelle progression doit-on déceler d'un chapitre à l'autre? quel ordre les constitue en une préparation cohérente à la description des attributions proprement dites?

Chapitre II

Les quatre premiers chapitres: un proème

Il y a encore grande importance à connaître la place de l'enseignement proposé, de façon qu'on puisse au préalable acquérir les notions qu'il prérequiert et mieux saisir encore à quoi d'autre il prépare. Enfin, on ne saurait suivre commodément un enseignement en ignorant tout de son mode et de son plan, tout comme un voyageur ne pourrait guère s'approcher efficacement de sa destination sans posséder à l'avance quelque notion du mode de transport à adopter et des étapes de l'itinéraire à franchir.

Amonios fait lui-même la description et la justification de ces exigences, au moment de s'y soumettre, au début du commentaire qu'il veut livrer de l'*Isagoge* de Porphyre.

A. Un proème.

Ainsi que nous y avons déjà fait allusion, il y a certaines interrogations très communes auxquelles ne peut éviter de répondre, au début et à propos de son enseignement, un maître véritable, soucieux de garantir chez ses disciples les dispositions requises au plus grand profit de cet enseignement.

Il nous faut maintenant parler de ce que les philosophes appellent des *prolegomenes* pour tout traité. Ce sont les considérations suivantes: le propos, l'utilité, l'authenticité, l'ordre de lecture, l'explication du titre, la division en chapitres, le mode d'enseignement, et enfin sous quelle partie de la philosophie se range l'ouvrage concerné.

Soulignons que les philosophes ont cru bon d'annoncer ces éléments non comme un pur supplément, ni même à l'instar des autres arts (1), mais dans l'intention de mieux disposer effectivement leurs lecteurs au traité. Le lecteur, en effet, s'il ignore le propos du traité, est peu motivé et abandonne en plein milieu; en fait, il rencontre les mêmes inconvenients que les voyageurs qui ne savent pas où ils vont. Voilà pourquoi on annonce le propos. Mais celui qui connaît le propos ne se met pas volontiers au travail avant d'en avoir appris l'utilité. Cependant, même en connaissance de ces éléments, nous ne sommes pas vraiment convaincus de l'utilité, tant que nous ne savons pas qu'il s'agit du traité.

1. En musique, le proème a peu de rapport avec la pièce principale. En rhétorique, il vise plus à disposer les passions que l'intelligence.

C'est ainsi que les disciples de tout enseignement ont besoin d'apprendre et de comprendre au moins confusément de quoi il s'agira dans cet enseignement et de savoir sur quoi doivent porter leurs efforts. Il leur faut encore saisir l'utilité de cet enseignement pour la formation de leur intelligence, sous peine de n'y pas apporter tout le soin qu'il mérite.

authentique d'un ancien dont nous connaissons la réputation, par exemple d'Aristote ou de Platon. Eux, en effet, nous tenons pour utile tout ce qu'ils ont dit.

C'est là pourquoi on manifeste l'authenticité. La connaissance de ces premiers éléments soulève la question de la place du traité: faut-il l'étudier en premier ou après d'autres? C'est pour cela qu'on mentionne encore l'ordre de lecture. On explique aussi le titre, du fait qu'il renferme, comme en résumé, le propos. On parle aussi du mode d'enseignement: est-il facile ou difficile à suivre, afin que le lecteur s'y trouve préparé. Enfin, on indique sous quelle partie de la philosophie le traité se trouve, pour qu'on sache à laquelle il contribue principalement. (1)

C'est l'ensemble de ces prologèmes à un traité que l'on désigne sous le nom de *proème*, c'est-à-dire de ce dont il y a lieu de se munir au moment de se mettre en chemin, de ce qui est nécessaire pour la route.

Il est bien sûr qu'on ne trouvera pas négligée chez Aristote une exigence aussi liée à la perfection de l'enseignement. Effectivement, Aristote entreprend invariablement ses traités par un proème, quelquefois très réduit, mais où il traite au moins succinctement des éléments qui risqueraient le plus de déseurer obscurs même à une intelligence très valide.

Le traité des *Attributions* n'échappe pas à la règle. Lui aussi comporte son proème. Manifestement, en effet, le chapitre 4 est consacré à énoncer en gros le propos du traité. Mais il y a plus. En effet, nous croyons devoir lire les quatre premiers chapitres en leur entier comme un

1. Ammonio, In Porphyrii Isagogen (21, 6 - 22, 1).

proème composé par Aristote à ce traité dont la difficulté demande plus que partout ailleurs de préparer adéquatement le disciple avant d'aborder proprement l'exécution du propos. Plus précisément, il nous semble devoir rattacher toutes les considérations de ces quatre premiers chapitres à l'intention d'annoncer et de manifester le propos des *Attributions* et de suggérer plus ou moins implicitement leur division, leur place parmi les traités logiques d'Aristote et leur utilité.

B. Un proème au sens large.

Le proème d'un traité philosophique, nous l'avons dit, veut renseigner le lecteur sur ce que la bonne intelligence du traité commande qu'il sache dès le départ concernant le propos, l'utilité, la place, la division et quelques autres chefs touchant le traité. D'un traité à l'autre, la façon et l'extension selon laquelle ces chefs sont traités peuvent et vont varier, en raison du caractère plus ou moins manifeste ou obscur qui s'attache à chacun. Tantôt on cèmettra de mentionner l'un ou plusieurs d'entre eux, par trop manifestes, tantôt on consacrera d'assez longues explications à tel ou tel, à la fois plus obscur et plus indispensable.

C'est ainsi que le maître vraiment soucieux de la perfection de son